



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 -DOI 10.5281/zenodo.10589547



No. 14, Anno 2023 – Article 2

Il mito dell'Età dell'Oro. Immagini e potere nel mondo ellenistico-romano

Giovanni De Benedictis[✉]

*Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale/DiSPaC
Università degli Studi di Salerno*

Title: The myth of the Golden Age. Images and power in the Hellenistic-Roman world.

Abstract: The myth of the Golden Age was used as an effective propaganda tool by the Hellenistic dynasties and then in Rome from the late republic era. This paper intends to present some points of reference on how and when the myth was transmitted, particularly focusing on the visual culture that gave rise to a complex system of communication through images. The analysis of various iconographic sources highlights the transmission of a motif through a vast repertoire of images that help define a 'Golden Age landscape'. By examining selected experiences from the Hellenistic world, from Alexander the Great to the Ptolemies, this study underscores the fundamental characteristics of a model that Mark Antony and Augustus would employ during the challenging years leading up to the battle of Actium and beyond. The contribution also lays the groundwork for further investigations into a complex legacy that will fuel the imagination of Neronian culture.

Keywords: Golden Age, *Aurea Aetas*, propaganda, Hellenistic-Roman world, visual communication, images.

[✉] Address: Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale, Via Giovanni Paolo II 132, 84084 – Fisciano (SA), Italia.
Email: gdebenedictis@unisa.it

1. INTRODUZIONE.

Il mito dell'Età dell'Oro assume nel mondo ellenistico e in quello romano un ruolo centrale nelle operazioni di propaganda rivolte alla legittimazione del potere. Nei tre secoli intercorsi tra le imprese di Alessandro Magno e la caduta della dinastia tolemaica viene costruendosi un linguaggio di comunicazione per immagini che ci parla di una costante ripresa di un motivo che, rifunzionalizzato a Roma nei delicati decenni di passaggio dalla repubblica al principato, sosterrà la promessa di stabilità politica e sociale. Tale promessa richiama un archetipo ideale presentato per la prima volta all'Occidente greco da Esiodo di Ascra¹ nella sua celebre opera *Le opere e i giorni*²: nella più ampia descrizione delle cinque stirpi dell'uomo³, il *χρύσειον γένος* posto al principio dei tempi viveva una condizione di prosperità e giustizia garantita da Crono. L'immaginario beato presentato da Esiodo verrà ripreso e rielaborato dai poeti e letterati greci e latini, dando vita ad una tradizione letteraria quantomai variegata⁴. A partire dalla fine degli anni '40 del secolo scorso si registra un rinnovato interesse filologico legato al mito dell'Età dell'Oro, di cui particolarmente interessante risulta essere il dibattito sviluppatosi tra il 1956 e il 1958 attorno alla genesi del mito sul *Journal of the History of Ideas* tra H. C. Baldry e J. G. Griffiths⁵, al

¹ Tra alcuni importanti studi sull'autore e le sue opere si segnalano ARRIGHETTI 1975; BLAISE-JUDET DE LA COMBE-ROUSSEAU 1996; CASSANMAGNAGO 2009.

² Per quel che riguarda la struttura dell'opera si preferisce seguire la linea tracciata da TEGGART 1947 e aggiornata dal celebre studio di VERNANT 1960. Cfr. WALCOT 1961; DEFRADAS 1965. VERNANT 2001 completa l'analisi di GOLDSCHMIDT 1950, pp. 33-39. Vedi adesso GROS 2016 in cui si propone una sintesi commentata sullo studio strutturale di J.-P. Vernant. Per ulteriori e più recenti analisi strutturali Cfr. QUERBACH 1985; LECLERC 1993; MOST 1997.

³ Hes. *Op.* 106-201.

⁴ BALDRY 1952.

⁵ In ordine di pubblicazione: GRIFFITHS 1956; BALDRY 1956; GRIFFITHS 1958.

quale si è dato seguito nei decenni successivi e fino ad anni più recenti⁶. Le questioni letterarie, che nel dibattito scientifico sono rimaste centrali per lungo tempo, devono tuttavia porsi come fondamenta di un'analisi che possa essere affrontata da altre prospettive. Mi riferisco alla necessità di comprendere, in modo per quanto possibile sistematico, come questo mito venga tradotto nella cultura visuale. La questione fu sollevata con decisione già tra il 1971 e il 1979 da A. Alföldi, al quale dobbiamo una serie di preziosi lavori⁷, poi confluiti in un volume postumo edito nel 1997⁸, con cui lo studioso esplora il tema della 'rinascita', reputato centrale nella storia culturale romana, vale a dire l'idea della fine di un'epoca e l'inizio di un nuovo corso di prosperità⁹. Stando ai suoi studi¹⁰, questo rinnovamento, legato al ritorno di Saturno, venne espresso sapientemente con schemi iconografici, in particolar modo sulla monetazione del II-I secolo a.C.¹¹, con una costante ripresa di simboli augurali e riferimenti al simbolismo cosmico. A distanza di oltre quarant'anni dagli studi di Alföldi, risulta indispensabile raccogliere l'eredità metodologica dello studioso tedesco anche alla luce dei più recenti studi che hanno dimostrato la centralità che

⁶ Vedi almeno FONTENROSE 1974; HOFINGER 1981; BALLABRIGA 1998. Lo schema delle età dell'uomo articolato in varie fasi lo troviamo attestato in diversi precedenti orientali: vedi WEST 1999, pp. 312-319 (in generale su Esiodo pp. 306-333); SAUZEAU-SAUZEAU 2002, pp. 284-288; DOBRORUKA 2012. In generale, tutta la cultura greca non può essere analizzata come contesto geografico e temporale isolato, così lo studio della letteratura, in particolar modo ad una cronologia alta come il VII sec. a.C., obbliga ad attenzionare l'influenza che della cultura orientale (BURKERT 1992).

⁷ ALFÖLDI 1971; 1972; 1973; 1975; 1976; 1977; 1979a; 1979b.

⁸ ALFÖLDI 1997.

⁹ Cfr. il recente studio di STAR 2021 che esplora il tema dell'apocalisse a partire dalla letteratura greca e latina, evidenziando la duplice possibilità di una 'fine totale' (così gli epicurei), oppure l'esito di un 'ritorno alle origini' e quindi un rinnovamento dell'Età dell'Oro.

¹⁰ Cfr. SANTANGELO 2005 per un'analisi critica dei lavori di Alföldi.

¹¹ ALFÖLDI 1956.

le immagini assunsero nel mondo classico¹². Lavorando in questa direzione bisogna tenere ben presente una distinzione essenziale esposta da W. J. T. Mitchell nel suo *Pictorial Turn*¹³, vale a dire la differenza tra i termini 'image' e 'picture' che creano una dicotomia di significati altrimenti non individuabile nella parola italiana 'immagine': *picture* è l'immagine come appare su di un determinato supporto materiale; *image*, invece, è quello che appare in una *picture*, è la 'rappresentazione mentale', ciò che può trascendere il *medium*, e dunque l'immagine che si vuole evocare. Partendo proprio dall'analisi e dalla decodificazione di alcune immagini e 'sistemi di immagini' (*picture*) è possibile, infatti, recuperare un vasto repertorio di fonti iconografiche e monumentali che dovettero essere state pensate per evocare l'immaginario dell'*Aurea Aetas* (*image*). Una lettura corretta di questi dati richiede di calare l'opera nel suo contesto storico-culturale, per interpretarlo alla luce dei suoi significati intrinseci e simbolici, connettendo all'analisi iconografica quella iconologica¹⁴. In questo senso, alcuni studi sul fregio vegetale dell'*Ara Pacis Augustae* che esprimerebbe, pur nelle diverse interpretazioni fornite da G. Sauron¹⁵ da un lato e D. Castriota¹⁶ e J. Pollini¹⁷ dall'altro, il raggiungimento dell'Età dell'Oro di Augusto, forniscono un chiaro esempio di utile impostazione metodologica. L'Età dell'Oro di Augusto, come avremo modo di vedere, non fu che l'esito di un processo di rilettura e risemantizzazione del mito greco. Il motivo dell'Età dell'Oro

¹² Ad esempio e in termini generali vedi HÖLSCHER 2017; HÖLSCHER 2018; ZANKER 2021; GHEDINI 2022.

¹³ MITCHELL 2008, pp. 9-11 (vedi in generale sul ruolo primario delle immagini).

¹⁴ PANOFSKY 1939, pp. 1-31.

¹⁵ SAURON 2018.

¹⁶ CASTRIOTA 1995.

¹⁷ POLLINI 2012.

come strumento politico essenziale nella costruzione del potere può e deve essere rintracciato già nel mondo ellenistico. R. Strootman¹⁸ pone al centro di un suo recente contributo lo straordinario contesto tolemaico, in cui vennero adoperate sistematicamente immagini di pace, prosperità e ricchezza; immagini evocate dalla celebrativa poesia di corte alessandrina, ma, per quel che qui ci interesserà, anche attraverso sistemi cerimoniali e dispositivi simbolici in grado di mettere in scena una *tryphè* che diventerà elemento distintivo del potere dei Lagidi. Il complesso sistema culturale connesso al mito dell'Età dell'Oro che vediamo emergere chiaramente nell'ambiente alessandrino – contesto esemplare ma non certamente unico nel mondo ellenistico – avrà ampia risonanza nella Roma tardo-repubblicana. In questa prospettiva necessita di essere pienamente compresa la forza dell'attività politica di Marco Antonio in Oriente, anche in relazione a un modello dell'Età dell'Oro con il quale lo stesso Augusto dovette confrontarsi nel tentativo di tradurre quel modello, così utile per la costruzione del proprio potere, entro precisi codici espressivi e visuali che potessero adattarsi allo scenario politico-religioso romano degli ultimi decenni del I secolo a.C.¹⁹. Nondimeno, bisogna considerare che il mito circolava già a Roma ancora prima di Augusto²⁰ e che, dopo la morte del *princeps*, ulteriori sviluppi interessarono tutti i membri della dinastia giulio-claudia, in particolare Nerone. In questa sede è impossibile seguire l'intera

¹⁸ STROOTMAN 2014a con bibliografia precedente.

¹⁹ Sulle vicende storiche che segnano gli anni 44-30 a.C. vedi TRAINA 2023.

²⁰ Richiamo nuovamente gli studi di Alföldi (vedi *supra*, nota 7), incentrati particolarmente sulla ricezione del mito in epoca tardo-repubblicana. Vedi anche SAURON 2018, pp. 121-161 per i motivi di un'arte ornamentale – definita 'estetica del caos' – che si diffondono al tempo delle guerre civili e si connettono allo scenario di uno sconvolgimento del mondo prossimo a rinascere.

traiettorie di questo mito e, pertanto, si cercherà di fornire alcuni punti di riferimento tra la fase ellenistica e il nuovo mondo augusteo per presentare una complessa eredità che alimenterà anche l'immaginario della cultura neroniana.

2. LA FUNZIONE DEL MITO NELLA COSTRUZIONE DEL POTERE ELLENISTICO.

La promessa di una nuova età felice, nel mondo ellenistico²¹, si inserisce nel più ampio programma propagandistico che portava il *basileus* a legittimare il nuovo potere, la *basileia*²². La possibilità di inaugurare una nuova Età dell'Oro segue, infatti, ad una serie di operazioni che il sovrano era chiamato a svolgere per affermare il proprio *status*. Si tratta di un sistema culturale e di valori che verrà costruendosi, a partire da Alessandro Magno²³, nel corso di oltre due secoli e che qui è opportuno richiamare almeno nelle linee essenziali. Come ben sappiamo, l'etica militare permeò la funzione del re ellenistico²⁴ e la vittoria sul campo di battaglia iniziò a determinarne il diritto alla regalità.²⁵ Ormai celebre, il gesto di Alessandro che scaglia la lancia sulla terra al passaggio dell'Ellesponto annunciando di ricevere dagli dèi l'Asia conquistata con la lancia²⁶ – *dorichtetos chora*²⁷ – prefigura e stabilisce il principio di legittimità della *basileia*²⁸. La guerra

²¹ Per una panoramica sul mondo ellenistico si segnalano alcuni più recenti studi: BUGH 2006; ERRINGTON 2008; ZECCHINI 2013; MARI 2019.

²² VIRGILIO 2003.

²³ Sulla figura di Alessandro Magno vedi almeno FAURE 1985; MOSSÉ 2005; THOMAS 2007; ANSON 2013.

²⁴ AUSTIN 1986.

²⁵ GEHRKE 2013.

²⁶ D.S. XVII, 17, 2.

²⁷ MEHL 1980-1981; BARBANTANI 2007; LOOIJENGA 2014.

²⁸ HUNDSALZ 1985; VIRGILIO 2003, p. 31-45.

diventava un palcoscenico dove mettere in scena le proprie virtù e ostentare davanti agli occhi di tutti le qualità di un guerriero eroico, carismatico e valoroso²⁹. Vittoria militare e potere diventano così un'equazione che avrà come risultato il riconoscimento delle capacità del *basileus*, detentore di *areté* ed *eutychia*; qualità personali e favore divino marcheranno un potere 'soprannaturale' detenuto dal sovrano, ora vittorioso in battaglia perché manifestatosi il volere degli dèi. Stiamo parlando di un complesso di valori sintetizzabile come 'Teologia della vittoria'³⁰, con cui si definisce l'idea che la vittoria si verifica per le capacità personali, ma veniva altresì garantita dall'appoggio degli dèi. Guerra e pace rappresenteranno due facce della stessa medaglia: se l'Età dell'Oro equivale ad un nuovo tempo di pace e prosperità, il raggiungimento di tale condizione deve necessariamente passare per la guerra e quindi per la vittoria militare. Alla morte di Alessandro i Diadochi³¹ «non fecero altro che applicare (o subire) le regole del codice della conquista, erigendola a sistema di vita»³², proclamandosi re sulla scorta dei loro successi in guerra³³. La vittoria, per essere celebrata come 'definitiva', doveva mirare alla rivendicazione dell'*Oikoumene*. I sovrani ellenistici presero a perseguire l'ideale dell'impero universale così come gli Assiri e gli Achemenidi prima di loro³⁴. La rivendicazione dell'intero *Oikoumene* riproponeva sul piano

²⁹ CHANIOTIS 2005 per il valore che assume la guerra nel mondo ellenistico.

³⁰ GAGÉ 1933; WEINSTOCK 1958; HÖLSCHER 1967; FEARS 1981; MENICETTI 2021a.

³¹ Sulle vicende storiche che caratterizzeranno gli anni successivi la morte di Alessandro vedi LANDUCCI 2014; HAUBEN-MEEUS 2014; CHANIOTIS 2019. Sulla *imitatio Alexandri* si segnalano alcuni importanti contributi: TREVES 1953; SORDI 1965; WIRTH 1976; VERMEULE 1986; PUGLIESE CARRATELLI 1987; CROISILLE 1990; NENCI 1992; SÁNCHEZ LEÓN 2000; MEEUS 2009;

³² BOFFO 1998, p. 81.

³³ CHANIOTIS 2005, p. 57-62.

³⁴ STROOTMAN 2014b.

terreno il dominio celeste onnicomprensivo di Zeus³⁵ e si sommava all'idea che il re dovesse presentarsi come vincitore sui barbari³⁶. Per rendere visibili questi ideali di universalità si comincerà ad adoperare una simbologia cosmica³⁷: lo zodiaco, la luna, il sole; si pensi anche all'adozione della semplice titolatura '*basileus*' seguita dal solo nome del sovrano che marcherà quel 'grado universale' al di là di una specifica connotazione etnico-geografica³⁸. Dominio universale indicava allo stesso tempo pace universale.

Ulteriori aspetti che pertengono alla costruzione della regalità ellenistica e che agiscono con grande forza sulla figura stessa del *basileus* sono l'affermazione del culto del sovrano³⁹ e l'espressione di una continuità dinastica⁴⁰. Il sovrano si presenterà come un 'dio presente'⁴¹ che, al pari di altre divinità, avrà l'onore e l'onore di farsi *ktistes* di una nuova Età dell'Oro, garantendone la prosecuzione attraverso la discendenza. Gli sviluppi di questo 'percorso' sono molteplici, ma è «tra Alessandro e i primi Tolomei [...] che si compie una parabola costruita intorno a politica e religione, regalità e divinità»⁴². Alessandro Magno nel 331 a.C., presso l'oracolo di

³⁵ STROOTMAN 2007, p. 353.

³⁶ Per Isocrate uno dei meriti più grandi di Evagora come re era stato quello di aver trasformato la sua città e gli abitanti da barbari in Elleni (Isoc. IX 67).

³⁷ STROOTMAN 2007, p. 353.

³⁸ AYMARD 1948; GRUEN 1985.

³⁹ Lavori come CERFAUX-TONDRIAU 1957; HABICHT 1970; PRICE 1984, pp. 23-52; WALBANK 1987; CHANIOTIS 2003; IOSSIF-CHANKOWSKI-LORBER 2011; ERSKINE 2014; GNOLI-MUCCIOLI 2014 rappresentano a mio avviso un ottimo punto di riferimento in merito al culto del sovrano.

⁴⁰ COPPOLA 2016.

⁴¹ MARCONE 2010.

⁴² CALANDRA 2014, p. 69. Vedi anche CANEVA 2014.

Siwa⁴³, viene riconosciuto figlio di Zeus-Ammon⁴⁴; Tolemeo I *Sotèr*, recuperato il corpo del macedone⁴⁵ e fattolo tumulare ad Alessandria d'Egitto, istituirà il culto di Alessandro come nuovo fondatore e antenato della dinastia; successivamente, Tolemeo II *Philadelphos* inaugurerà un culto per i genitori divinizzati, i *Theoi Soteres*, e nel 272-271 a.C. per se stesso e sua moglie-sorella⁴⁶ Arsinoe II ancora viventi, i *Theoi Adelphoi*. È in questo orizzonte culturale che la poesia di corte alessandrina celebrerà il potere dei Tolemei attraverso una poesia di lode finalizzata alla promozione del culto del sovrano e del suo statuto carismatico⁴⁷. I casi meglio noti di Callimaco⁴⁸ e Teocrito⁴⁹ celebrano l'associazione tra Zeus e Tolemeo II, tra il potere del dio e quello del sovrano, ma soprattutto tra la prosperità e la pace che Zeus dispensa analogamente a quanto Tolemeo saprà garantire. Se l'associazione e/o affiliazione a questa o altra divinità favorisce la devozione e l'ammirazione incondizionata nei confronti del sovrano, è una divinità tra tutte che nel mondo ellenistico prenderà a sovrintendere l'immaginario dell'Età dell'Oro, mi riferisco a Dioniso e più precisamente al 'Dioniso trionfatore in India'.

⁴³ Cfr. LANGER 1981; FREDRICKSMEYER 1991; COLLINS 2014; PRANDI 2022, pp. 120-124 (in generale per una panoramica sugli oracoli consultati da Alessandro prima di inoltrarsi in Asia); ANSON 2022, pp. 67-68.

⁴⁴ BOSWORTH 1977. Alcune iscrizioni scoperte a Luxor identificano Alessandro come "Horus" – "l'amato di Ammon" – o propriamente come "figlio di Ammon-Ra" o "figlio di Ra" (ABD EL-RASIQ 1984; DERCHAIN 1996, pp. 91-99 con ANSON 2022, p. 67, nota 71).

⁴⁵ CANEVA 2016 analizza le vicende del trasferimento e i motivi politici che spinsero Tolemeo I ad appropriarsi del *soma* di Alessandro.

⁴⁶ L'unione tra i due fratelli si basa sul modello divino dello *hieros gamos* tra Zeus e Hera (Theoc. XVI, 131-134 con GHISELLINI 2012, p. 278), ma aderisce anche ai costumi faraonici che prevedono tale pratica ad imitazione della coppia divina Osiride – Iside (CALANDRA 2008, p. 38). Vedi PFEIFFER 2008a sul culto del sovrano nella dinastia tolemaica.

⁴⁷ STEPHENS 2000; STROOTMAN 2014a, pp. 323-324; BRUMBAUGH 2019.

⁴⁸ Call. *H. I.*

⁴⁹ Theoc. *XVII.*

3. DIONISO COSMOCRATOR ED EPIPHANES.

La primissima tradizione mitica del viaggio – e del ritorno – di Dioniso⁵⁰, così come esposta per la prima volta da Euripide⁵¹ alla corte di Archelao I di Macedonia tra il 408 e il 406 a.C.⁵², presenta la traversata del dio in Oriente come missione di pacificazione e diffusione del proprio culto presso i popoli barbari che abitano quelle terre straordinarie. La considerazione di quei luoghi tradisce una visione compromessa da un lato dalla scarsa conoscenza che i Greci avevano dell'India alla fine del V secolo a.C. – il viaggio presentato da Euripide si ferma alla Battriana –, dall'altro, per quel che invece si conosceva, dall'osservazione di un mondo culturalmente lontano e a tratti incomprensibile⁵³: l'India era là, 'a Oriente, l'ultimo dei paesi abitati'⁵⁴. Quest'immaginario comincerà ad arricchirsi di notizie storico-geografiche man mano che gli itinerari di quelle terre verranno battuti, andando ad accrescere una tradizione in continuo mutamento⁵⁵. Al pari delle differenti tradizioni, come efficacemente mostrato da L. Buccino⁵⁶, l'iconografia del dio è estremamente variabile, ma per quanto qui ci possa interessare si tenga conto delle caratteristiche salienti di un personaggio estroverso, «multiforme e itinerante»⁵⁷, spesso incedente alla testa di un corteo – il *thiasos* dionisiaco – formato da menadi, satiri, sileni e animali, di frequente sul dorso di pantere, tigri, talvolta di toro, altre ancora

⁵⁰ La bibliografia su Dioniso è immensa, si segnalano pertanto solo alcuni contributi generali: OTTO 1933, JEANMAIRE 1972; KERÉNYI 1976; GASPARRI 1986; DETIENNE 1986; PAILLER 1995; ISLER KERÉNYI 2011; SEAFORD 2006.

⁵¹ E. *Ba.* 1-4; 13-22.

⁵² Per la datazione vedi GUIDORIZZI 1989, p. 27

⁵³ BOSWORTH 1996, p. 145.

⁵⁴ Hdt. *III* 106.

⁵⁵ JEANMAIRE 1972, pp. 350-371; BUCCINO 2013, pp. 5-48 con bibliografia.

⁵⁶ BUCCINO 2013.

⁵⁷ BUCCINO 2013, p. 5.

di grifoni alati, oppure come auriga, accompagnato dai classici attributi del tirso o della lancia (talvolta sovrapponibili), del fallo e del *kantharos*. Tutti questi elementi alluderanno ad un mondo sfarzoso e spettacolare che, quando comincerà ad assumere le specificità della spedizione indiana, presterà ad Alessandro e ai successori un bagaglio iconografico tale da espandere visivamente nella realtà una *tryphé* estrema e inimitabile, segno distintivo di un mondo che ora dominato verrà esibito con scopi celebrativi e propagandistici in piena consapevolezza. L'immaginario dionisiaco diventerà nell'arte ellenistica 'l'immagine politica' «di una possente divinità conquistatrice, portatrice di un messaggio etico e civile, che conquista e assoggetta popoli lontani»⁵⁸. Il viaggio di ritorno dall'India viene celebrato come una meravigliosa processione trionfale che attraverso tutta l'Asia giunge a Tebe, dove Dioniso si presenta come un dio⁵⁹. Durante la celebre traversata Dioniso monta un elefante indiano⁶⁰, animale che diventa presto simbolo della regalità e del potere presso i Diadochi⁶¹ – e poi a Roma⁶² – sulla scorta dell'immaginario dionisiaco fissato dalla celebrazione del trionfo di Alessandro Magno. Il ritorno di Dioniso dall'India assume le caratteristiche di un *apantesis-adventus* miracolosa e il dio diventa così *epiphanes*, portatore del messaggio di un incredibile successo: dopo aver compiuto una nuova cosmogonia culturale in un mondo dalle caratteristiche esotiche e a tratti mostruose, Dioniso garantisce l'avvento di

⁵⁸ GASPARRI 1986, p. 514.

⁵⁹ Apollod. III 5, 2.

⁶⁰ D.S. IV 3, 1. Tra l'altro la presenza dell'elefante è un elemento dirimente per giustificare la cronologia di questa versione redatta dopo le campagne di Alessandro (Caneva 2010, p. 181).

⁶¹ ALONSO TRONCOSO 2013.

⁶² SCULLARD 1974.

una nuova Età dell'Oro per i Greci e grazie a questa pace acquisita attraverso le mitiche imprese può finalmente ascendere all'Olimpo.

4. IL SISTEMA DELL'ADVENTUS-APANTESIS: UNA PARUSIA DIVINA.

L'immaginario dionisiaco aiuta a comprendere il sistema dell'*adventus-apantesis*⁶³ come motivo pensato per celebrare la vittoria e renderne tangibili i benefici attraverso una *parusia* che sancisce l'inaugurazione di una nuova Età dell'Oro. Alessandro Magno sarà il primo ad aderire al modello fornito dal mito di Dioniso, lanciandosi alla conquista dell'Asia come eroe della cultura, come armonizzatore e riconciliatore del mondo⁶⁴. Ancora sulla scorta dell'immaginario dionisiaco, durante il viaggio di ritorno metterà in scena una parata trionfale, i cd. 'Baccanali di Carmania'. La magnifica processione doveva presentarsi come un tripudio di colori, suoni e meraviglie da ogni dove⁶⁵; i festeggiamenti sregolati, i banchetti e il trionfo inscenati porteranno così a compimento una *translatio* dell'immaginario mitologico del trionfo indiano di Dioniso che assumerà nuovi e specifici significati in relazione alle imprese di Alessandro. L'esperienza di Alessandro Magno, ormai combinata con il modello dionisiaco, avrà un'eco straordinaria presso i sovrani ellenistici. Il primo a raccogliere questa eredità è Demetrio Poliorcete che, imponendo il proprio potere ad Atene, afferma l'immagine nuova del sovrano ellenistico⁶⁶. Quando nel 306 a.C. arriva in città, liberandola dall'oppressione di Demetrio Falereo, viene

⁶³ PERRIN-SAMIDANAYAR 2009; STROOMAN 2018.

⁶⁴ Str. I, 66, con ROBINSON JR 1949, p. 302.

⁶⁵ Per la descrizione della processione vedi Curt. IX 10, 20; 24-27.

⁶⁶ HABICHT 1995, pp. 94-103; MIEDICO 2010.

accompagnato dalla concessione di *isotheoi thimai*⁶⁷ da parte della popolazione e dall'acclamazione, per lui e il padre⁶⁸, come *euerghetes* e *sotèr*⁶⁹. L'entrata di Demetrio nella *polis* assume tutte le caratteristiche di un *adventus-apantesis* gloriosa e il terreno toccato per la prima volta dal nuovo sovrano viene sacralizzato con un altare dedicato a *Demetrios Kataibates*⁷⁰, 'il Disceso'. Nello stesso anno, dopo la vittoria conseguita a Cipro contro Tolemeo I, in nome della 'regalità per diritto di lancia' adotta il titolo di *basileus*⁷¹. Tra il 306 e il 291-290 a.C. Demetrio ritorna ad Atene in diverse occasioni⁷² e in ognuna di queste il sovrano viene accompagnato da numerose onorificenze⁷³. In particolare, nel 295 a.C. l'ingresso in città coincide con la celebrazione delle Grandi Dionisie che da quel momento cambiano nome in *Demetria*⁷⁴; per l'occasione il sovrano fa confluire la popolazione nel Teatro di Dioniso dove rivela il destino della città con enfasi e teatralità⁷⁵, abbigliato con vesti d'oro e porpora recanti raffigurazioni di astri e segni zodiacali, probabilmente allusioni al controllo del tempo e delle stagioni⁷⁶. L'*adventus* del 295 a.C., contestuale all'ingresso in città di Dioniso e Demetra, diviene per Demetrio Poliorcete un'epifania divina in grado di suscitare ammirazione e devozione smisurata. L'apice

⁶⁷ La lista degli onori è lunga ed evidenzia il prestigio di cui Demetrio godette e che sfruttò per la sua propaganda politico-religiosa. Su questi aspetti vedi SCOTT 1928; CAPPELLANO 1954; KUHN 2006; ERSKINE 2014.

⁶⁸ D.S. XX 46, 2; Plu. *Demetr.* 8-13; *Mor.* 338a.

⁶⁹ MARCONE 2010, p. 206.

⁷⁰ Plu. *Demetr.* 10, 5.

⁷¹ PASCHIDIS 2013; MAVROJANNIS 2014.

⁷² STROOTMAN 2018, pp. 275-278.

⁷³ VIRGILIO 2003, pp. 88-89.

⁷⁴ Plu. *Demetr.* 12, 2.

⁷⁵ MASTROCINQUE 1979.

⁷⁶ Duride di Samo, *FGrH* 76 F 14, in Ath. XII 535e-536a con MENICHETTI 2021a, p. 5; Cfr. CHANIOTIS 2011 p. 165-166.

della fortuna carismatica di Demetrio si ha nel 291-290 a.C., allorché l'ennesimo ingresso trionfale in città, questa volta in occasione dei misteri eleusini⁷⁷, viene celebrato con la composizione in suo onore di un *Inno Itifallico*⁷⁸. L'*Inno* celebra l'arrivo del sovrano ad Atene avvenuto, per mezzo di un opportunistico *kairòs*⁷⁹, contestualmente all'ingresso in città di Demetra. L'apparizione di Demetrio assume così le connotazioni di una *parusìa*: acclamato secondo un preciso rituale che fino a quel momento spettava alle divinità⁸⁰, viene apertamente salutato come figlio di Poseidone e Afrodite⁸¹ ed equiparato al sole⁸² tra le stelle (i suoi collaboratori-*filoi*). La presenza di Demetrio *euerghetes* e *sotèr* diventa ad Atene la presenza di un dio⁸³, capace di elargire favori che solo gli dèi possono assicurare⁸⁴. Difatti, nel *prosodion* cantato in suo onore, gli Ateniesi lo pregano di riportare la pace conducendo una vittoria sugli Etoi, equiparati nel testo alla mostruosa Sfinge tebana⁸⁵: l'invocazione è rivolta a un 'dio presente' – *deus praesens* – che presta ascolto al popolo, a differenza degli altri dèi che sono distanti o non badano ai mortali⁸⁶, un'attesa che Demetrio è chiamato a rispettare in

⁷⁷ Già nel 304 a.C. Demetrio aveva fatto modificare il calendario per essere iniziato ai misteri eleusini: vedi MIKALSON 1998, pp. 89-90; THONEMANN 2005, pp. 74-75, KUHN 2006, pp. 266-269.

⁷⁸ Duride di Samo, *FGrHist* 76 F 13, in *Ath. VI* 253 d-f. Vedi in generale PALUMBO STRACCA 2000; CHANIOTIS 2011.

⁷⁹ «There are good reasons to assume that the coming of Demetrios to Athens during the festival of Demeter was not coincidental, but a conscious effort to underscore Demetrios' divinity through an elaborate set of associations» (CHANIOTIS 2011 p. 163). Per un breve resoconto sulla natura e sull'evoluzione della figura di *Kairòs* vedi DI FOLCO 2017.

⁸⁰ CHANIOTIS 2008.

⁸¹ HOLTON 2014.

⁸² O'SULLIVAN 2008.

⁸³ LANDUCCI 1981; GREEN 2003.

⁸⁴ GREEN 1990, p. 402.

⁸⁵ Vedi PALUMBO STRACCA 2000, p. 512 per le motivazioni dell'equiparazione tra gli Etoi e la Sfinge tebana.

⁸⁶ *Ath. VI* 235e.

quanto «true divine power is power that makes a difference to the lives of humans»⁸⁷.

Demetrio Poliorcete dimostra di saper utilizzare con coscienza il sistema dell'*adventus* per generare la percezione di un sovrano che, al pari di un dio salvifico, ritorna in città per annunciare la pace e la libertà. *l'Inno Itifallico* concorre con estrema forza a definire tutti quei motivi che caratterizzeranno la figura e la fortuna dei futuri sovrani ellenistici, «così come è un portato dei tempi la connotazione fondamentalmente sincretistica del nuovo dio, assimilato a Dioniso, ma anche a Helios»⁸⁸. L'assimilazione con Dioniso - nella sua accezione di *Eleutheros* - permette a Demetrio di recuperare, tra le altre cose, l'immaginario legato al ritorno vittorioso del Dioniso trionfatore che, fatto rientro in patria dopo una vittoriosa spedizione, annuncia e garantisce la pace come preludio ad una nuova Età dell'Oro.

5. UNA COMUNICAZIONE VISUALE PER L'ETÀ DELL'ORO: LA TRYPHÈ TOLEMAICA.

Il mondo tolemaico resta sicuramente il contesto più interessante da interrogare per comprendere il significato e le funzioni di uno strumento politico quale il mito dell'Età dell'Oro. Volgiamo quindi l'attenzione ad una cerimonia paradigmatica di rappresentazione e celebrazione del potere, sapientemente orchestrata per esprimere il raggiungimento di un nuovo tempo di pace e prosperità. Mi riferisco alla magnifica manifestazione organizzata da Tolemeo II *Philadelphos* verosimilmente in occasione dei

⁸⁷ CHANIOTIS 2011, p. 173.

⁸⁸ PALUMBO STRACCA 2000, p. 508.

primi *Ptolemaia* del 279-278 a.C.⁸⁹ ad Alessandria d'Egitto. La cerimonia in esame annovera una straordinaria processione – la *pompé* – performance politica e religiosa con le rievocazioni simboliche e mitografiche che questa metterà in scena, e la costruzione di un padiglione – la *skéné* – per ospitare il banchetto tra illustri invitati⁹⁰. Dalla lettura di Ateneo apprendiamo che la *pompè* si dipana in distinte sezioni: apre la Processione della Stella del Mattino (Lucifero), seguono la Processione degli antenati, la Processione degli dèi della quale si menzionano alcune sottosezioni come quella dionisiaca (la meglio descritta, anche se non completamente), quella di Zeus e quella finale dedicata ad Alessandro, per poi chiudere con la Processione della Stella della Sera (Espero). In questo quadro complessivo una parata militare è organizzata come sezione distinta a conclusione dei festeggiamenti⁹¹. La Processione della Stella del Mattino e quella della Stella della Sera aprono e chiudono l'intera *pompé*, inquadrando il contesto in un tempo cronometrico e allo stesso tempo astronomico⁹². Quest'aspetto ha

⁸⁹ Se accettiamo che la cerimonia si sia tenuta durante un'edizione dei *Ptolemaia* (già su questo aspetto non si dimostrano completamente d'accordo FRASER 1972, pp. 231-232; RICE 1983, pp. 182-187) sulla datazione precisa, che viene generalmente inquadrata tra il 279-278 e il 263-262 a.C., gli studiosi si sono e restano tuttora divisi: d'accordo con la datazione del 279-278 a.C. sono VOLKMANN 1959; TARN 1975; COARELLI 1990, pp. 231-233; WALBANK 1996, p. 121; THOMPSON 2000, pp. 381-388; CALANDRA 2008, pp. 41-43. Per una datazione al 275-274 a.C. propende FOERTMEYER 1988. VIRGILIO 2003, p. 111 non esclude entrambe le datazioni, così come RICE 1983, p. 185 e HÖLSCHER 2005, p. 79 che optano per un range tra il 280 e il 275 a.C. Al 271-270 a.C. pensano DUNAND 1981; GOUKOWSKY 1981; HEINEN 1984; MUSTI 1989, p. 735. Al 263-262 a.C. guardano HAZZARD-FITZGERARD 1991; HAZZARD 2000. Cfr. CANEVA 2010, p. 175, nota 3; BURZACCHINI 2017, p. 197, nota 359, per un resoconto sulle proposte di datazione avanzate. Per quanto mi riguarda, mi limiterò qui a sostenere la possibilità di datazione circa i primi *Ptolemaia*, senza escludere del tutto la seconda.

⁹⁰ La descrizione dell'evento giunge a noi tramite il quinto libro dei *Deipnosofisti* di Ateneo di Naucrati che raccoglie nella sua opera alcuni brani del *Peri Alexandreias* di Callixeinos di Rodi: Ath. V 196a-203b. Il quadro complessivo dei festeggiamenti doveva prevedere anche sacrifici e agoni (THOMPSON 2000, pp. 369-371).

⁹¹ Così RICE 1983, p. 36.

⁹² CANEVA 2010, p. 176.

una carica simbolica elevatissima: l'inquadramento astronomico sancisce la sacralità dell'evento che, seppur manifestazione politica voluta per celebrare verosimilmente una vittoria militare, rivela ancora una volta quel diritto al potere per mezzo divino⁹³. Alla Processione d'apertura segue quella dedicata agli antenati, purtroppo non descritta, ma ciò che deve cogliere la nostra attenzione è la sezione dedicata a Dioniso⁹⁴, il dio ora considerato dinastico della casata lagide⁹⁵. L'intero *bios* del dio si integra perfettamente nella processione del *Philadelphos*: si potrebbe infatti suddividere questa sezione in due segmenti principali. Una prima parte richiama la tradizione tramandata da Pseudo-Apollodoro⁹⁶, in cui Dioniso è la divinità dei culti misterici che crea e dispensa vino⁹⁷. Ad un certo punto il racconto mitografico prende un'altra piega. Sul sesto carro menzionato da Callixeinos sfila Dioniso alto dodici cubiti adagiato su un elefante; seguono fanciulle, Satiri e Sileni in groppa ad asini. Siamo chiaramente di fronte al Dioniso trionfatore sull'India: la figura di Dioniso si completa e assume pienamente le caratteristiche del dio antenato della dinastia lagide, vale a dire il dio che dispensa prosperità e conquistatore sull'Oriente⁹⁸. Una menzione particolare ritengo opportuna per le tantissime specie di animali che sfilano nel corteo⁹⁹: questo zoo itinerante, che confluirà nel giardino

⁹³ Analoghe connotazioni spazio-temporali verranno messe in scena nella *pompé* tenutasi a Dafne nel 166 a.C. (WALBANK 1996, p. 125, con nota 39) sotto Antioco IV, dove, informati da Polibio (XXX 25, 15), sappiamo che sfilarono il simulacro della Notte e del Giorno, di Gea e di Urano (Terra e Cielo), dell'Aurora e del Mezzodì.

⁹⁴ CAVENA 2016.

⁹⁵ Dioniso, assimilabile all'Osiride e/o Serapide egizio (SFAMENI GASPARRO 2003; PFEIFFER 2008b) avrebbe legittimato la regalità dei Tolemei in Egitto (GOYETTE 2010).

⁹⁶ Ps. Apollod. III, 4, 28 – 5, 39.

⁹⁷ DUNAND 1981, p. 19; Caneva 2010, pp. 181-182.

⁹⁸ MÜLLER 2009, pp. 159-160.

⁹⁹ Si veda BURZACCHINI 2017, p. 202, note 434-438 per l'identificazione degli animali.

zoologico allestito vicino al Museo e alla Biblioteca¹⁰⁰, pure si farà messaggero di contenuti propagandistici, segnalando il dominio del mondo attraverso le creature che lo popolano. Nei gruppi successivi Dioniso è presso l'altare di Rea¹⁰¹, insieme alle statue di quest'ultima, di Priapo, di Alessandro e Tolemeo I affiancato da quella di *Areté* e da una personificazione di Corinto¹⁰². Questo gruppo viene seguito da personificazioni di città della Ionia, delle isole e dell'Asia che erano state soggette alla dominazione persiana, ma che adesso l'Egitto tolemaico governava, almeno in parte. Gli animali esotici, i prigionieri, le città conquistate e altre su cui invece vi erano solo aspirazioni di controllo rappresentano senza dubbio alcuno le pretese ecumeniche della dinastia¹⁰³. Dopo un breve cenno alla sottosezione dedicata a Zeus e 'altri dèi', Ateneo riporta quella in onore di Alessandro: qui, una statua del macedone effigiata in oro procede, tra Nike e Atena, su un carro trainato da elefanti. Ancora una volta l'elefante connota i tratti della regalità predisposta dal modello del trionfo indiano di Dioniso¹⁰⁴. Già Tolemeo I *Sotèr* aveva posto enfasi sulla simbologia dell'elefante¹⁰⁵ e nel caso specifico di Alessandro su carro trainato da elefanti una serie di stateri in oro conati tra il 305-300 e il 295 a.C. si riferisce esattamente a questa iconografia¹⁰⁶: al rovescio Alessandro compare, con fulmine di Zeus nella mano destra e scettro nella sinistra, su

¹⁰⁰ HUBBEL 1935. Museo, Biblioteca, osservatorio astronomico e giardino zoologico costituiscono il quadro di un sapere universale (BENGSTON 1985, p. 259).

¹⁰¹ Dove Dioniso trova rifugio quando viene perseguitato da Era (Apollod. *III*, 5, 1).

¹⁰² Con Corinto si allude all'egemonia sulla lega delle città greche (Rice 1983, pp. 10-106) al tempo di Tolemeo I *Sotèr*. Al tempo della processione e quindi di Tolemeo II la città era però sotto al controllo degli Antigonidi.

¹⁰³ Cfr. RICE 1983, pp. 82-99.

¹⁰⁴ STEWART 1993, p. 236; DAHMEN 2007, p. 12.

¹⁰⁵ BUCCINO 2013, pp. 63-66.

¹⁰⁶ LE RIDER-DE CALLATAÏ 2006, fig. 31.

quadriga di elefanti (fig. 1)¹⁰⁷. La *pompé* è organizzata con minuzia di particolari e si snoda secondo regole precise, evocando attraverso i numerosi dispositivi simbolici messaggi ineccepibili, «une pédagogie en action» l'ha definita F. Dunand¹⁰⁸, o ancora «*instrumentum regni*» scrive F. Coarelli¹⁰⁹. A beneficio della popolazione, Tolemeo II *Philadelphos* mette a disposizione la ricchezza sua e del suo regno, una *tryphé* straordinaria¹¹⁰. L'ingente quantità di oro presentato nei costumi, nelle suppellettili e nelle decorazioni esprime l'idea della ricchezza smisurata che i Tolemei avevano acquisito attraverso le campagne militari, di cui le palme della vittoria, le *nikai* e le corone sono un chiaro rimando, insieme ovviamente alle personificazioni delle città sottomesse; i frutti e le cornucopie esprimono l'abbondanza e la prosperità che da queste vittorie derivano¹¹¹. Le vittorie militari si traducono nella pace¹¹² e il benessere che i Tolemei promettono e rendono visibile coincide pienamente con la mitica Età dell'Oro che nella tradizione letteraria, ab origine, Crono aveva garantito e poi Dioniso aveva ristabilito. Politica e religione, mecenatismo culturale e celebrazione religiosa si fondono nella scenografia del potere di Tolemeo II *Philadelphos*, *ktistes* del nuovo tempo aureo tolemaico. La *tryphé* tolemaica declina oltremodo i suoi linguaggi espressivi nella *skené* (figg. 2-3)¹¹³, fatta allestire

¹⁰⁷ SVORONOS 1904, 124.

¹⁰⁸ DUNAND 1981, p. 20.

¹⁰⁹ COARELLI 1990, p. 227.

¹¹⁰ WALBANK 1996, p. 125. Vedi anche TONDRIAU 1948.

¹¹¹ RICE 1983, pp. 202-208.

¹¹² STROOTMAN 2014a, pp. 331-334.

¹¹³ Si seguono qui le proposte ricostruttive di CALANDRA 2009, aggiornate in CALANDRA 2011 con esaustiva bibliografia precedente.

all'interno della cittadella – *Akra* – e destinata ad ospitare il banchetto¹¹⁴ per l'élite confluiva ad Alessandria. Il pubblico invitato all'interno della struttura poteva godere e decifrare il programma figurativo di un eccezionale manifesto propagandistico¹¹⁵: pannelli dipinti, tendaggi, pelli di animali, statue in marmo, aquile d'oro come acroteri, ma soprattutto la presenza di numerose piante sempreverdi, una simbologia vegetale che si connette al simbolismo dionisiaco con la presenza del mirto e dell'alloro, allusione al perpetuo rinnovamento della natura durante l'intero ciclo annuale di cui Dioniso si fa garante¹¹⁶; l'utilizzo dei fiori a ricoprire il pavimento moltiplica visivamente la fertilità che le terre d'Egitto possono assicurare, realizzando quello che viene descritto come 'lo spettacolo d'una sorta di prato di divina bellezza'¹¹⁷. Le opere d'arte che decorano la tenda esprimono la ricchezza e il mecenatismo della corte tolemaica e l'aderenza ai modelli macedoni, attraverso i quadri di Sicione, della cui scuola il pittore Apelle, prediletto di Alessandro, era stato massimo esponente¹¹⁸. È probabilmente questo l'elemento più interessante della *tryphè* espressa all'interno della *skènè*: le produzioni artistiche connotano i Lagidi come collezionisti raffinati e la 'mostra' messa in piedi nella tenda per la durata di un singolo anno risponde al programma politico-religioso piuttosto che ad una volontà meramente estetica, facendo dell'edificio un 'evento' celebrativo della *tryphè* tolemaica¹¹⁹.

¹¹⁴ vedi BÖRKER 1983; BERGQUIST 1990 per un confronto con gli ambienti simposiali greci. In generale sui banchetti regali vedi MURRAY 1990; NIELSEN 1998. Sugli spazi dei banchetti e sul cibo come pretesto di autorappresentazione sociale vedi LIPPOLIS 2017.

¹¹⁵ CALANDRA 2008, p. 47.

¹¹⁶ LAVAGNE 1988, pp. 109-110.

¹¹⁷ Ath. V 196e.

¹¹⁸ CALANDRA 2009, p. 54.

¹¹⁹ CALANDRA 2009, pp. 58-64.

La *tryphé*, che per i Greci di V secolo a.C. rappresentava l'espressione dell'immoralità persiana, diventa nel mondo ellenistico la massima manifestazione dell'Età dell'Oro promessa dal sovrano. Il mutamento ideologico si spiega – non solo, ma soprattutto – attraverso il filtro dell'evergetismo: nel caso dei *Ptolemaia*, una *tryphé* per l'élite nella tenda corrisponde ad una *tryphé* per la popolazione durante la *pompè*. Tutti, anche se in maniera gerarchizzata, sono chiamati a vivere e a godere del benessere assicurato dal *basileus*, così come nella mitica Età dell'Oro tutto il mondo beneficiava di prosperità e benessere. La stessa Alessandria, nuova capitale d'Egitto dal 320 a.C., diventa espressione monumentale della *tryphè* tolemaica, arrivando, con i suoi palazzi, peristili, giardini e padiglioni vari, finanche ad inglobare edifici pubblici come il teatro e lo stadio: siamo in presenza di 'una città dentro la città' che esprime il lustro e la prosperità che la dinastia garantisce al regno¹²⁰. La *tryphè* di Alessandria d'Egitto, centro del potere, si connette indissolubilmente alla fertilità che il Nilo assicura a tutto il regno: i Tolemei beneficiano del fiume 'che scorre oro'¹²¹, come ha da riportare lo stesso Ateneo dopo aver concluso la descrizione della *skènè*. Sono note le numerose rappresentazioni scultoree che riproducono la personificazione del Nilo¹²², disteso mentre regge una cornucopia, tra cui la versione oggi conservata ai Musei Vaticani¹²³ (fig. 4), copia romana del II secolo d.C. di un originale alessandrino, la quale è impreziosita da 16 putti, un numero non casuale dal momento che richiama una pratica attuata nell'Egitto Tolemaico per misurare la piena del Nilo e quindi organizzare le

¹²⁰ GHISELLINI 2012, p. 275. Vedi anche PENSABENE 2007.

¹²¹ Ath. V 203c. Vale a dire il limo che fertilizza la terra.

¹²² ADRIANI 1961, pp. 52-59, nn. 194-203, tavv. 89-96. In generale sulle rappresentazioni delle personificazioni fluviali vedi KLEMENTA 1993.

¹²³ ADRIANI 1961, pp. 52-55, n. 194, tavv. 89-92.

semine nel regno¹²⁴. Il rilevamento della piena veniva effettuato attraverso dei pozzi in opera quadrata installati lungo il fiume, i cd. nilometri. Plinio il Vecchio indica nella sua *Naturalis historia*¹²⁵ che l'*incrementum iustum* per il massimo grado di felicità popolare doveva equivalere proprio a 16 cubiti. C'è da osservare che la 'felicità' che ne deriva non è solo dei contadini, che potevano sfruttare questi dati per l'impiego delle acque, ma anche dei governanti che, come ricorda Strabone¹²⁶, dalla piena del Nilo ricavano grandi guadagni. Interrogando il celebre mosaico nilotico da *Praeneste*¹²⁷ (fig. 5), osservando la porzione sinistra dell'opera, è possibile individuare un nilometro in corrispondenza di un tempio. La località qui rappresentata, così come la lettura delle singole scene, ha condotto i commentatori a diverse interpretazioni¹²⁸. Quello che però mette tutti d'accordo, oltre la cronologia del mosaico, ovvero l'ultimo quarto del II sec. a.C., e la derivazione da una pittura di epoca tolemaica, è l'assoluta centralità del Nilo quale protagonista di tutta la composizione. Dalle terre d'Etiopia il fiume, con un andamento che richiede di essere seguito in senso bustrofedico, arriva a languire diversi territori dell'Egitto tolemaico, fino ad Alessandria¹²⁹. Il fiume è in piena, le acque quasi invadono la terraferma

¹²⁴ VIDAL NAQUET 1967.

¹²⁵ Plin. *HN* V, 58.

¹²⁶ Str. *XVII* 1, 48 (vedi in generale per la descrizione dei nilometri)

¹²⁷ Sull'Aula Absidata del Foro di Praeneste, dove è stato rinvenuto il mosaico, si segnala il recente lavoro di GATTI 2017 con esaustiva bibliografia precedente.

¹²⁸ Tra le diverse letture del mosaico si segnalano i lavori essenziali di COARELLI 1990; MEYBOOM 1995; BURKHALTER 1999. Per una bibliografia più aggiornata vedi ZEVI 2008.

¹²⁹ Diverse le opinioni sull'identificazione di questo luogo come il Grande Porto marittimo di Alessandria (Così COARELLI 1990, pp. 246-247 che riconosce nell'isolotto all'estrema destra il luogo del celebre Faro) oppure un porto lacustre (BURKHALTER 1999, p. 246 porta l'attenzione sul fatto che in epoca tolemaica il Nilo non sfociasse direttamente nel Mediterraneo, bensì nel lago di Maréotis, e da qui si giungesse al mare attraverso un canale).

garantendo così quell'abbondanza e prosperità che caratterizzano l'Età dell'Oro. La rappresentazione nilotica catalizza questi messaggi diventando espediente comunicativo di opulenza e fortuna. Questo linguaggio di comunicazione venne assimilato dai Romani quando i contatti con il mondo ellenistico presero ad intensificarsi, in particolar modo con quell'ambiente tolemaico¹³⁰ che, come si è visto, seppe definire una 'grammatica visuale' dell'immaginario beato. Basta spostarsi da *Praeneste* a Pompei, restando nel medesimo orizzonte cronologico, ed entrare nell'*insula* 12 della *Regio* VI, più precisamente nella celebre Casa del Fauno¹³¹, per imboccare un 'percorso per immagini'¹³² attraverso gli spazi pubblici e di rappresentanza, per giungere di fronte ad un altro mosaico con paesaggio nilotico (fig. 6), qui ad accogliere il visitatore nell'esedra distila. L'opera è parte di un sistema di significati più articolati che si esplicano attraverso l'intero apparato musivo della *domus*¹³³, in cui viene messo in scena un 'nuovo mondo'¹³⁴ ricorrendo a quell'immaginario dionisiaco che si è delineato in precedenza: superate le *fauces* che immettono nell'atrio tuscanico, un mosaico con maschere tragiche inserite in un intreccio composto da vegetazione, tralci e nastri, accoglie l'ospite nella residenza dove, negli ambienti attorno all'atrio, altre rappresentazioni in *opus vermiculatum* riproducono una scena erotica tra un Satiro e una Menade (primo cubicolo a destra); un Dioniso fanciullo intento a bere vino mentre cavalca una tigre (triclinio destro); un mare colmo di pesci e molluschi (triclinio sinistro); un gatto intento a scovare cibo e due colombe che rubano oggetti preziosi (rispettivamente nell'*ala* destra e

¹³⁰ COARELLI 2019.

¹³¹ PESANDO 1996; 2002; ZEVI 2000; FABER 2009.

¹³² PESANDO 1996, pp. 199-215.

¹³³ Zevi 1998; DE CARO 2001.

¹³⁴ MENICHETTI 2020.

nell'*ala* sinistra dell'atrio). I motivi iconografici concorrono a proiettare lo spazio pubblico della *domus* in una dimensione mitica, perfetta citazione visuale di quella *tryphè* dionisiaca sancita dal trionfo indiano. Il percorso si conclude dinanzi all'edra aperta sul primo peristilio, dove la fascia col nostro paesaggio nilotico che richiama – come a *Praeneste* - quel mondo alessandrino prospero ed esotico, cinge il lato sud del mosaico raffigurante la battaglia tra Alessandro e Dario¹³⁵, altra magnifica trasposizione musiva di una pittura ellenistica¹³⁶, posta qui a rappresentare la *condicio sine qua non* del nuovo mondo che l'intero programma figurativo della Casa racconta scenograficamente attraverso i suoi ambienti di rappresentanza; la *domus* diventa così una corte ellenistica, in cui la pratica dell'*otium*, in quel mondo intriso di *maiestas* e *luxuria*¹³⁷, proietta l'ospite in una nuova dimensione di beatitudine che il *dominus* offre ai suoi invitati attraverso una *tryphè* straordinaria, un nuovo modo del vivere sociale, un'esistenza di agio e benessere che ricorda quella degli dèi. L'ostentazione dell'immensa ricchezza indica qui l'adesione ai valori culturali del mondo ellenistico¹³⁸, in particolare quello alessandrino¹³⁹; siamo di fronte alla scenografia di una personalissima Età dell'Oro che il signore della Casa del Fauno utilizza come motivo politico, autocelebrativo, in maniera non dissimile da quanto i sovrani ellenistici erano soliti fare ad altri livelli propagandistici.

¹³⁵ COHEN 1997; MENICETTI 2022.

¹³⁶ HÖLSCHER 1973, pp. 122-179; STEWART 1993, pp. 130-150; MORENO 2000. Più recentemente, THOMAS 2022 fornisce un'interessante analisi sulla possibile committenza di Tolemeo I.

¹³⁷ PESANDO 2003, p. 248.

¹³⁸ MENICETTI 2020, p. 38.

¹³⁹ ZEVI 2000, p. 125.

6. MARCO ANTONIO E CLEOPATRA VII INAUGURANO UNA NUOVA ETÀ DELL'ORO.

Negli oltre due secoli che separano la vita di Tolemeo II *Philadelphos* e quella di Cleopatra VII, la politica dinastica dei Lagidi continuò nel segno di Dioniso, tanto che il padre di Cleopatra VII, Tolemeo XII Aulete, adottò il titolo di 'Nuovo Dioniso'¹⁴⁰. Questo titolo accompagnerà l'intera carriera politica di Marco Antonio in Oriente, già a partire dal 41 a.C. allorché entrando in Efeso il popolo inneggia a lui come 'Dioniso Benefico e Soave'¹⁴¹. Ancora nello stesso anno, durante il primo incontro ufficiale con Cleopatra, Plutarco ci informa che la regina si presenta a Tarso «acconciata come le Afroditi che si vedono nei quadri» e che «fra tutta la gente corse una voce: Afrodite veniva in tripudio a unirsi a Dioniso per il bene dell'Asia»¹⁴². L'anno successivo, ad Atene, Antonio fa coniare cistofori (fig. 7)¹⁴³ che presentano al rovescio una cista mistica sormontata da un Dioniso stante con *kantaros* e tirso tra due serpenti. Nella messa in scena sapientemente orchestrata ad Efeso e a Tarso si possono scorgere in germe le scelte ideologiche che accompagneranno la propaganda dei due sovrani, maturata pienamente tra il 37-36 e il 34 a.C., quando Antonio e Cleopatra cominceranno a presentarsi come una coppia divina: Iside-Afrodite e Osiride-Dioniso. Nel 37 a.C. Antonio pianifica una spedizione contro i Parti.

Il primo passo fu richiamare Cleopatra invitandola a ricongiungersi con lui ad Antiochia, insieme ad altri *reges amici*, per organizzare l'invasione¹⁴⁴.

¹⁴⁰ DAVIES 1997.

¹⁴¹ Plu. *Ant.* 24, 4.

¹⁴² Plu. *Ant.* 26, 2 (traduzione di CARENA 1958).

¹⁴³ RPC I, n. 2202, p. 377, tav. 97.

¹⁴⁴ Plu. *Ant.* 36, 3; C.D. XLIX 32, 1-5.

L'incontro ad Antiochia fu però anche pretesto per delineare un programma propagandistico che ai fini del nostro discorso risuona come una geniale iniziativa nella strategia del consenso. Cleopatra porta con sé i due gemelli che aveva generato nel 40 a.C., poco dopo la partenza di Antonio per l'Italia, riconosciuti da quest'ultimo immediatamente come suoi figli e assegnando loro i nomi di Alessandro Helios e Cleopatra Selene¹⁴⁵: il Sole e la Luna. I nomi accordati ai due fanciulli racchiudono un simbolismo potentissimo e si prestano a molteplici significati. In un articolo uscito nel 1932, W. W. Tarn¹⁴⁶ propose livelli di lettura differenti che qui verranno seguiti, sovrapponibili tra loro a seconda dei significati che tali nomi avrebbero potuto suscitare presso i Greci quanto gli Egizi. In particolare, per quel che riguarda Helios bisogna considerare che il suo culto venne praticato in tutto l'Oriente, una divinità suprema che per gli Egizi era generato da Iside¹⁴⁷. Si è visto come nel suo viaggio a Tarso Cleopatra si presenta come Iside-Afrodite e in quanto tale aveva potuto concepire Helios. Questo tipo di immaginario non è nuovo ai regnanti della dinastia tolemaica: Arsinoe II, la moglie del *Philadelphos*, pure si riconobbe come Iside e suo figlio, Tolemeo III, venne raffigurato, primo tra i Tolemei, su una serie di ottodrammi fatti coniare da Tolemeo IV, con corona radiata al dritto, mentre una cornucopia coronata dai raggi del sole è presentata al rovescio (Fig. 8)¹⁴⁸. La simbologia è chiara e la prosperità (cornucopia) viene accompagnata dal Sole (i raggi). La simbologia solare¹⁴⁹ e quindi

¹⁴⁵ HÖLBL 1994 p. 217; GRENIER 2001, pp. 104-105. Sulla considerazione che ebbero i Romani di questo riconoscimento vedi Plu. *Ant.* 36, 3; C.D. XLIX 32, 4-5.

¹⁴⁶ TARN 1932.

¹⁴⁷ Lo si apprende dal commento di Proclo sul Timeo di Platone (Procl. *in Ti.* I, 30d).

¹⁴⁸ SVORONOS 1904, 1117.

¹⁴⁹ In particolare, sull'iconografia solare vedi BERGMANN 1998.

l'iconografia legata ad Helios-Sol diventa per Marco Antonio lo strumento più potente per veicolare la promessa di una nuova Età dell'Oro. Nel 38 a.C., Antonio aveva fatto coniare una serie di denari con testa radiata di Sol (Fig. 9)¹⁵⁰; prima ancora, nel 42 a.C., un'altra serie recava al dritto il ritratto del triumviro e al rovescio una testa di Helios inserita in un tempio (fig. 10)¹⁵¹. Pare evidente che con questa tipologia iconografica Antonio intenda parlare alla *pars orientis* cercandone appoggio e consenso. Helios rappresentava per gli Egizi fonte di prosperità e di principale attesa dell'Età dell'Oro¹⁵², mentre era, nella mitologia greca, 'illuminatore', ovvero portatore di luce presso gli uomini¹⁵³. W. W. Tarn insiste nel suo lavoro su un altro elemento, vale a dire sul concetto secondo cui il Sole è rappresentato come 'guardiano di giustizia' tanto nella letteratura asiatica quanto in quella ellenistica¹⁵⁴. L'età dell'Oro non si configurerebbe quindi solo ed esclusivamente nella pienezza e nell'abbondanza di cose materiali, quanto anche in un mondo retto da *dike*. Nel III libro degli Oracoli Sibillini giudaici, ai versi 350-380 viene riportata una profezia riferita, nell'interpretazione di W. W. Tarn, a Cleopatra, secondo cui la regina avrebbe condotto una vittoria su Roma alla quale sarebbe seguita l'Età dell'Oro¹⁵⁵. La profezia in questione, tuttavia, va accolta con cautela, considerando la formulazione originaria della stessa di molto anteriore ai fatti presi in esame: riprendendo le argomentazioni di A. Peretti¹⁵⁶ si può

¹⁵⁰ RRC 533/2.

¹⁵¹ RRC 496/1.

¹⁵² GRANT 1972, pp. 171-175

¹⁵³ DOSSI 2000, p. 469.

¹⁵⁴ TARN 1932, p. 148.

¹⁵⁵ La profezia viene datata da W. W. Tarn al 33 a.C. e prefigurerebbe la battaglia che si sarebbe consumata ad Azio nel 31 a.C. (TARN 1932 pp. 135-141).

¹⁵⁶ PERETTI 1943, pp. 317-361.

alzare la cronologia della prima parte dell'oracolo (vv. 350-362), con forte impostazione antiromana e composto fuori dall'ambiente alessandrino – cd. Sibilla eritrea – almeno ai tempi delle guerre mitridatiche, a partire dall'88 a.C. e comunque tra l'età di Silla e Pompeo; successivi rimaneggiamenti con aggiunta di temi messianici, in particolare ai vv. 376-380, modificarono l'oracolo 'pagano', inserito nel corpo giudaico solo dopo la conquista romana dell'Egitto, quando nel 6 d.C. Augusto trasforma il regno di Giudea in provincia romana, sancendo definitivamente l'ostilità antiromana anche in quei territori. Quello che appare certo, comunque, è che questi testi potevano senza alcun dubbio circolare ed essere recuperati, variandone l'impostazione, quando mutamenti politici ne rendevano necessario l'utilizzo per fini propagandistici, così come avvenne durante l'ultima modifica per mano di un sibillista giudeo. Possiamo dunque immaginare che anche Cleopatra VII, come Mitridate VI, possa essersi servita di una precedente profezia per recuperare consenso in vista della guerra contro Roma. Ciò che a noi preme osservare, adesso, è il verso 375, in cui si fa menzione di *Homonoia*, la «saggia concordia» che «dal cielo stellato scenderà sugli uomini [...] la cosa fra tutte più giovevole»¹⁵⁷. La menzione di *Homonoia*, che in Grecia godeva di un verso e proprio culto¹⁵⁸, richiama per W. W. Tarn quella 'concordia politica' tra Oriente e Occidente che Cleopatra era destinata a promuovere¹⁵⁹. Nella descrizione del tempo beato, *Homonoia*

¹⁵⁷ Le citazioni in traduzione italiana sono di PINCHERLE 1922.

¹⁵⁸ Un altare di *Homonoia* è ricordato ad Olimpia da Paus. V 14, 9.

¹⁵⁹ TARN 1932, p. 138. Contrario a questa lettura in chiave politicizzante è PERETTI 1943, p. 356, per il quale la 'saggia concordia' altro non era che la riproposizione di un motivo esiodeo, al pari delle altre virtù menzionate che pure non ammettono sfumature politiche. Eppure, *Homonoia*, come *dike* in *Le opere e i giorni*, si propone nella profezia giudaica come una virtù essenziale che concorre a richiamare l'immagine del tempo beato, lodata, tra l'altro, come 'la cosa fra tutte più giovevole'.

non ha nulla a che fare con i beni materiali, ma completa insieme al concetto di *tryphè* una coppia di principi essenziali per la definizione dell'Età dell'Oro: un tempo di concordia/pace e prosperità.

Chiariti i significati che soggiacciono al nome di Alessandro Helios, per quanto riguarda Cleopatra Selene possiamo dire che il nome sposava perfettamente il programma politico-religioso nella misura in cui Selene-Luna insieme ad Alessandro-Helios avrebbero rappresentato una coppia divina, astrale, figlia di genitori divini¹⁶⁰. A proposito di un aureo coniato da Ottaviano nel 43 a.C. raffigurante il seggio d'oro di Cesare divinizzato con i serpenti del sole e della luna, A. Alföldi scriverà: «The combined symbol of sun and moon were often used as an abbreviated reference to the primeval configuration of the seven planets, when the *saeculum frugiferum* started»¹⁶¹. A mio modo di vedere questo principio viene impersonato dai due fanciulli che Antonio riconosce come figli suoi nel 37 a.C., ponendo così le premesse per inaugurare una nuova Età dell'Oro¹⁶². A coronamento di questo programma, Cleopatra attua per l'occasione una riforma del calendario e nell'inverno del 37-36 a.C. il quindicesimo anno di regno della sovrana diventa l'anno uno: ha così inizio una nuova era¹⁶³. È in questo orizzonte storico che E. La Rocca¹⁶⁴ intende collocare la straordinaria Tazza Farnese oggi conservata al Museo Archeologico Nazionale di Napoli (fig. 11). Oggetto di continue analisi semantiche mai del tutto definitive¹⁶⁵, La

¹⁶⁰ CAPPONI 2021, pp. 97-102.

¹⁶¹ ALFÖLDI 1977, p. 27.

¹⁶² Cfr. TRAINA 2023, pp. 117-131.

¹⁶³ CAPPONI 2021, p. 100.

¹⁶⁴ LA ROCCA 1984.

¹⁶⁵ Oltre al citato lavoro di E. La Rocca, le interpretazioni attorno alla *phiale* sono numerose. Per alcune importanti letture precedenti vedi FURTWÄNGLER 1900; CHARBONNEAUX 1958;

Rocca vi riconosce, non prima di un'attenta dissertazione iconografica, nella figura in basso distesa sulla sfinge proprio l'ultima regina della dinastia lagide, qui assimilata ad Iside-Demetra; la possibilità che si tratti proprio di Cleopatra VII risiederebbe nel fatto che la sovrana fu l'unica – a parte Berenice II, ma solo durante il periodo di reggenza cirenaica – tra le regine tolemaiche ad essere rappresentata con la benda isiaca e capo scoperto¹⁶⁶. In piedi, dietro di lei, la figura di Trittolemo, incaricato da Demetra alla distribuzione del grano presso gli uomini¹⁶⁷, regge il timone dell'aratro e rivolge lo sguardo ai benefici venti Etesî che si librano in alto. Alla destra di Iside-Demetra due figure femminili reggono una la *phiale*, l'altra la cornucopia. Nell'interpretazione di La Rocca, le due rappresenterebbero Aroura ed Herse, con i due attributi che spesso sono collegati e destinati a quelle rappresentazioni di concetti astratti quali la fortuna, l'abbondanza e la fertilità, ma che vengono qui scissi tra le due personificazioni, figure interscambiabili di uno stesso concetto, vale a dire quella prosperità che si connette all'azione benefica di Iside-Demetra, rispetto alla quale si pongono alla destra in qualità di ancelle¹⁶⁸. Sulla sinistra, invece, la figura probabilmente più emblematica, identificata da La Rocca come Plutone¹⁶⁹, non escludendo che possa trattarsi di quell'Aion *Plutonios*¹⁷⁰ - *Saeculum Frugiferum* in latino¹⁷¹ – che Alföldi ci dice essere il «*poikilomorphos god, ruler*

BASTET 1962; MERKELBACH 1973; THOMPSON 1978. Per successivi e più recenti lavori vedi DWYER 1992; POLLINI 1992; SCHMIDT 2008; VOLLMER 2012; STRANO 2016.

¹⁶⁶ LA ROCCA 1984, pp. 13-64 (per una sintesi delle motivazioni che conducono all'interpretazione Iside-Cleopatra VII vedi in particolare p. 64).

¹⁶⁷ LA ROCCA 1984, pp. 65-85.

¹⁶⁸ LA ROCCA 1984, pp. 87-89.

¹⁶⁹ LA ROCCA 1984, p. 9-10

¹⁷⁰ LA ROCCA 1984, p. 9, nota 37.

¹⁷¹ ALFÖLDI 1977, pp. 3-4, con bibliografia.

of the universe, who introduces the rebirth of the word»¹⁷² e quindi «after the completion of a cycle of world-years the revival of the Golden Age»¹⁷³. Se l'interpretazione di E. La Rocca coglie nel segno, la Tazza Farnese rappresenterebbe l'avvento dell'Età dell'Oro di Cleopatra, qui rappresentata nelle vesti di Iside-Demetra ed al cospetto di Plutone-*Frugifer*, dispensatore di ricchezze.

Un'altra circostanza di grande rilievo ha luogo ad Alessandria d'Egitto nel 34 a.C.¹⁷⁴, quando Antonio entra in città in trionfo per celebrare la vittoria in Armenia, presentandosi ancora una volta come *Neos Dionysos*¹⁷⁵, il dio vittorioso, adottando un sistema cerimoniale che richiama l'*adventus-apantesis* del sovrano ellenistico. La *pompè* di Tolemeo II *Philadelphos* ci ha mostrato le potenzialità comunicative e propagandistiche di tali modelli celebrativi e probabilmente la revisione di questa specifica manifestazione non è da escludere, soprattutto in relazione alla seconda parte dell'evento imbastito nel ginnasio della città. Qui, viene allestita una seconda cerimonia, nota come 'donazioni di Alessandria': per l'occasione Cleopatra indossa il manto sacro di Iside e viene proclamata "Regina dei re". La titolatura rimarca il dominio non solo sui regni appartenuti ai Tolemei, ma anche ai Seleucidi; 'nuova Iside' rafforza questo principio di universalità, se si tiene conto che l'Iside ellenistica era la suprema regina celeste¹⁷⁶. In estrema sintesi possiamo osservare come in Oriente Antonio rivendichi

¹⁷² ALFÖLDI 1977, p. 8

¹⁷³ ALFÖLDI 1977, p. 9

¹⁷⁴ A descrivere l'evento sono Cassio Dione (*XLIX* 40, 2-3 per l'ingresso in città; *XLIX* 40, 2-41, 4) e Plutarco (*Ant.* 54 per la cerimonia cd. "donazioni di Alessandria"). vedi i contributi di SCHRAPEL 1996; STROOTMAN 2010.

¹⁷⁵ Vell. Pat. *II* 82, 4.

¹⁷⁶ STROOTMAN 2010, p. 151. Sulla figura di Iside ellenistica vedi VERSNEL 1998, pp. 39-95.

a più riprese il suo ruolo di 'Nuovo Dioniso'¹⁷⁷, una strategia politica¹⁷⁸ che ci parla di scelte mirate ad assicurarsi un ruolo di primo piano nel sistema di valori politico-religiosi del mondo ellenistico¹⁷⁹ e in linea con la volontà di dare avvio ad una nuova Età dell'Oro. Una volontà propagandistica che F. Ghedini¹⁸⁰ individua per altra via nella rappresentazione della Patera di Aquileia (fig. 12) dove, comprovata la derivazione da un modello iconografico sviluppatosi al tempo di Tolemeo III, all'interno di un articolato programma figurativo in cui verrebbero fatti convergere elementi della tradizione mitica eleusina e alessandrina, la figura stante al centro verrebbe identificata quale Marco Antonio «che propone se stesso come Apis/Epafo/Trittolemo/Dioniso, cioè come eroe *ktistes*, estensore del dono dell'agricoltura e fondatore di dinastie»¹⁸¹. Una proposta di lettura che guida la studiosa a datare la commissione della Patera proprio al 34 a.C., in concomitanza con la cerimonia di Alessandria e quindi nello stesso orizzonte cronologico e culturale della Tazza Farnese.

7. SATURNO E APOLLO: RISEMANTIZZAZIONE DEL MITO NELLA ROMA AUGUSTEA.

Gli eccessi orientali che Marco Antonio aveva preso ad incarnare furono gli elementi che offrirono pretesto ad Ottaviano per avviare la sua propaganda contro il triumviro. C'è da osservare, però, che il recupero di un complesso sistema celebrativo e propagandistico di stampo ellenistico

¹⁷⁷ Plu. *Ant.* 60, 4-5. LAURE-GALLAND 2009, pp. 24-28.

¹⁷⁸ Sulla politica dionisiaca di Marco Antonio in oriente vedi MARASCO 1987, pp. 25-30; 41-42; 87-88.

¹⁷⁹ TRAINA 2023, pp. 189-199.

¹⁸⁰ GHEDINI 1986 (vedi bibliografia precedente per altre proposte di identificazione e datazione).

¹⁸¹ GHEDINI 1986 p. 38.

riuscì funzionale allo stesso Ottaviano per definire il suo ruolo di salvatore e traghettatore ad un nuovo tempo di pace. Il compito, arduo e necessario, fu quello di 'vestire' con nuovi significati quel sistema culturale per renderlo attuabile nello scenario politico-religioso romano. Per comprendere quel geniale percorso politico che portò Augusto ad inaugurare i *Ludi Saeculares* nel 17 a.C., e con essi una nuova Età dell'Oro¹⁸², è opportuno osservare alcuni punti salienti della propaganda augustea¹⁸³, pur non potendo qui entrare nei meriti più specifici delle varie questioni. Il primo aspetto ha a che fare con l'affermazione di due elementi iconografici fondamentali: *sidus Iulium* e Capricorno. Il *sidus Iulium*, la stella apparsa nel cielo durante i *Ludi Victoriae* organizzati in onore di Cesare tra luglio e settembre del 44 a.C., viene fin da subito identificato come il segno dell'ascensione di Cesare al cielo¹⁸⁴, ma anche, come Plinio ricorda¹⁸⁵, riconosciuta da Ottaviano come un segno positivo in grado di preannunciare la sua nascita e una nuova era prospera¹⁸⁶, divenendo così il primo elemento in grado di esprimere l'aspettativa di una nuova Età dell'Oro¹⁸⁷. Quanto al Capricorno, il segno zodiacale verrà scelto da Ottaviano come simbolo della propria fortuna¹⁸⁸: nell'iconografia¹⁸⁹ il Capricorno viene accompagnato dai simboli di Fortuna, vale a dire il globo,

¹⁸² JOHNSTON 1980, p. 78-79; PUTNAM 1986, p. 16; ZANKER 2006, pp. 180-184. Non è dello stesso avviso BARKER 1996.

¹⁸³ REINHOLD 1978; ZANKER 2006; BAGLIONI 2016.

¹⁸⁴ ASPARICIO RESCO 2011; PANDEY 2013 con bibliografia precedente.

¹⁸⁵ Plin. *N.H.* II, 93.

¹⁸⁶ WILLIAMS 2003.

¹⁸⁷ L'aruspice etrusco Vulcanius annuncia in assemblea che la cometa segnava la fine del nono *saeculum* e l'inizio del decimo (Serv. *Ecl.* IX, 46).

¹⁸⁸ ABRY 1988; DWYER 1973; BARTON 1995; LEWIS 2008; JELLONEK 2017; LA ROCCA 2017.

¹⁸⁹ HÖLSCHER 1965.

la cornucopia e il timone (fig. 13)¹⁹⁰. Se Fortuna garantisce la buona sorte con gli attributi che gli sono tipici, ora questi ultimi vengono presi in prestito dal Capricorno che, identificato con Augusto, si fa garante della *felicitas*. Il concepimento di Augusto, avvenuto intorno al 23 dicembre del 64 a.C., richiama ulteriori questioni dirimenti. Ci troviamo durante il solstizio d'inverno e quindi in una data che presenta la congiunzione di Sole, Luna e Mercurio in Capricorno¹⁹¹. Il Sole emerge come un elemento centrale in questo sistema, poiché è proprio a partire dal solstizio d'inverno che riprende il suo ciclo annuale e, ancora più importante, era cominciato quel sincretismo tra Helios-Sol e Apollo¹⁹² che svolgerà una funzione determinante nell'aspettativa di una nuova Età dell'Oro¹⁹³. Questo dato acquista maggiore rilevanza dal momento che alla nascita di Sol intorno al 25 dicembre coincide un'altra festività celebrata a Roma fin dal 217 a.C., i *Saturnalia*¹⁹⁴. Alla rigenerazione del Sole si lega quindi quella della terra, e in questo complesso sistema ideologico il ruolo di Saturno costituirà un altro aspetto essenziale¹⁹⁵. Nella concezione virgiliana¹⁹⁶ Saturno aveva raggiunto il Lazio dopo essere stato deposto da Giove¹⁹⁷. In Italia il dio insegna la coltivazione della terra e fornisce le prime leggi¹⁹⁸ stabilendo un'Età dell'Oro¹⁹⁹, tanto che nell'undicesimo libro dell'*Eneide* Diomede

¹⁹⁰ RIC I² 126.

¹⁹¹ LA ROCCA 2017, p. 115 con bibliografia.

¹⁹² GALINSKY 2017. In GALINSKY 1967 si giunge alla conclusione che col *Carmen Saeculare* il sincretismo tra Sol e Apollo giungerà pienamente a termine. Per alcune considerazioni sul sincretismo avvenuto già in ambiente greco vedi BILIĆ 2012.

¹⁹³ DEONNA 1921.

¹⁹⁴ MAGINI 2010; DOLANSKY 2011; SOLANO 2012;

¹⁹⁵ GUASTELLA 1992; VERSNEL 1993.

¹⁹⁶ JOHNSTON 1977.

¹⁹⁷ Verg. *Aen.* VIII, 319-325.

¹⁹⁸ DOSSI 2000, p. 1257.

¹⁹⁹ Così JOHNSTON 1980.

saluta i latini come come «*fortunatae gentes, Saturnia regna*»²⁰⁰. L'Italia è chiamata «*Saturnia tellus*»²⁰¹ e in quest'ottica Saturno viene presentato come un dio-re che aveva portato l'Età dell'Oro nel Lazio. Ancora, nelle *Georgiche* si dice che Saturno, con la sua Età dell'Oro, aveva portato in terra un tempo di pace senza guerra²⁰². Gli sviluppi politici e culturali della tarda repubblica possono aiutare a comprendere come Dioniso, ormai troppo vicino all'ambiente alessandrino, dio dinastico dei Tolemei e favorevole a Marco Antonio, venga svalutato a favore di un altro 'patrono' dell'Età dell'Oro²⁰³.

Se l'Età dell'Oro si definisce a Roma come un ritorno al regno di Saturno, tuttavia, Virgilio pone, nella celebre IV Ecloga²⁰⁴ del 40 a.C., questo regno sotto il dominio di Apollo. Nell'*Eneide* Anchise profetizza che Augusto rifonderà gli *aurea saecula* nella stessa terra sulla quale aveva regnato Saturno²⁰⁵. Apollo-Sol patrocinerà questo nuovo *saeculum*, accordando ad Augusto il suo favore, la sua *felicitas*.

Nel 17 a.C. vengono inaugurati i *Ludi Saeculares*, una celebrazione religiosa che assume in questo contesto un fortissimo significato politico-simbolico, segnando l'inizio di un nuovo *saeculum*²⁰⁶. Per la cerimonia Orazio scriverà l'inno ufficiale, il *Carmen saeculare*, il quale si apre e chiude

²⁰⁰ Verg. *Aen.* XI, 252.

²⁰¹ Verg. *Georg.* II, 173

²⁰² Verg. *Georg.* II, 538-340.

²⁰³ BRISSON 1988.

²⁰⁴ Verg. *Ecl.* IV, 4-10. Servio (*Ecl.* IV, 4) commenterà questo passo spiegando che la Sibilla Cumana divide le età secondo i metalli, assegnando ad ognuna di esse un dominatore, e che l'ultima sarà regnata dal Sole, ovvero Apollo.

²⁰⁵ Verg. *Aen.* VI, 792-794. L'*Eneide* viene letta come uno sforzo di legittimazione dell'*auctoritas* e del potere divino di Augusto da GREBE 2004. Vedi anche GRIFFIN 2005.

²⁰⁶ Sul significato di "*saeculum*" vedi ANGELI BERTINI 1988. In generale sui *Ludi* vedi BRIND'AMOUR 1978; PAVIS D'ESCURAC 1993; COARELLI 1993; RUSSO 2008. Per le implicazioni etrusche della cerimonia vedi HALL 1986; BRIQUEL 2001; MARTÍNEZ-PINNA 2001; CAPDEVILLE 2016. Sui prodigi che anticipano l'inaugurazione dei *Ludi Saeculares* del 17 a.C. vedi SATTERFIELD 2016.

con l'invocazione a Febo Apollo e Diana, i soprintendenti del *novum saeculum*. Le divinità compaiono sulla corazza della celebre statua di Augusto da Prima Porta (fig. 14) rinvenuta nella *Villa Liviae ad Gallinas Albas*²⁰⁷. Stando alla lettura proposta di M. Cadario²⁰⁸, l'intera rappresentazione ruoterebbe attorno al recupero dei *Parthica signa*, preludio all'*Aurea Aetas* di Augusto²⁰⁹. Al centro verrebbe quindi rappresentata la consegna degli stendardi, tra due personificazioni della Gallia e della Hispania come allusione geografica ai domini di Roma. La scena centrale, inoltre, si svolge sotto una cornice astrale che vede Sol e Luna delineare i tempi e lo spazio di *Caelus velificans*, in altre parole se la Gallia e l'Hispania definiscono una 'geografia terrena', la riconsegna dei *Particha signa* s'inquadra in una cornice cosmica secondo un principio già osservato che sancisce la sacralità del tempo di Augusto. A chiudere questo manifesto propagandistico, in basso, troviamo una figura femminile con cornucopia che può essere identificata con *Tellus-Terra Mater*, un chiarissimo riferimento all'abbondanza e alla prosperità che alla definitiva vittoria di Augusto può seguire. Il pensiero corre al pannello con rappresentazione di *Tellus* dell'*Ara Pacis* (fig. 15), medesima raffigurazione dell'abbondanza e della ricchezza dell'Età dell'Oro di Augusto, incarnazione di valori allusivi all'azione benefica che le *Aurae velificantes* affiancate ad essa concorrono a stabilire, per concessione di quella *virtus* ristabilita dalle armi romane che

²⁰⁷ Per la Villa come simbolo di età dell'Oro vedi KLYNNE 2005. Per la Villa in relazione alla statua vedi REEDER 1997.

²⁰⁸ CADARIO 2018 per comprendere in toto prospettive che qui si richiamano solo in parte.

²⁰⁹ Altre letture relative all'Età dell'Oro vengono proposte in REEDER 1997, pp. 109-112; GALINSKY 1996, pp. 155-164 con SATTERFIELD 2016 p. 341. Altri lavori sulla statua: GROSS 1959; SIMON 1959; 1991; POLLINI 1995; BUXTON 2012; SQUIRE 2013.

la dea Roma sul pannello speculare richiama²¹⁰. L'*Ara Pacis* diventerà così rappresentazione stabile dell'Età dell'Oro²¹¹ coincidente col tempo della *Pax Augusta*²¹². I significati allusivi al nuovo corso beato inaugurato grazie alle vittorie militari possono essere letti e confermati all'interno di un sistema monumentale realizzato in Campo Marzio²¹³ che vede l'*Ara Pacis* dialogare con l'*Horologium*, l'obelisco portato a Roma da *Heliopolis*, sul quale l'iscrizione fattavi incidere²¹⁴ celebra la conquista dell'Egitto (AEGYPTO IN POTESTATEM / POPVLI ROMANI REDACTA) e segnala lo gnomone quale dono al dio Sol (SOLI DONVM DEDIT). I riferimenti al simbolismo solare, certificati da un lato dalla stessa funzione dell'obelisco come meridiana o orologio solare²¹⁵, dall'altro da tutti quegli elementi apposti a supplemento che con chiarezza fanno riferimento a Sol²¹⁶, attestano il recupero di quel sistema di valori e significati legati a Helios-Sol, ormai liberati e riscattati dalle connessioni col mondo alessandrino e da Marco Antonio e messi in relazione ad Apollo, la divinità tutelare dell'Età dell'Oro di Augusto, fissati in una scenografia del potere che rende visibile, tangibile e *aeternitas* la pace e la prosperità garantita dal *Divi filius*.

²¹⁰ ZANKER 2006, pp. 184-192.

²¹¹ CASTRIOTA 1995; POLLINI 2012; SAURON 2018.

²¹² MENICHETTI 2021b. Per la relazione tra *Ara Pacis* e *Pax Augusta* vedi anche WEINSTOCK 1960; SIMON 2010.

²¹³ Sul contesto del Campo Marzio in cui si inseriscono, in relazione tra loro, Mausoleo, Pantheon, *Ara Pacis* e *Horologium*, vedi almeno i più recenti ALBERS 2013; HÄUBER 2017.

²¹⁴ CIL VI 702.

²¹⁵ Per la proiezione dell'ombra in relazione all'*Ara Pacis* e, più in generale, per la funzione dell'*Horologium* vedi HASELBERG 2014 e FRISCHER 2017 con bibliografia precedente.

²¹⁶ Oltre all'incontrovertibile iscrizione, lo *scarabeus* sul *pyramidion*, i dischi solari apposti sulle quattro facce dell'obelisco e il Faraone-Sfinge in adorazione al dio Sol.

8. CONCLUSIONI.

Le questioni analizzate in questo lavoro permettono di avanzare alcune considerazioni. L'Età dell'Oro, come si è visto, equivale ad uno *status quo* di pace, abbondanza e prosperità e il raggiungimento di tale condizione deve passare necessariamente per una serie di operazioni che dettano le coordinate per quello che potremmo definire il 'piano d'azione' del sovrano ellenistico: vittoria militare, conquista dell'*Oikoumene* e affermazione di una dinastia teocratica costituiscono le basi di un potere stabile. La pace raggiunta attraverso le campagne militari viene celebrata ed esibita attraverso la messa a punto di sistemi cerimoniali dalla fortissime valenze simboliche come l'*adventus-apantesis* del sovrano che annuncia, attraverso una *parusia* divina, l'avvento di una nuova Età dell'Oro. Come emerso dall'analisi di varie fonti iconografiche, il motivo viene trasmesso oltremodo attraverso un vasto repertorio di immagini che concorrono a definire un 'paesaggio dell'Età dell'Oro'. Aprire il campo d'indagine a queste fonti aiuterebbe senz'altro a delineare un quadro ancora più ricco che, indagato attraverso la sola tradizione letteraria, risulterebbe altrimenti assai limitato. Il mito, che offre un messaggio di speranza, diventa presto funzionale a promuovere le aspettative escatologiche di tempi felici, svolgendo una funzione preminente nell'ideologia e nella propaganda delle dinastie ellenistiche e poi a Roma. Le vicende del mondo ellenistico che sono state osservate sono particolarmente interessanti per comprendere lo sviluppo di una 'grammatica del comportamento' che verrà seguita dagli *imperatores* della tarda repubblica romana e poi dai *principes*. Lungi dal voler banalizzare questioni che richiedono massima attenzione caso per caso, poiché molteplici sono le declinazioni della propaganda e dei relativi

sistemi culturali, a seconda delle coordinate geografiche, cronologiche e culturali, credo sia indispensabile determinare la nascita di un modello che viene strutturandosi nel mondo ellenistico e che le varie realtà contribuiranno ad alimentare. Gli esempi di Marco Antonio e Augusto evidenziano in questo senso un aspetto fondamentale. Marco Antonio si muove in un contesto in cui quel sistema di valori non doveva essere sconvolto, quanto recuperato e ripresentato con nuova forza. Augusto, invece, dovrà piegare quel sistema agli assetti istituzionali, politici e religiosi di Roma, a riprova che il contesto in cui si trovano ad operare queste figure può condizionare le modalità comunicative. Un aspetto, però, emerge chiaramente: se le modalità differiscono, gli esiti sono analoghi.

Stando agli sviluppi di questo lavoro, il *Saeculum Augustum* si pone come l'esito di un processo culturale che ha origine nel mondo ellenistico, ma da un altro punto di vista deve risultare essenzialmente una tappa di un percorso in continua evoluzione. Ulteriori sviluppi interesseranno le future generazioni dei giulio-claudi, allorché il mito continuerà ad essere utilizzato come efficace strumento di propaganda, in particolar modo da Nerone che «a l'exemple d'Auguste, chercha, lui aussi, à faire de l'aurea aetas l'emblème d'un renouveau politique et idéologique»²¹⁷. Ma se in qualche modo i riferimenti all'apollinismo solare resisteranno²¹⁸, l'Età dell'Oro di Nerone, che Seneca celebrerà come il *Saeculum Felix*²¹⁹, si esprimerà straordinariamente nell'architettura e nell'arredo della *Domus Aurea*²²⁰, un paradiso terrestre, uno spazio permanente dedicato al 'tempo delle

²¹⁷ FABRE SERRIS 1999.

²¹⁸ CHAMPLIN 2005, pp. 145-186.

²¹⁹ Sen. *Clem.* 2, 1, 3-4.

²²⁰ PERRIN 1982; 1987.

origini²²¹, dove gli sviluppi radicali dell'immaginario dionisiaco²²² saranno condizionati, ancora una volta, da un crescente interesse per l'Egitto tolemaico. Il motivo dell'Età dell'Oro si pone quindi come finalità di un complesso sistema di significati che chiarisce in maniera inequivocabile quanto la cultura ellenistica abbia influito sulla costruzione del potere a Roma, fornendo uno strumento essenziale per la propaganda dei *principes*.

BIBLIOGRAFIA:

ABD EL-RASIQ 1984: M. Abd El-Rasiq, *Die Darstellungen und Texte des Sanktuars Alexanders des Grossen im Tempel von Luxor*, von Zabern, Mainz 1984.

ABRY 1988: J. H. Abry, *Auguste, la Balance et le Capricorne*, in «REL» 66, 1988, pp. 103-121.

ADRIANI 1961: A. Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto Greco-Romano, serie A-II*, Fondazione "Ignazio Mormino" del Banco di Sicilia, Palermo 1961.

ALBERS 2013: J. Albers, *Campus Martius. Die urbane Entwicklung des Marsfeldes von der Republik bis zur mittleren Kaiserzeit*, L. Reichert, Wiesbaden 2013.

ALFÖLDI 1956: A. Alföldi, *The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of Roman Republic*, in R. A. G. Carson-C. H. V. Sutherland (edd.), *Essays in Roman Coinage Presented to Harold Mattingly*, Oxford 1956, pp. 63-95.

ALFÖLDI 1971: A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna. L'attente du roi-sauveur à Rome*, in «RN» 13, 1971, pp. 76-89.

ALFÖLDI 1972: A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna III. Juppiter-Apollo und Veiovis*, in «Chiron» 2, 1972, pp. 215-230.

²²¹ FABRE SERRIS 1999, p. 196.

²²² WYLER 2012.

ALFÖLDI 1973: A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna II. An Iconographic Pattern Heraldizing the Return of the Golden Age in or around 139 BC*, in «Chiron» 3, 1973, pp. 131-142.

ALFÖLDI 1975: A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna IV. Apollo und die Sibylle in der Epoche der Bürgerkriege*, in «Chiron» 5, 1975, pp. 165-192.

ALFÖLDI 1976: A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna V. Zum Gottesgnadentum des Sulla*, in «Chiron» 4, 1974, pp. 207-241.

ALFÖLDI 1977: A. Alföldi, *From the Aion Plutonium of the Ptolemies to the Saeculum Frugiferum of the Roman Emperors. (Redeunt Saturnia regna VI)*, in H. Kinzl (ed.), *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory. Studies Presented to Fritz Schachermeyer on the occasion of his Eightieth Birthday*, W. de Gruyter, Berlin 1977, pp. 1-30.

ALFÖLDI 1979a: A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna VII. Frugifer - Triptolemos im ptolemäisch-römischen Herrscherkult*, in «Chiron» 9, 1979, pp. 553-606.

ALFÖLDI 1979b: A. Alföldi, *Aion in Mérida und Aphrodisias. Redeunt Saturnia regna VIII*, in *Madridrer Beiträge* 6, Reichert, Madrid 1979.

ALFÖLDI 1997: A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna*, E. Alföldi-Rosenbaum et alii (edd.), R. Habelt, Bonn 1997.

ALONSO TRONCOSO 2013: V. Alonso Troncoso, *The Diadochi and the Zoology of Kingship: the Elephants*, in V. Alonso Troncoso-E. M. Manson (edd.), *After Alexander: The Time of The Diadochi (323-281 BC)*, Oxbow Books, Oxford-Oakville (CT) 2013, pp. 254-270.

ANSON 2013: E. M. Anson, *Alexander the Great: Themes and Issues*, Bloomsbury, London-New York.

ANSON 2022: E. M. Anson, *Religion and Alexander the Great*, in «Karanos» 5, 2022, pp. 51-74.

ARRIGHETTI 1975: G. Arrighetti (ed.), *Esiodo. Letture critiche*, Mursia, Milano 1975.

ASPARICIO RESCO 2011: P. Asparicio Resco, *Los primeros pasos de la propaganda política de Augusto: Julio César, Venus Genetrix y el Sidus Iulium*, in G. Bravo-R. González Salierno (edd.), *Propaganda y persuasión en el mundo romano. Actas del VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos, celebrado en Madrid los días 1 y 2 de diciembre de 2010*, Signifer Libros, Madrid-Salamanca 2011, pp. 459-472.

AUSTIN 1986: M. M. Austin, *Hellenistic King, War, and the Economy*, in «CQ» 36, 2, 1986, pp. 450-466.

AYMARD 1948: A. Aymard, *Le protocol royal grec et son évolution*, in «REA» 50, 1948, pp. 232-263.

BAGLIONI 2016: I. Baglioni (ed.), *Saeculum aureum. Tradizione e innovazione nella religione romana di epoca augustea. I-II*, Quasar, Roma 2016.

BALLABRIGA 1998: A. Ballabriga, *L'invention du mythe des races en Grèce archaïque*, in «RHR» 215, 3, 1998, pp. 307-339.

BARBANTANI 2007: S. Barbantani, *The glory of the spear. A powerful symbol in hellenistic poetry and art. The case of Neptolemus "OF Tlos" (and other ptolemaic epigrams)*, in «SCO» 53, 2007, pp. 67-138.

BARKER 1996: D. Barker, *'The Golden Age Is Proclaimed'? The Carmen Saeculare and the Renascence of the Golden Race*, in «CQ» 46, 2, 1966, pp. 434-446.

BARTON 1995: T. S. Barton, *Augustus and the Capricorn: astrological polyvalency and imperial rhetoric*, in «JRS» 85, 1995, pp. 33-51.

BASTET 1962: F. L. Bastet, *Untersuchungen zur Datierung und Bedeutung der Tazza Farnese*, in «BABesch» 37, 1962, pp. 1-24.

BENGSTON 1985: H. Bengston, *Storia greca. II. La Grecia ellenistica e romana*, Il Mulino, Bologna 1985.

BERGMANN 1998: M. Bergmann, *Die Strahlen der Herrscher: theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, von Zabern, Mainz 1998.

BERGQUIST 1990: B. Bergquist, *Sympotic Space: A Functional Aspect of Greek Dining-Rooms*, in Murray 1990, pp. 37-65.

BILIĆ 2012: T. Bilić, *Apollo, Helios, and the Solstices in the Athenian, Delphian, and Delian Calendars*, in «Numen» 59, 5-6, 2012, pp. 509-532.

BLADRY 1952: H. C. Baldry, *Who invented the golden age?*, in «CQ» 2, 1952, pp. 83- 92.

BLADRY 1956: H. C. Baldry, *Hesiod's Five Ages*, in «JHI» 17, 4, 1956, pp. 553-554.

BLAIS-JUDET DE LA COMBE-ROUSSEAU 1996: F. Blaise-P. Judet De La Combe-P Rousseau (edd.) 1996, *Le métier du mythe. Lecture d'Hésiode*, Presses universitaires du Septentrion, Lille 1996.

BOFFO 1998: L. Boffo, *Regni ellenistici: la guerra e il potere*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società*, 2.III, Einaudi, Torino 1998, pp. 81-106.

BÖRKER 1983: C. Börker, *Festbankett und griechische Architektur*, Universitätsverlag, Konstanz 1983.

BOSWORTH 1977: A. B. Bosworth, *Alexander and Ammon*, in S. Fritz-K. Konrad (edd.), *Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory. Studies presented to F. Schachermeyr on the occasion of his eightieth birthday*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1977, pp. 51-75.

BOSWORTH 1996: A. B. Bosworth, *Alexander, Euripides, and Dionisos. The motivation for apotheosis*, in R. W. Wallace-E. M. Harris (edd.), *Transitions to empire. Essays in Greco-Roman history, 360-146 B.C. in honor of E. Badian*, University of Oklahoma Press, Norman 1996, pp. 140-166.

BRIND'AMOUR 1978: P. Brind'Amour, *L'origine des jeux Séculaires*, in «ANRW» 2.16.3, 1978, pp. 1334-1417.

BRIQUEL 2001: D. Briquel, *Millenarismo e secoli etruschi*, in «Minerva» 15, 2001, pp. 263-278.

BRISSON 1988: J. P. Brisson, *Roma e l'età dell'oro: Dioniso o Saturno?*, in «MEFRA» 100, 1988, pp. 917- 982.

BRUMBAUGH 2019: M. Brumbaugh, *The New Politics of Olympos. Kingship in Kallimachos' Hymns*, Oxford University Press, Oxford-New York 2019.

BUCCINO 2013: L. Buccino, *Dioniso trionfatore. Percorsi e interpretazione del mito del trionfo indiano nelle fonti e nell'iconografia antica*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 2013.

BUGH 2006: G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2006.

BURKERT 1992: W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1992.

BURKHALTER 1999: F. Burkhalter, *La mosaïque de Palestrina et les pharaonica d'Alexandrie. Réflexions sur deux études de P.G.P. Meyboom, The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy (1995) et F. Coarelli, «La pompé di Tolomeo Filadelfo e il mosaico nilotico di Palestrina», Ktèma 15 (1990), in «Topoi» 9, 1, 1999, pp. 229-260.*

BURZACCHINI 2017: G. Burzacchini (ed.), *Ateneo di Naucrati. Deipnosofisti (Dotti a banchetto)*, Pàtron, Bologna 2017.

BUXTON 2012: R. Buxton, *A new reading of the Prima Porta Augustus. The return of the eagle of Legio V Alaudae*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History 16*, Latomus, Bruxelles 2012, pp. 277-306.

CADARIO 2018: M. Cadario, *Il prospero reditus del Princeps. Osservazioni sul programma decorativo dell'Augusto di Prima Porta*, in «Eidola» 15, 2018, pp. 9-16.

CALANDRA 2008: E. Calandra, *L'occasione e l'eterno: la tenda di Tolomeo Filadelfo nei Palazzi di Alessandria. I. Materiali per la ricostruzione*, in «LANX» 1, 2008, pp. 26-74.

CALANDRA 2009: E. Calandra, *L'occasione e l'eterno: la tenda di Tolomeo Filadelfo nei Palazzi di Alessandria. II. Una proposta di ricostruzione*, in «LANX» 2, 2009, pp. 1-77.

CALANDRA 2011: E. Calandra, *The ephemeral and the eternal. The pavilion of Ptolemy Philadelphos in the court of Alexandria*, SAIA, Athenai 2011.

CALANDRA 2014: E. Calandra, *Culti divini e culti regali tra Alessandro e I Tolomei*, in L. Abbondanza et alii (edd.), *Apoteosi. Da uomini a dèi: il Mausoleo di Adriano*, Palombi, Roma 2014, pp. 69-78.

CANEVA 2010: S. G. Caneva, *Linguaggi della festa e linguaggi del potere ad Alessandria, nella Grande Processione di Tolomeo Filadelfo*, in E. Bona-M. Curnis (edd.), *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 173-189.

CANEVA 2014: S. G. Caneva, *Paradoxon! Perception de la puissance divine et du pouvoir royal dans l'Alexandrie des Ptolémées*, in S. G. Caneva-S. Paul (edd.), *Des hommes aux dieux, processus d'héroïsation et de divination dans la Méditerranée hellénistique*, in *Mythos* 8, 2016, pp. 55-75.

CANEVA 2016: S. G. Caneva, *From Alexander to the Theoi Adelphoi. Foundation and Legitimation of a Dynasty*, Peeters, Leuven 2016.

CAPDEVILLE 2016: G. Capdeville, *Secoli etruschi e "aurea aetas"*, in Baglioni 2016, pp. 325-335.

CAPPELLANO 1954: E. Cappellano, *Il fattore politico negli onori divini a Demetrio Poliorcete*, G. Giappichelli, Torino 1954.

CAPPONI 2021: L. Capponi, *Cleopatra*, Laterza, Bari 2021.

CARENA 1958: C. Carena, *Vite Parallele di Plutarco, III*, Einaudi, Torino 1958.

CASSANMAGNAGO 2009: C. Cassanmagnago (ed.), *Esiòdo. Tutte le opere e i frammenti con la prima traduzione degli scolii*, Il Pensiero Occidentale, Milano 2009.

CASTRIOTA 1995: D. Castriota, *The Ara Pacis Augustae and the imagery of abundance in later Greek and early Roman imperial art*, Princeton University Press, Princeton 1995.

CERFAUX-TONDRIAU 1957: L. Cerfaux-J. Tondriau, *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée, Tournai 1957.

CHAMPLIN 2005: E. Champlin, *Nerone*, Laterza, Bari 2005 (tit. orig. *Nero*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2003).

CHANIOTIS 2003: A. Chaniotis, *The Divinity of Hellenistic Rulers*, in A. Erskine (ed.), *Companion to the Hellenistic World. Blackwell Companions to the Ancient World*, Blackwell, Malden (MA)-Oxford 2003, pp. 431-445.

CHANIOTIS 2005: A. Chaniotis, *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*, Blackwell, Oxford 2005.

CHANIOTIS 2008: A. Chaniotis, *Acclamations as a Form of religious Communication*, in H. Cancik-J. Rüpke (edd.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 199-218.

CHANIOTIS 2011: A. Chaniotis, *The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality*, in Iossif-Chankowski-Lorber 2011, pp. 158-195.

CHANIOTIS 2019: A. Chaniotis, *Età di conquiste. Il mondo Greco da Alessandro ad Adriano*, Hoepli, Milano 2019 (tit. orig. *Age of Conquests. The Greek World from Alexander to Hadrian (336 BC – Ad 138)*, Profile Books, London 2018).

CHARBONNEAUX 1958: J. Charbonneaux, *Sur la signification et la date de la Tasse Farnèse*, in *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 50, 1958, pp. 85-103.

COARELLI 1990: F. Coarelli, *La pompé di Tolomeo Filadelfo e il mosaico nilotico di Palestrina*, in «Ktèma» 15, 1990, pp. 225-251.

COARELLI 1993: F. Coarelli, *Note sui ludi saeculares*, in *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*. Actes de la table ronde organisée par l'Equipe de recherches étrusco-italiques de l'UMR 126 (CNRS, Paris) et l'Ecole française de Rome, Rome, 3-4 mai 1991, Ecole française de Rome, Rome 1993, pp. 211-245.

COARELLI 2019: F. Coarelli, *Initia Isidis. L'ingresso dei culti egiziani a Roma e nel Lazio*, Agorà & Co, Lugano 2019.

COHEN 1997: A. Cohen, *The Alexander Mosaic. Stories of Victory and Defeat*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

COLLINS 2014: A. Collins, *Alexander's visit to Siwah: a new analysis*, in «Phoenix» 68, 1/2, 2014, pp. 62- 77.

COPPOLA 2016: A. Coppola, *Kings, Gods and Heroes in Dynastic Perspective. A Comparative Approach*, in «Erga-Logoi» 4, 2, 2016, pp. 17-37.

CROISILLE 1990: J. M. Croisille (ed.), *Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*. Actes du IVe Colloque international de la Sien, in *Neronia IV*, Latomus, Bruxelles 1990.

DAHMEN 2007: K. Dahmen, *The legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*, Routledge, New York 2007.

DE CARO 2001: S. De Caro, *I mosaici e la Casa del Fauno*, Electa, Milano 2001.

DEFRADAS 1965: J. Defradas, *Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point*, in «IL» 4, 1965, pp. 152-156.

DEONNA 1921: W. Deonna, *La légende d'Octave_Auguste, dieu, sauveur et maître du monde*, in «RHR» 83, 1921, pp. 38-57, 163-195.

DERCHAIN 1996: P. Derchain, *Pharaoh dans le temple ou l'illusion sacerdotale*, in M. Broze et alii (edd), *Les moyens d'expression du pouvoir dans les sociétés anciennes*, Peeters, Leuven 1996, pp. 91-99.

- DETIENNE 1986: M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Évreux 1986.
- DI FOLCO 2017: A. Di Folco, *Kairòs e la sua fortuna letteraria. La concettualità nelle opere di Lisippo*, in S. Ensoli et alii (edd.), *La fortuna di Lisippo nel Mediterraneo. Tra 'imprenditorialità', 'politicizzazione' e 'strategie di reimpiego'*, Il poligrafo, Padova 2017, pp. 161-170.
- DOBRORUKA 2012: V. Dobroruka, *Hesiodic reminiscences in Zoroastrian-Hellenistic apocalypses*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75, 2, 2012, pp. 275-295.
- DOLANSKY 2011: F. Dolansky, *Celebrating the Saturnalia. Religious Ritual and Roman Domestic Life*, in B. Rawson (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2011, pp. 488-503.
- DOSSI 2000: E. Dossi, *Antichità Classica*. Le Garzantine, Garzanti, Milano 2000.
- DUNAND 1981: F. Dunand, *Fête et propaganda à Alexandrie sous les Lagides*, in F. Dunand (edd.), *La Fête, pratique et discours. D'Alexandrie hellénistique à la Mission de Besançon*, Belles Lettres, Paris 1981, pp. 13-40.
- DWYER 1973: E. J. Dwyer, *Augustus and the Capricorn*, in «MDAI(R)» 80, 1973, pp. 59-67.
- DWYER 1992: E. J. Dwyer, *The Temporal Allegory of the Tazza Farnese*, in «AJA» 96, 2, 1992, pp. 255-282.
- ERRINGTON 2008: R. M. Errington, *A History of the Hellenistic World. 323-30 BC*, Wiley, Malden (MA).
- ERSKINE 2014: A. Erskine, *Ruler Cult and the Early Hellenistic City*, in H. Hauben-A. Meeus (edd.), *The Age of the Successors and The Creation of The Hellenistic Kingdoms (323-276 B.C.)*, in *Studia Hellenistica* 53, Peeters, Leuven 2014, pp. 579-690.
- FABER 2009: A. Faber, *Die Casa del Fauno in Pompeij*, Reichert, Wiesbaden 2019.

FABRE SERRIS 1999: J. Fabre Serris, *Néron et les traditions latines de l'âge d'or*, in J. M. Croisille et alii (edd.), *Néron: histoire et légende*. Actes du Ve Colloque international de la SIEN (Clermont-Ferrand et Saint-Étienne, 2-6 novembre 1994), in *Neronia V*, Latomus, Bruxelles 1999, pp. 187-200.

FAURE 1985: P. Faure, *Alexandre*, Fayard, Paris 1985.

FEARS 1981: J. R. Fears, *The theology of victory at Rome: approaches and problems*, in «ANRW» II, 17, 1, 1981, pp. 3-141.

FOERTMEYER 1988: V. Foertmeyer, *the dating of the pompe of Ptolemy II Philadelphus*, in «Historia» 37, 1988, pp. 90-104.

FONTENROSE 1974: J. Fontenrose, *Work, Justice, and Hesiod's Five Ages*, in «CPh» 69, 1974, pp. 1-16.

FRASER 1972: P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Clarendon Press, Oxford 1972.

FREDRICKSMEYER 1991: E. Fredricksmeyer, *Alexander, Zeus Ammon, and the Conquest of Asia*, in «TAPhS» 121, 1991, pp. 199-214.

FRISCHER 2017: B. Frischer (ed.), *New Light on the Relationship between the Montecitorio Obelisk and the Ara Pacis of Augustus*, in *Studies Digital Heritage* 1, pp. 18-122.

FURTWÄNGLER 1900: A. Furtwängler, *Die antiken Gemmen: Geschichte der Steinschneidekunst im Klassischen Altertum II*, Giesecke & Devrient, Leipzig-Berlin 1900.

GAGÉ 1993: J. Gagé, *La Théologie de la victoire impériale*, in «RH» 171, pp. 1-43.

GALINSKY 1966: K. Galinsky, *Augustan Culture: An Interpretive Introduction*, Princeton University Press, Princeton 1966.

GALINSKY 1967: K. Galinsky, *Sol and the Carmen Saeculare*, in «Latomus» 26, 1967, pp. 619-633.

GALINSKY 2017: K. Galinsky, *Apollo Palatinus, Sol/Helios, and Augustus*, in B. Frischer (ed.), *New Light on the Relationship between the Montecitorio Obelisk*

and the Ara Pacis of Augustus, in *Studies in Digital Heritage* 1, Indiana 2017, pp. 64-67.

GASPARRI 1986: C. Gasparri, s.v. «Dionysos», in *LIMC* III.1, 1986, pp. 414-514.

GATTI 2017: S. Gatti, *Tradizione ellenistica e sperimentazione italiana: l'Aula Absidata nel Foro di Praeneste*, in «ArchClass» 68, 2017, pp. 53-142.

GEHRKE 2013: H. J. Gehrke, *The Victorious King: Reflections on the Hellenistic Monarchy*, in N. Luraghi (ed.), *The Splendors and Miseries of Ruling Alone. Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean*, F. Steiner, Stuttgart, pp. 73-98.

GHEDINI 1986: F. Ghedini, *La figura recumbente del piatto di Aquileia e l'eleusinismo alessandrino*, in «RdA» 10, 1986, pp. 31-42.

GHEDINI 2022 F. Ghedini, *Lo sguardo degli antichi. Il racconto nell'arte classica*, Carocci, Roma 2022.

GHISELLINI 2012: E. Ghisellini, *Immagini e potere alla corte dei Tolemei*, in M. Castiglione-A. Poggio (edd.), *Arte-Potere. Forme Artistiche, Istituzioni, Paradigmi interpretativi*. Atti del convegno di studio tenuto a Pisa. Scuola Normale Superiore, 25-27 Novembre 2010, LED Edizioni, Milano 2012, pp. 273-300.

GNOLI-MUCCIOLI 2014: T. Gnoli, F. Muccioli (edd.), *Divinizzazione, Culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*, Bononia University Press, Bologna 2014.

GOLDSCHMIDT 1950: V. Goldschmidt, *Théologia*, in «REG» 63, 294-298, 1950, pp. 20-42.

GOUKOWSKY 1981: P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.-C.). II. Alexandrie et Dionysos*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1981.

GOYETTE 2010: M. Goyette, *Ptolemy II Philadelphus and the Dionysiac Model of Political Authority*, in *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 2, 1, 2010, pp. 1-13.

GRANT 1972: M. Grant, *Cleopatra*, Weidenfeld and Nicolson, London 1983.

GREBE 2004: S. Grebe 2004, *Augustus Divine Authority and Vergil's 'Aeneid'*, in «*Vergilius*» 50, 2004, pp. 35-62.

GREEN 2003: P. Green, *Delivering the Go(o)ds: Demetrios Poliorcetes and Hellenistic Divine Kingship*, in G. W. Bakewell-J. Sickinger (edd.), *Gestures. Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy presented to A. L. Boegehold*, oxbow books Oxford- Oakville (CT) 2003, pp. 258- 277.

GRENIER 2001: J. C. Grenier, *Cléopâtre Sélène reine de Maurétanie. Souvenirs d'une princesse*, In C. Hamdoune (ed.), *Ubique amici. Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, Université Paul-Valéry-CERCAM, Montpellier, pp. 101-116.

GRIFFIN 2005: J. Griffin, *Augustan Poetry and Augustanism*, in K. Galinsky (ed.), *The Cambridge Companion of the Age of Augustus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005 pp. 306-320.

GRIFFITHS 1956: J. C. Griffiths, *Archeology and hesiod's five ages*, in «*JHI*» 17, 1, 1956, pp. 109-119.

GRIFFITHS 1958: J. C. Griffiths, *Did Hesiod Invent the "Golden Age"?*, in «*JHI*» 19, 1, 1958, pp. 91-93.

GROS 2016: A. Gros, *Jean-Pierre Vernant et l'analyse structurale: Le mythe hésiodique des races*, in «*L'Homme*» 218, 2016, pp. 219-238.

GROSS 1959: H. Gross, *Zur Augustusstatue von Prima Porta*, in «*NAWG*» 8, 1959, pp. 143-168.

GRUEN 1985: E. Gruen, *The coronation of the Diadochoi*, in J. W. Eadie-J. Ober (edd.), *The Craft of the ancient historian. Essays in honor of Chester G. Starr*, University Press of America, Lanham (MD) 1985, pp. 253-271.

GUASTELLA 1992: G. Guastella, *Saturno, Signore dell'Età dell'Oro*, in «Lares» 58, 2, 1992, pp. 163-182.

GUIDORIZZI 1989: G. Guidorizzi (ed.), *Euripide. Le Baccanti*, Marsilio, Milano 1989.

HABICHT 1970: C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, Beck, Munich 1970.

HABICHT 1995: C. Habicht, *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, Beck, München 1995.

HALL 1986: J. F. Hall, *The saeculum novum of Augustus and its Etruscan Antecedents*, in «ANRW» 2, 16, 3, 1986, pp. 2564-2589.

HASELBERG 2014: L. Haselberg (ed.), *The Horologium of Augustus: Debate and Context*, University of Michinghan, Porthsmouth 2014.

HAUBEN-MEEUS 2014: H. Hauben-A. Meeus (edd.), *The Age of the Successors and The Creation of The Hellenistic Kingdoms (323-276 B.C.)*, in *Studia Hellenistica* 53, Peeters, Leuven 2014.

HÄUBER 2017: C. Häuber, *Augustus and the Campus Martius in Rome: the Emperor's Role as Pharaoh of Egypt and Julius Caesar's Calendar Reform; the Montecitorio Obelisk, the Meridian Line, the Ara Pacis, and the Mausoleum Augusti*, in F. X. Schütz, C. Häuber (edd.), in *Fortuna Papers II*, Hochschule München, München 2017.

HAZZARD 2000: R. A. Hazzard, *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo 2000.

HAZZARD-FITZGERARD 1991: R. A. Hazzard-M. P. V. Fitzgerald (edd.), *The Regulation of the Ptolemaia: A Hypothesis Explored*, in *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada* 85, 1991, pp. 6-23.

HEINEN 1984: H. Heinen, *The Syrian-Egyptian Wars and the New Kingdoms of Asia Minor*, in Walbank et alii (edd.), *The Cambridge Ancient History. The Hellenistic World VII*, 1, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 412-445.

HOFINGER 1981: M. Hofinger, *Le loges hésiodique des races: les Travaux et les Jours, vers 106 à 201*, in «AC» 50, 1/2, 1981 pp. 404-416.

HÖLBL 1994: G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches: Politik, Ideologie und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.

HÖLSCHER 1965: T. Hölscher, *Ein römischer Stirnziegel mit Victoria und Capricorni*, in «JRZG» 12, 1996, pp. 59-73.

HÖLSCHER 1967: T. Hölscher, *Victoria Romana. Archäologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesenart der römischen Siegesgöttin von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jhs. n. Chr.*, Schmidt & Gunther, Mainz 1967.

HÖLSCHER 1973: T. Hölscher, *Griechische Historienbilder des 5. Und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Triltsch, Würzburg 1973.

HÖLSCHER 2005: T. Hölscher, *I monarchi ellenistici: rappresentazioni emotive del potere*, in E. Lo Sardo (ed.), *Eureka! Il genio degli antichi, catalogo della mostra (Napoli 2005-2006)*, Electa, Napoli 2005, pp. 74-83.

HÖLSCHER 2017: T. Hölscher, *Il linguaggio dell'arte romana*, Einaudi, Torino 2017 (tit. orig. *Römische Bildsprache als semantisches System*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1987).

HÖLSCHER 2018: T. Hölscher, *Visual Power in Ancient Greece and Rome. Between Art and Social Reality*, University of California Press, Oakland 2018.

HOLTON 2014: J. R. Holton, *Demetrios Poliorketes, Son of Poseidon and Aphrodite. Cosmic and Memorial Significance in the Athenian Ithyphallic Hymn*, in *Mnemosyne* 67, 3, 2014, pp. 370-390.

HUBBEL 1935: H. M. Hubbel, *Ptolemy's Zoo*, in «CJ» 31, 2, 1935, pp. 58-76.

HUNDSALZ 1985: B. Hundsalz, *Alexander mit der Lanze*, in «MDAI(D)» 2, 1985, pp. 107-121.

IOSSIF-CHANKOWSKI-LORBER 2011: Iossif P.-P. Chankowski A.-S. Lorber C. C. (edd.), *More than Men, Less than Gods. Studies on royal cult and Imperial*

Worship. Proceedings of the International Colloquium organized by the Belgian School at Athens (november 1-2, 2007), in *Studia Hellenistica* 51, Peeters, Leuven 2011.

ISLER KERÉNYI 2011: C. Isler Kerény, *Dionysos im klassischen Athen: auf der Bühne und in der Kunst*, in «AAntHung» 51, 2011, pp. 207-222.

JEANMAIRE 1972: H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino 1972 (tit. orig., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris 1951).

JELLONEK 2017: S. Jellonek, *Capricorn and the star-the astrological symbols of Augustus*, in G. Bakowska Czerner-J. Bodzek (edd.), *Augustus. From Republic to Empire*, Archaeopress Publishing Ltd. Oxford 2017, pp. 74-82.

JOHNSTON 1977: P. A. Johnston, *Vergil's Conception of Saturn*, in «California Studies in Classical Antiquity» 10, 1977, pp. 57-70.

JOHNSTON 1980: P. A. Johnston, *Vergil's agricultural Golden Age*, Brill, Leiden 1980.

KERÉNYI 1976: C. Kerényi, *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton University Press, Princeton 1976.

KLEMENTA 1993: S. Klementa, *Gelagerte Flußgötter des Späthellenismus und der römischen Kaiserzeit*, Böhlau, Köln 1993.

KLYNE 2005: A. Klyne, *The Laurel Grove of the Caesars: Looking in and Looking Out*, in B. S. Frizell-A. Klynne (edd.), *Roman Villas Around the Urbs: Interaction with Landscape and Environment*. Proceedings of a conference at the Swedish Institute in Rome, 17-18 September 2004, The Swedish Institute in Rome, Rome 2005.

KUHN 2006: A. Kuhn, *Ritual Change during the reign of Demetrius Poliorcetes*, in E. Stavrianopoulou (ed.), *Rituals and Communication in the Graeco-Roman World*, in *Kernos Supplément* 16, 2006, pp. 268-281.

LA ROCCA 1984: E. La Rocca, *L'età d'oro di Cleopatra: indagine sulla Tazza Farnese*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1984.

LA ROCCA 2017: E. La Rocca, *Augusto, il segno zodiacale del Capricorno e la decorazione frontonale di un'edicola dall'area del teatro di Marcello*, in *Augusto. La ricostruzione del principato. Atti dei Convegni Lincei 309* (Roma, 4-5 dicembre 2014), Bardi, Roma 2017, pp. 107-163.

LANDUCCI 1981: F. Landucci, *La divinizzazione di Demetrio e la coscienza ateniese*, in M. Sordi (ed.), *Religione e politica nel mondo antico*, Vita e pensiero, Milano 1981, pp. 115-123.

LANDUCCI 2014: F. Landucci, *Il testamento di Alessandro. La Grecia dall'Impero ai Regni*, Laterza, Bari 2014.

LANGER 1981: P. Langer, *Alexander the great at Siwah*, in «AncW» 4, 1981, pp. 109-127.

LAVAGNE 1988: H. Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome, de Sylla à Hadrien*, Ecole française de Rome, Rome 1988.

LE RIDER-DE CALLATAÏ 2006: G. Le Rider-F de Callataï (edd.), *Les Séleucides et les Ptolémées. L'héritage monétaire et financier d'Alexandre le Grand*, Rocher, Monaco 2006.

LECLERC 1993: M. C. Leclerc, *Le mythe des races. Une fiction aux sentiers qui bifurquent*, in «Kernos» 6, 1993, pp. 207-224.

LEWIS 1995: A. M. Lewis, *Augustus and his horoscope reconsidered*, in «Phoenix» 62, 1995, pp. 308-337.

LIPPOLIS 2017: E. Lippolis, *Rappresentarsi*, in M. Osanna-C. Rescigno (edd.), *Pompei e i Greci*, Electa, Milano 2017, pp. 329-343.

LOOIJENGA 2014: *The spear and the ideology of the kingship in the hellenistic poetry*, in M. A. Harder et alii (edd.) *Hellenistic poetry in context*, in *Hellenistica Groningana 20*, Peeters, Leuven 2014, pp. 217-246.

MAGINI 2010: L. Magini, *Le feste romane dei solstizi. Fors Fotuna e Saturnalia, in Il cielo e l'uomo. Problemi e metodi di astronomia culturale. Atti del VII Convegno nazionale della Società italiana di archeoastronomia*, Roma 2007,

Arte Tipografica Società Italiana di Archeoastronomia, Napoli-Milano 2010, pp. 133- 135.

MARASCO 1987: G. Marasco, *Aspetti della politica di Marco Antonio in Oriente*, Università degli Studi di Firenze, Firenze 1987.

MARCONE 2010: A. Marcone, *Un "dio presente": osservazioni sulle premesse ellenistiche del culto imperiale romano*, in S. Bussi-D, Foraboschi (edd.), *Roma e l'eredità ellenistica. Atti del Convegno internazionale*, Milano, Università Statale, 14-16 gennaio 2009, F. Serra, Pisa 2010, pp. 205-215.

MARI 2019: M. Mari (ed.), *L'età ellenistica. Società, politica, cultura*, Carocci, Roma 2019.

MARTÍNEZ-PINNA 2001: J. Martínez-Pinna, *El "saeculum" etrusco y el final de la historia*, in J. Mangas-S. Montero (edd.), *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Editorial Complutense, Madrid 2001, pp. 81-102, 211-217.

MASTROCINQUE 1979: A. Mastrocinque, *Demetrios tragodoumenos. Propaganda e letteratura al tempo di Demetrio Poliorcete*, in «Atheneum» 57, 1979, pp. 260-276.

MAVROJANNIS 2014: Th. Mavrojannis, *Il Cenotafio di Nikokreon a Salamina di Cipro e la regalità di Demetrio Poliorcete*, in L. Abbondanza et alii (edd.), *Apoteosi. Da uomini a dèi: il Mausoleo di Adriano*, Palombi, Roma 2014, pp. 79-91.

MEEUS 2009: A. Meeus, *Alexander's Image in the Age of the Successors*, in W. Heckel-L. Tritle (edd.), *Alexander the Great: a New History*, Blackwell, Oxford 2009.

MEHL 1980-1981: A. Mehl, ΔΟΠΙΚΤΗΤΟΣ ΧΩΡΑ: *Kritische Bemerkungen zum «Speererwerb» in Politik und Völkerrecht der Hellenistische Epoche*, in «AncSoc» 11/12, 1980-1981, pp. 173- 212.

MENICHETTI 2020: M. Menichetti, *Imitatio Alexandri: il "nuovo mondo" della Casa del Fauno*, in «RSP» 31, 2020, pp. 33-39.

MENICHETTI 2021a: M. Menichetti, *Augusto e la Teologia della Vittoria*, Quasar, Roma 2021.

MENICHETTI 2021b: M. Menichetti, *La lunga Pax di Augusto*, in *Studi di amici e colleghi per Maria Teresa Grassi*, «LANX» 29, 2021, pp. 1-12.

MENICHETTI 2022: M. Menichetti, *The Alexander Mosaic. Stories of Victory*, in J. M. Barringer-F. Lissarrague (edd.), *Images at the Crossroads: Media and Meaning in Greek Art*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2022, pp. 89-106.

MERKELBACH 1973: R. Merkelbach, *Die Tazza Farnese, die Gestirne der Nilflut und Eratoshenes*, in «ZAS» 99, 1973, pp. 116-127.

MEYBOOM 1995: P.G.P. Meyboom, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, Brill, Leiden 1995.

MIEDICO 2010: C. Miedico, *Comunicare il potere presso la corte di Demetrio Poliorcete*, in S. Bussi-D. Foraboschi (edd.), *Roma e l'eredità ellenistica. Atti del Convegno Internazionale*, Milano, Università Statale, 14-16 gennaio 2009, Serra, Pisa 2010, pp. 33- 54.

MIKALSON 1998: J. D. Mikalson, 1998, *Religion in Hellenistic Athens*, University of California Press, Berkeley 1998.

MITCHELL 2008: W. J. T. Mitchell, *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, Duepunti, Palermo 2008.

MORENO 2000: P. Moreno, *Da Lisippo alla scuola di Rodi*, in R. B. Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei Greci 10. La cultura ellenistica: le arti figurative*, Bompiani, Milano 2000, pp. 412-460.

MOSSÉ 2005: C. Mossé, *Alessandro Magno. La realtà e il mito*, Laterza, Bari 2005.

MOST 1997: G. W. Most, *Hesiod's myth of the five (or three or four) races*, in «PCPhS» 43, 1997, pp. 104-127.

MÜLLER 2009: G. J. M. Müller, *The wall paintings from the oecus of the villa of Publius Fannius Synistor in Boscoreale*, Gieben, Amsterdam 2009.

MURRAY 1990: O. Murray (ed.), *Symptica: A Symposium on the Symposium*, Clarendon Press, Oxford 1990.

MUSTI 1989: D. Musti, *Storia Greca: Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Laterza, Roma-Bari 1989.

NENCI 1992: G. Nenci, *L'imitatio Alexandri*, in «Polis» 4, 1992, pp. 173-186.

NIELSEN 1998: I. Nielsen, *Royal banquets. The development of royal banquets and banqueting halls from Alexander to the tetrarchs*, in I. Nielsen-H. S. Nielsen (edd.), *Meals in a social context. Aspects of the communal meal in the hellenistic and Roman world*, Aarhus University Press, Aarhus 1998, pp. 102-133.

O'SULLIVAN 2008: L. O'Sullivan, *Le Roi Soleil": Demetrius Poliorcetes and the Dawn of the Sun-King*, in «Antichthon» 42, 2008, pp. 78-99.

OTTO 1993: W. F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1993.

PAILLER 1995: J. M. Pailler, *Bacchus: figures et pouvoirs*, Belles lettres, Paris 1995.

PALUMBO STRACCA 2000: B. M. Palumbo Stracca, *L'Inno itifallico per Demetrio Poliorcete*, in M. Cannatà Fera-S. Grandolini (edd.), *Poesia e religione in Grecia: studi in onore di G. Aurelio Privitera*. II, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 503-512.

PANDEY 2013: N. B. Pandey, *Caesar's Comet, the Julian Star, and the Invention of Augustus*, in «TAPhA» 143, 2013, pp. 405-449.

PANOFSKY 1939: E. Panofsky, *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Oxford University Press, New York 1939.

PASCHIDIS 2013: P. Paschidis, *Agora XVI 107 and the Royal Title of Demetrius Poliorcetes*, in V. Alonso Troncoso-E. M. Manson (edd.), *After Alexander: The*

Time of The Diadochi (323-281 BC), Oxbow Books, Oxford-Oakville (CT) 2013, pp. 121-141.

PAVIS D'ESCURAC 1993: H. Pavis D'Escurac, *Siècle et Jeux Séculaires*, in «Ktèma» 18, pp. 79-89.

PENSABENE 2007: P. Pensabene, *Architettura e urbanistica nell'Alessandria dei Tolemei. Il quartiere palaziale*, in C. G. Malacrino-E. Sorbo (edd.), *Architetti, architettura e città nel Mediterraneo antico*. Atti del Convegno (Venezia, 2005), Mondadori Bruno, Milano 2007, pp. 170-186.

PERETTI 1943: A. Peretti, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, La Nuova Italia, Firenze 1943.

PERRIN 1982: Y. Perrin, *Êtres mythiques, êtres fantastiques et grotesques de la Domus Aurea de Néron*, in «DHA» 8, 1982, pp. 303-338.

PERRIN 1987: Y. Perrin, *La Domus Aurea et l'idéologie néronienne*, in E. Lévy (ed.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*. Actes du Colloque de Strasbourg 19-22 juin 1985, Brill, Leiden 1987, pp. 359-391.

PERRIN-SAMIDANAYAR 2009: É Perrin-Samidanayar, *La préparation des entrées royales et impériales dans les cités de l'Orient hellénophone, d'Alexandre le Grand aux Sévères*, in A. Bérenger-É. Perrin-Samidanayar (edd.), *Les entrées royales et impériales. Histoire, représentation et diffusion d'une cérémonie publique, de l'Orient ancien à Byzance*, Boccard, Paris 2009, pp. 67-90.

PESANDO 1996: F. Pesando, *Autocelebrazione aristocratica e propaganda politica in ambiente privato: la Casa del Fauno a Pompei*, in «CCG» 7, 1996, pp. 189-228.

PESANDO 2003: F. Pesando, *La Casa del Fauno (VI, 12, 1-8)*, in A. d'Ambrosio et alii (edd.), *Storie di un'eruzione. Pompei, Ercolano, Oplontis*, Electa, Milano 2003, pp. 248-254.

PFEIFFER 2008a: S. Pfeiffer, *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich. Systematik und Einordnung der Kultformen*, Beck, München 2008.

PFEIFFER 2008b: S. Pfeiffer, *The god Serapis, his cult and the beginnings of the ruler cult in Ptolemaic Egypt*, in P. McKechnie-Ph. Guillaume (edd.), *Ptolemy II Philadelphus and his world*, Brill Boston 2008, pp. 387-408.

PINCHERLE 1922: A. Pincherle, *Gli Oracoli Sibillini Giudaici (Orac. Sibyll. LL. III-IV-V)*, Libreria di cultura, Roma 1922.

POLLINI 1992: J. Pollini 1992, *The Tazza Farnese: Augusto Imperatore "Redeunt Saturnia Regna!"*, in «AJA» 96, 2, 1992, pp. 283-300.

POLLINI 1995: J. Pollini, *The Augustus from Prima Porta and the Transformation of the Polykleitan Heroic Ideal: The Rhetoric of Art*, in W. Moon (ed.), *Polykleitos, the Doryphoros, and Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison, 1995, pp. 262-282.

POLLINI 2012: J. Pollini, *The Acanthus of the Ara Pacis as an Apolline and Dionysiac Symbol of Anamorphosis, Anakyklosis, and Numen Mictum*, in J. Pollini (ed.), *From Republic to Empire. Rhetoric, Religion, and Power in the Visual Culture of Ancient Rome*, University of Oklahoma Press, Norman 2012, pp. 271-308.

PRANDI 2022: L. Prandi, *Gli oracoli sulla spedizione asiatica di Alessandro*, in «Karanos» 5, 2022, pp. 105-127.

PRICE 1984: S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1984.

PUGLIESE CARRATELLI 1987: G. Pugliese Carratelli, *La "imitatio Alexandri" nel mondo romano*, in G. Pugliese Carratelli et alii (edd.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1989, pp. 56-105.

PUTNAM 1986: M. C. J. Putnam, *Artifices of Eternity. Horace's Fourth Book of Odes*, Cornell University Press, Cornell 1986.

QUERBACH 1985: C. V. Querbach, *Hesiod's Myth of the Four Races*, in «CJ» 81, 1, 1985, pp. 1-12.

REEDER 1997: J. C. Reeder, *The Statue of Augustus from Prima Porta, the Underground Complex and the omen of the Gallina Alba*, in «AJPh» 118, 1997, pp. 89-118.

REINHOLD 1978: M. Reinhold, *The Golden Age of Augustus*, S. Stevens, Toronto-Sarasota 1978.

RIC I²: C. H. V. Sutherland, *The Roman Imperial Coinage, I (Revised edition). 31 BC- AD 69*, Spink, London 1984.

RICE 1983: E. E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford University Press, Oxford-New York 1983.

ROBINSON JR 1949: C. A. Robinson Jr., *Alexander the Great and the Oecumene*, in «Hesperia» Supplements 8, 1949, pp. 299-304.

RRC: M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage, I-II*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.

RUSSO 2008: F. Russo, *Su alcuni aspetti dei "Ludi Saeculares" del 249 a.C.*, in «SCO» 54, 2008, pp. 115- 135.

SÁNCHEZ LÉON 2000: M. L. Sánchez León, *Los emperadores romanos y la imitación de Alejandro Magno*, in «Veleia» 17, 2000, pp. 93-102.

SANTANGELO 2015: F. Santangelo, *"Saturnia regna revisited"*, in J. H. Richardson-F. Santangelo (edd.), *Andreas Alföldi in the Twenty-First Century*, Steiner, Stuttgart 2015, pp. 131-152.

SATTERFIELD 2016: S. Satterfield, *The Prodigies of 17 B.C.E. and the "Ludi Saeculares"*, in «TAPA» 146, 2, 2016, pp. 325-348.

SAURON 2018: G. Sauron, *La storia vegetalizzata. Il duplice messaggio dell'Ara Pacis*, Jaka Book, Milano 2018 (tit. orig. *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, Picard, Paris 2000).

SAZEAU-SAZEAU 2002: P. Sazeau-A. Sazeau, *Le symbolisme des métaux et le mythe des races métalliques*, in «RHR» 219, 3, 2002, pp. 259-297.

SCHMIDT 2008: G. Schmidt, *Erfahrungen und Fragen beim Nachschneiden der drei größten Sardonyx-Kameen der Antike: Tazza Farnese, Gemma Augustea und Grand Camée de France*, in G. Platz Horster (ed.), *Mythos und Macht: erhabene Bilder in Edelstein*. Internationales Kolloquium zur gleichnamigen Ausstellung der Antikensammlung Staatliche Museen zu Berlin im Alten Museum am Lustgarten 27 Juli 2007, Antikensammlung, Berlin 2008, pp. 6-12.

SCHRAPEL 1996: T. Schrapel, *Das Reich der Kleopatra: quellenkritische untersuchungen zun den "Landschenkungen" Mark Antons*, Trierer Historische Forschungen, Trier 1996.

SCOTT 1928: K. Scott, *The Deification of Demetrius Poliorcetes I-II*, in «AjPh» 49, 2, 1928, pp. 137-166; 49, 3, pp. 217-239.

SCULLARD 1974: H. H. Scullard, *The elephant in the Greek and Roman world*, Thames & Hudson, London 1974.

SEAFORD 2006: R. Seaford, *Dionysos*, Routledge, London 2006.

SFAMENI GASPARRO 2003: G. Sfamemi Gasparro, *Nuovi dèi per uomini nuovi: Serapide e il sogno di Tolomeo*, in N. Bonacasa (ed.), *Faraoni come dèi, Tolomei come Faraoni*. Atti del V Congresso internazionale italo-egiziano (Torino, 2001), Museo Egizio-Università degli Studi di Palermo, Torino-Palermo 2003, pp. 138-147.

SIMON 1959: E. Simon, *Der Augustus von Primaporta*, W. Dorn, Bremen 1959.

SIMON 1991: E. Simon, *Altes und Neues zur Statue des Augustus von Primaporta*, in G. Binder (ed.), *Saeculum Augustum. 3. Kunst und Bildersprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, pp. 204-233.

SIMON 2010: E. Simon, *Ara pacis Augustae. Der Altar der Friedensgöttin Pax Augusta in Rom*, J.H. Röhl, Dettenbach 2010.

SOLANO 2012: S. Solano, *XVI Kalendas Ianuarias Saturnalia*, in S. Solano (ed.), *Il calendario di Guidizzolo (Mantova). Feste e culti in età romana*, ET, Milano 2012, pp. 30-32.

SORDI 1965: M. Sordi, *Alessandro e i Romani*, in «RIL» 99, 1965, pp. 435-452.

SQUIRE 2013: M. Squire, *Embodied Ambiguities on the Prima Porta Augustus*, in «Art History» 36, 2, 2013, pp. 242-279.

STAR 2021: C. Star, *Apocalypse and Golden Age. The End of the World in Greek and Roman Thought*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2021.

STEPHENS 2000: S. Stephens, *Writing epic for the Ptolemaic court*, in M. A. Harde et alii (edd.), *Apollonios of Rhodes*, in *Hellenistica Groningana* 4, Peeters, Leuven 2000, pp. 195-215.

STEWART 1993: A. Stewart, *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles-Oxford 1993.

STRANO 2016: S. Strano, *La "Tazza Farnese": nuova analisi egittologica-semiotica. The "Farnese Cup": a new egyptological-semiotic analysis*, Monte Compatri 2016.

STROOTMAN 2007: R. Strootman, *The Hellenistic Royal Court. Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE* (PhD Dissertation), Utrecht University Repository, Utrecht 2007.

STROOTMAN 2010: R. Strootman, *Queen of Kings: Cleopatra VII and the Donations of Alexandria*, in T. Kaizer-M. Facella (edd.), *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East*, Steiner, Stuttgart 2010, pp. 139-57.

STROOTMAN 2014a: R. Strootman, *The dawning of a golden age: images of peace and abundance in alexandrian court poetry in relation to ptolemaic imperial ideology*, in M. A. Harder et alii (edd.) *Hellenistic poetry in context*, in *Hellenistica Groningana* 20, Peeters, Leuven 2014, pp. 323-339.

STROOTMAN 2014b: R. Strootman, *Hellenistic Imperialism and the Ideal of a World Unity*, in C. Rapp-H. A. Drake (edd.), *The City in the Classical and Post Classical World. Changing Context of Power and Identity*, Cambridge University Press, New York, pp. 38-61.

STROOTMAN 2018: R. Strootman, *The return of the king: Civic feasting and the entanglement of city and emper in Hellenistic Greece*, in J.-H. Blok et alii (edd.), *Feasting and Polis Institutions*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 273-296.

SVORONOS 1904: I. N. Svoronos, Τα Νομίσματα του Κρατους των Πτολεμαίων (*The Coins of the Ptolemaic Kings*), Sakellarios, Athens 1904.

TARN 1932: W. W. Tarn, *Helios and the Golden Age*, in «JRS» 22, 2, 1932, pp. 135-160.

TARN 1975: W. W. Tarn, *I nuovi regni ellenistici*, in J. B. Bury et alii (edd.), *Storia del mondo antico, V. La fine della polis e l'ellenismo. Le origini di Roma*, Garzanti, Milano 1975.

TEGGART 1947: F. J. Teggart, *The argument of Hesiod's Works and Days*, in «JHI» 8, 1, 1947, pp. 45-77.

THOMAS 2007: C. G. Thomas, *Alexander the Great in his world*, Blackwell, Malden (MA)-Oxford-Carlton (Victoria) 2007.

THOMAS 2022: J. J. Thomas, *The Ptolemy Painting? Alexander's "right-hand man" and the origins of the Alexander Mosaic*, in «JRA» 35, 2022, pp. 306-321.

THOMPSON 1978: D. B. Thompson, *The Tazza Farnese reconsidered*, in H. Maehler-V. M. Strocka (edd.), *Das ptolemäische Ägypten. Akten des Internationalen Symposions, 27-29. September 1976 in Berlin, von Zabern, Mainz-Rhein 1978*, pp. 113-121.

THOMPSON 2000: D. J. Thomas, *Philadelphus' procession: dynastic power in a Mediterranean context*, in L. Mooren (ed.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium. Bertinoro, 19-24 July 1997*, in *Studia Hellenistica* 36, Peeters, Leeuven 2000, pp. 365-388.

THONEMANN 2005: P. Thonemann, *The Tragic King: Demetrius Poliorketes and the City of Athens*, in O. Hekster-R. Fowler (edd.), *Imaginary Kings. Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Steiner, Stuttgart 2005, pp. 63-86.

TONDRIAU 1948: J. Tondriau, *Dionysos, dieu royal*, in «AIPH» 12, 1948, pp. 441-466.

TRAINA 2023: G. Traina, *La prima guerra mondiale della storia. Dall'assassinio di Cesare al suicidio di Antonio e Cleopatra (44-30 a.C.)*, Editori Laterza, Bari 2023.

TREVES 1953: P. Treves, *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, R. Ricciardi, Milano 1953.

VERMEULE 1986: C. Vermeule, *Alexander the Great conquers Rome*, Sir Northwold Nuffler Foundation Press, Cambridge (MA) 1986.

VERNANT 1960: J. P. Vernant, *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, in «RHR» 157, 1, 1960, pp. 21-54.

VERNANT 2001: J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studio di psicologia storica*, Eianudi, Torino 2001, (tit. orig. *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Maspero, Paris 1965).

VERSNEL 1993: H. S. Versnel, *Saturn and the Saturnalia. The Question of Origin*, in H. Sancisi Weerdenburg et alii (edd.), *De agricultura. In memoriam Pieter Willem de Neeve, 1945-1990.*, Gieben, Amsterdam 1993, pp. 98-120.

VERSNEL 1998: H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman religion. I. Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in henotheism*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998.

VIDAL NAQUET 1967: P. Vidal Naquet, *Le bordereau d'ensemencement dans l'Égypte ptolémaïque*, in *Papyrologica Bruxellensia* 5, Bruxelles 1967.

VIRGILIO 2003: B. Virgilio, *Lancia, diadema e porpora*, Giardini, Pisa 2003.

VOLKMANN 1959: H. Volkmann, s.v. «Ptolemaia», in *RE* XXIII, 2, 1959, pp. 1578-1585.

VOLLMER 2012: C. Vollmer, *Die Tazza Farnese. Versuch einer neuen Datierung und Gesamtinterpretation*, in «NAC» 41, 2012, pp. 151-178.

WALBANK 1987: F. W. Walbank, *Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus*, «Chiron» 17, 1987, pp. 365-382.

WALBANK 1996: F. W. Walbank, *Two Hellenistic Processions: A Matter of Self-Definition*, in «SCI» 15, 1996, pp. 119-130.

WALCOT 1961: P. Walcot, *The composition of the Works and Days*, in «REG» 74, 349-450, 1961, pp. 1-19.

WEINSTOCK 1958: S. Weinstock, *s.v.* «Victoria», in RE VIII, A, 2, 1958, pp. 2501-2542.

WEINSTOCK 1960: S. Weinstock, *Pax and the "Ara Pacis"*, in «JRS» 50, 1-2, pp. 44-58.

WEST 1999: M. L. West, *The east face of Helicon : West Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Clarendon Press, Oxford (UK)-New York 1999.

WILLIAMS 2003: M. F. Williams, *The Sidus Iulium, the Divinity of Man, and the Golden Age in Virgil's Aeneid*, in «LICS» 2, 1, 2003, pp. 1-29.

WIRTH 1976: G. Wirth, *Alexander und Rom*, in E. Badian (ed.), *Alexander le Grand. Image et réalité*, Fondation Hardt, Genève 1976, pp. 182-210.

WYLER 2012: S. Wyler, *Dionysiaca aurea: The development of Dionysian images from Augustus to Nero*, in *Neronia electronica 2 (revue électronique)*, 2012, pp. 3-19.

ZANKER 2006: P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, B. Boringhieri, Torino 2006 (tit. orig. *Augustus un die Macht der Bilder*, C. H. Beck, München 1987).

ZANKER 2021: P. Zanker, *Arte Romana*, Laterza, Bari 2021.

ZECCHINI 2013: G. Zecchini (ed.), *L'Ellenismo come categoria storica e come categoria ideale*, Vita e Pensiero, Milano 2013.

ZEVI 2000: F. Zevi, *Pompei: Casa del Fauno*, in R. Cappelli et alii (edd.), *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Electa, Milano 2000, pp. 118-137.

ZEVI 2008: F. Zevi, *Il mosaico nilotico di Palestrina*, in E. Lo Sardo (ed.), *La lupa e la sfinge. Roma e l'Egitto dalla storia al mito*. Catalogo della mostra (Roma, 11 luglio-9 novembre 2008), Electa, Milano 2008, pp. 78-82.



Fig. 1. Statere di Tolemeo I con busto diadematato di Tolemeo I al dritto e Alessandro Magno divinizzato con fulmine e scettro su quadriga trainata da elefanti al rovescio. Ca. 300-298 a.C. (British Museum, inv. 1897,0104.508. immagine da https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1897-0104-508) Veduta dell'area di scavo in loc. Pietrarossa.

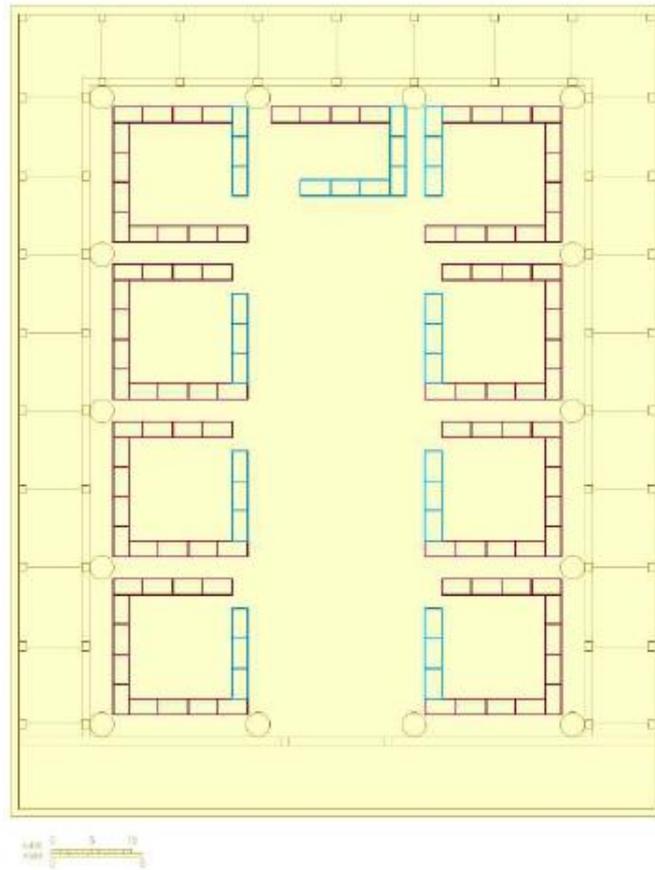


Fig. 2. Proposta di ricostruzione della pianta della *skené* di Tolemeo II *Philadelphos* (immagine da CALANDRA 2009, p. 31).

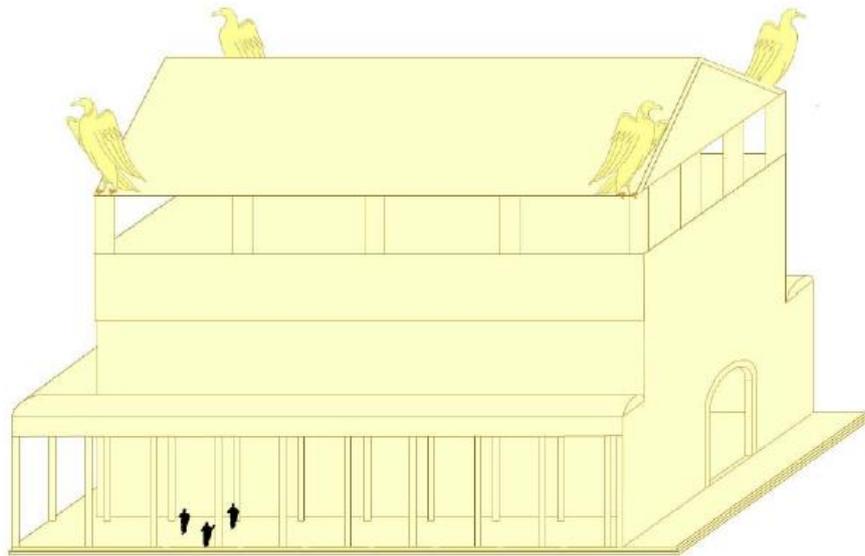


Fig. 3. Proposta di ricostruzione dell'alzato della *skené* di Tolemeo II *Philadelphos* (immagine da CALANDRA 2009, p. 45).



Fig. 4. Personificazione scultorea del Nilo, oggi ai Musei Vaticani, Roma (immagine da Wikimedia Commons).



Fig. 5. Mosaico nilotico da Palestrina, oggi al Museo Archeologico Nazionale di Palestrina (immagine da Wikimedia Commons).



Fig. 6. Mosaico con scena nilotica dalla Casa del Fauno a Pompei, oggi al Museo Archeologico Nazionale di Napoli, (immagine da Wikimedia Commons).



Fig. 7. Cistoforo di Marco Antonio con ritratti di Antonio e Ottavia al dritto e Dioniso stante su cista tra due serpenti al rovescio. 39 a.C. (Münzkabinett - Staatliche Museen zu Berlin, inv. 18213381. Immagine da <https://ikmk.smb.museum/object?lang=en&id=1821338>).



Fig. 8. Ottodrammo di Tolemeo IV con busto radiato di Tolemeo III al dritto e cornucopia sormontata da diadema raggiato al rovescio. 221-205 a.C. (British Museum, inv. G.4565. Immagine da https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_G-4565).



Fig. 9. Denario di Marco Antonio con Antonio velato con lituo al dritto e testa radiata di Sol al rovescio. 38 a.C. (British Museum, inv. 2002,0102.4844. Immagine da https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_2002-0102-4844).



Fig. 10. Denario di Marco Antonio con ritratto di Antonio al dritto e busto radiato di Sol inserito in un tempio distilo al rovescio. 42 d. C. (British Museum, inv. 2002,0102.4766. Immagine da https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_2002-0102-4766).



Fig. 11. Dettaglio della Tazza Farnese, oggi al Museo Archeologico Nazionale di Napoli (immagine da Wikimedia Commons).



Fig. 12. Patera di Aquileia, oggi al Kunsthistorisches Museum, Vienna, Inv. Antikensammlung, VIIa 47 (©KHM-Museumsverband. Immagine da <https://www.khm.at/objektdb/detail/70890/?offset=126&lv=list>).



Fig. 13. Denario di Augusto con ritratto di Augusto al dritto e Capricorno con globo, timone e cornucopia al rovescio. 18-17 a.C. (British Museum, inv. 1865,0809.3. Immagine da https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1865-0809-3).



Fig. 14. Corazza di Augusto di Prima Porta, oggi ai Musei Vaticani, Roma (immagine da Wikimedia Commons).



Fig. 15. Pannello con rappresentazione di *Tellus* dall'*Ara Pacis*, oggi al Museo dell'*Ara Pacis*, Roma (immagine da Wikimedia Commons).