



## Università Ca' Foscari Venezia

Dottorato di ricerca in Storia Antica e Archeologia, Storia dell'Arte  
XXII ciclo  
(A.A. 2006/2007 - A.A. 2008/2009)

### Dèi, eroi e comunicazione politica Identificazioni mitologiche e genealogie leggendarie al crepuscolo della Repubblica

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE: L-ANT/03

Tesi di dottorato di ALESSANDRA BARCARO  
matr. 955388

Coordinatore del dottorato  
prof.ssa ANNAPAOLA ZACCARIA RUGGIU

Tutore del dottorando  
prof.ssa GIOVANNELLA CRESCI MARRONE

## Introduzione

Il tema delle identificazioni mitologico-religiose di età tardo-repubblicana è stato oggetto, negli anni passati, di una considerazione non univoca da parte della critica: vari, infatti, sono stati i criteri utilizzati per affrontare tale argomento e diversi gli obiettivi perseguiti, contingenza che ha conseguentemente prodotto esiti difformi nella sua valutazione e comprensione finale.

Per contestualizzare preliminarmente questa tematica, si rivela innanzitutto opportuno accennare alla cosiddetta “teoria dei carismi”<sup>1</sup>. In breve, a partire dall’età delle guerre puniche - nello specifico al tempo di L. Cornelio Scipione - si assiste alla nascita di un fenomeno nuovo, al quale non doveva essere estraneo l’influsso della cultura ellenistica e del suo modello di regalità sacra. La carismaticità connaturata *ab antiquo* alla carica del comando militare iniziò ad essere progressivamente traslata sulla figura del generale vittorioso, il quale cominciò ad assumere una rilevanza quasi “superumana” e ad intrattenere un rapporto diretto nei confronti di una o più divinità garanti del suo successo<sup>2</sup>. In seguito, nel corso delle guerre civili che si verificarono lungo l’arco del I secolo a.C., le personalità politico-militari emergenti intrapresero con sempre maggiore sicurezza l’elaborazione di una sintesi delle istanze tradizionali associate, da un lato, al *dux* che appoggiava il suo carisma sull’intervento divino e, dall’altro, alla teologia militare e aristocratica dell’invincibilità e del trionfo<sup>3</sup>. Un primo esito di tale processo risulta evidente in età sillano-cesariana, quando venne manifestata palesemente l’esistenza di una relazione esclusiva e privilegiata tra il capo politico-militare ed una determinata divinità protettrice, la quale ne assicurava l’affermazione pubblica e ne aumentava il prestigio individuale<sup>4</sup>. Nel volgere di pochi

---

<sup>1</sup> Spiega diffusamente tale argomento C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970, p. 97 sgg.

<sup>2</sup> Secondo Gellio (6, 1, 6) Scipione aveva l’abitudine di recarsi prima dell’alba al sacello di Giove sul Campidoglio come “per consultare il dio sugli affari di Stato”, mentre Polibio (10, 11, 7) racconta che al generale comparve in sogno Poseidone assicurandogli il suo aiuto in battaglia. Cfr. Liv. 26, 19, 4-6 e 26, 45, 9. Sulla novità rappresentata dal rapporto diretto di Scipione con la divinità, senza tramite sacerdotali, cfr. M. A. Levi, *Inizi di Scipione Africano e di una età di cambiamento*, in «DHA» 23, 1997, pp. 145-153.

<sup>3</sup> Sembra utile ricordare che, nel contesto della pompa trionfale, il generale romano - nelle vesti di Giove - portava le insegne della regalità divina e insieme della vittoria (porpora, scettro, folgore, corona): sull’argomento vedi H. S. Versnel, *Triumphus: an Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970, p. 56 sgg. (con fonti antiche e loro discussione).

<sup>4</sup> A titolo di esempio, si possono citare la celebre *Venus Victrix* di Silla e la *Venus Genetrix* di Cesare: per una prima bibliografia di base a questo proposito vedi R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris 1954, p. 301 sgg. e S. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971, pp. 80-90.

decenni, di pari passo con il rafforzarsi dell'aura carismatica del *leader*, la quale ormai cominciava a riverberarsi direttamente nella sfera religiosa<sup>5</sup>, il rapporto tutelare che legava quest'ultimo alla divinità prescelta iniziò a trasformarsi, assumendo contorni volutamente ambigui e non più nettamente distinguibili. Non sorprende allora che lo stadio successivo di questo sviluppo sia stato quello dell'assimilazione mitologico-religiosa *tout court* del *dux*, dapprima proposta cautamente e mediata da esperienze riconducibili all'età precedente, poi palesata con maggiore decisione, fino all'esito finale che si coronò con il riconoscimento della divinità dell'imperatore, i cui prodromi si possono peraltro individuare già nel corso del principato<sup>6</sup>.

Sembra chiaro come uno scenario di questo tipo non possa dunque valutarsi con parametri esclusivamente religiosi, *in primis* per l'impossibilità di scindere il piano cultuale da quello politico e sociale nella Roma antica, ove l'attività di magistrati e sacerdoti era strettamente interconnessa e la dimensione del sacro pervadeva la vita civica<sup>7</sup>, in secondo luogo per la circostanza che le identificazioni mitologiche, non essendo ovviamente iniziative autoreferenziali, si delineavano come una vera e propria forma di comunicazione che il *leader* politico indirizzava alla cittadinanza con finalità di affermazione personale. Un'ottica di questo genere appare più comprensibile se si riflette sulla condizione di estrema instabilità nella quale versava la Repubblica nel periodo del suo tracollo. La serie sanguinosa di lotte civili che affliggevano lo Stato comportava, infatti, anche la necessità di ricorrere ad una parallela diffusione di messaggi propagandistici di varia natura, funzionali a sostenere, presso l'opinione pubblica, le diverse istanze dei candidati a ricoprire posizioni politiche di spicco. Tale situazione si inscriveva in un contesto più generale che aveva visto, nel corso del I secolo a.C., la progressiva rottura della coesione dell'*élite* dominante e la diminuita capacità collettiva del Senato di gestire con autorità gli affari di Stato, contingenze che produssero un'intensa attività autopromozionale da parte di *nobiles* desiderosi di emergere sulla scena pubblica e che insieme generarono - con l'incremento della competizione - nuove forme di comunicazione politica<sup>8</sup>. Questa, peraltro, doveva essere in grado di raggiungere un'utenza più vasta possibile perché, se il *nobilis* che si

---

<sup>5</sup> Si rilevi che, in seguito alla battaglia di Munda, nel tempio di Quirino venne collocata una statua di Cesare con l'iscrizione *Deo invicto* (Dio 43, 45, 3: *Qew'ajikhtn*). Cfr. Weinstock, *Divus cit.*, pp. 186-188 e G. Zecchini, *Cesare e il mos maiorum*, Stuttgart 2001, p. 54 sgg.

<sup>6</sup> Vedi *infra*, n. 196.

<sup>7</sup> Sul legame indissolubile tra sfera religiosa e politica nella società romana si rimanda, per una visione d'insieme, a J. Scheid, *La religione a Roma*, Bari 1993. Vedi anche la bibliografia citata da E. M. Orlin, *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden 1997, p. 4, n. 8.

<sup>8</sup> H. Mouritsen, *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge 2001, p. 131.

candidava ad una determinata carica aveva tutte le ragioni per tenere in grande considerazione l'opinione dei membri della sua classe sociale, la reputazione di cui poteva godere presso i ceti subalterni non rivestiva un'importanza trascurabile. Dopotutto, il *populus* rappresentava una larga parte dell'elettorato attivo e, pur ammettendo la pratica di procacciarsi voti tramite l'istituto della clientela, gli appoggi che si potevano ottenere in seno alle rispettive tribù ed episodi non sporadici di corruzione, l'introduzione del voto segreto con le *leges tabellariae* lasciava comunque un certo margine per la scelta di un candidato piuttosto che di un altro e, di questo, la propaganda politica non poteva non tenere conto<sup>9</sup>.

Da un lato, quindi, la tematica delle assimilazioni religiose non può essere scissa dall'indagine sul tipo di comunicazione che esse veicolavano e sui destinatari alla quale questa era diretta (messaggi divulgati da esponenti della classe dirigente per i loro stessi pari - comunicazione di tipo orizzontale - o informazioni simboliche dirette all'intero corpo civico - comunicazione verticale), altrimenti diventa concreto il rischio di travisare il suo significato ultimo. Dall'altro, lo studio sui referenti ai quali erano rivolte le istanze propagandistiche espresse dal vettore mitologico può offrire - esaminando anche il ruolo del popolo nelle dinamiche di potere e di ricerca del consenso - ulteriori spunti di riflessione sull'attuale dibattito tra scuola tedesca e scuola inglese circa la valutazione dell'ordinamento statale romano, ossia se ritenerlo un sistema politico aristocratico chiuso e bloccato oppure pervaso da significativi tratti di democrazia<sup>10</sup>.

A fronte di queste osservazioni, si può tuttavia rilevare come, ancora in lavori degli anni Novanta, episodi riconducibili a una determinata identificazione mitologica vengano giudicati come accadimenti del tutto insignificanti dal punto di vista della diffusione di un messaggio politico<sup>11</sup>, contingenza che porta a vagliare i criteri finora utilizzati dalla critica per confrontarsi con la tematica in oggetto.

---

<sup>9</sup> Sulle *leges tabellariae* e sulle dinamiche della pratica elettorale repubblicana vedi E. Gruen, *The Exercise of Power in the Roman Republic*, in AA.VV., *City-States in Classical Antiquity & Medieval Italy*, Ann Arbor 1991, p. 257 sgg. Sull'importanza della popolarità per un *nobilis* che aspirava alla carriera pubblica cfr. A. Yakobson, *Il popolo romano, il sistema e l'«élite»*, in «StudStor» 47, 2006, 2, pp. 383-384.

<sup>10</sup> Vedi *infra*, le conclusioni.

<sup>11</sup> Ad esempio, per quanto riguarda il travestimento da Apollo scelto da Ottaviano durante la cosiddetta "cena dei dodici dèi", alcuni hanno interpretato l'avvenimento come una festa mascherata privata senza alcun significato politico: vedi R. Gurval, *Actium and Augustus*, Ann Arbor 1995, p. 96.

Alcuni studiosi si sono concentrati sull'assimilazione divina di un singolo *leader* all'interno di contributi scientifici di ampiezza contenuta<sup>12</sup>, circostanza che ha necessariamente condotto ad una visione parziale della problematica in questione, sia per l'omessa analisi dei nessi ideologici tra le varie identificazioni mitologico-religiose, sia per il mancato - o il non eccessivo - approfondimento di ogni sfaccettatura del significato dell'assimilazione (spesso favorito da una preliminare selezione delle fonti antiche da prendere in considerazione). Logicamente, poi, negli studi incentrati su un singolo aspetto dell'identificazione mitologica di un unico *dux* repubblicano, il quadro di riferimento appare ancora più circoscritto<sup>13</sup>. Le medesime problematiche, peraltro, si presentano nell'opera di quanti hanno trattato cursoriamente questa tematica nel contesto di studi monografici di più vasto respiro ma con diversa finalità di indagine, concernenti ad esempio o uno dei *leader* politici del periodo delle ultime guerre civili, oppure una determinata divinità del *pantheon* greco-romano<sup>14</sup>. D'altra parte, i rari contributi che si sono occupati di questo argomento nel suo complesso lo hanno affrontato per sommi capi, offrendone uno spaccato molto generale, riassuntivo ed estremamente sintetico<sup>15</sup>: quindi, per quanto tali studi abbiano il merito di aver evidenziato che le assimilazioni mitologico-religiose non si configuravano come un fatto episodico ma erano una pratica abbastanza comune

---

<sup>12</sup> Si possono preliminarmente citare, tra gli altri, O. Brendel, *Novus Mercurius*, in «MDAI(R)» 50, 1935, pp. 249-251; P. Lambrechts, *La politique «apollinienne» d'Auguste et le culte impérial*, in «NClío» 5, 1953, pp. 65-82; E. Bickerman, *Filius Maiae (Horace, Odes I 2, 43)*, in «PP» 16, 1961, pp. 5-19; C. Cogrossi, *L'apollinismo augusteo e un denario con il Sole radiato di L. Aquilio Floro*, in AA.VV., *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, Milano 1978, pp. 138-158; F. Brenk, *Antony-Osiris, Cleopatra-Isis*, in AA.VV., *Plutarch and the Historical Tradition*, London 1992, pp. 159-182 e O. Hekster, *Hercules, Omphale and Octavian's Counter-Propaganda*, in «BABesch» 79, 2004, pp. 159-166.

<sup>13</sup> Così G. Marasco, *Marco Antonio «Nuovo Dioniso» e il De sua ebrietate*, in «Latomus» 51, 1992, 3, pp. 538-548; N. Biffi, *E il dio si ravvide: Dioniso da Antonio a Ottaviano*, in «QS» 44, 1996, pp. 147-157; G. Cresci Marrone, *La cena dei dodici dèi*, in «RCCM» 2002, 1, pp. 25-33 e O. Hekster - J. Rich, *Octavian and the Thunderbolt: the Temple of Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building*, in «CQ» 56, 2006, pp. 149-168.

<sup>14</sup> A titolo esemplificativo, A. Bruhl, *Liber Pater*, Paris 1953; J. Gagé, *Apollon romain*, Paris 1955; R. F. Rossi, *Marco Antonio nella lotta politica della tarda Repubblica romana*, Trieste 1959; M. Hadas, *Sextus Pompey*, New York 1966; B. Combet-Farnoux, *Mercurio Romano*, Roma 1980; G. Marasco, *Aspetti della politica di Marco Antonio in Oriente*, Firenze 1987; P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989; A. Arnaldi, *Ricerche storico-epigrafiche sul culto di Neptunus nell'Italia romana*, Roma 1997 e G. Traina, *Marco Antonio*, Bari 2003.

<sup>15</sup> J. Tondriau, *Romains de la République assimilés à des divinités*, in «SO» 27, 1949, pp. 128-140 e J. Pollini, *Man or God: Divine Assimilation and Imitation in the Late Republic and Early Principate*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 334-357.

nell'ultima fase dell'esperienza repubblicana, tuttavia non rendono giustizia della complessità della questione e delle sue numerose implicazioni, le quali si riverberavano sul piano socio-politico.

Quanto al secondo fronte di indagine della ricerca, relativo all'utilizzo propagandistico della propria genealogia mitologica da parte dei *leader* di epoca tardo-repubblicana, anche in questo caso la situazione bibliografica moderna mostra non poche criticità. Da un lato, infatti, sembrano mancare saggi specifici ed approfonditi sul significato delle ascendenze leggendarie propugnate - a fini politici - da alcune figure pur molto importanti della scena politica romana del post-cesaricidio<sup>16</sup>. Parallelamente, se altre discendenze sono state invece oggetto di analisi da parte della critica (si pensi alle velleità eneadiche di Ottaviano), la circostanza che siano state in genere trattate singolarmente e che non ci si sia soffermati a contestualizzarle, se non cursoriamente, sullo sfondo più vasto di una comunicazione simbolico-politica condivisa dagli altri protagonisti del periodo, presenta il rischio concreto di perdere elementi di interconnessione tra le varie istanze genealogiche, informazioni che si rivelano invece molto interessanti ai fini di una maggior comprensione dell'uso delle genealogie stesse.

Come appare chiaro, identificazioni mitologiche e ascendenze eroiche o divine corrispondono a due vettori comunicativi differenti, uno incentrato sul sempre più ambiguo rapporto personale con il quale il *leader* individualmente si poneva in relazione con una delle divinità del *pantheon*, l'altro basato sia sugli spunti simbolici derivanti dall'antenato mitologico prescelto, sia sul conseguente prestigio della casata che si riverberava sul discendente. Focalizzata tale diversità, va nondimeno osservato che le genealogie mitologiche fornivano al *leader* politico argomenti ulteriori ed elementi integrativi alla comunicazione veicolata dalle assimilazioni divine e questo, di fatto, rendeva complementari le due forme di propaganda.

A questo punto, è opportuno precisare che la strumentalizzazione degli antichi *logoi* per propugnare pretese di discendenza leggendaria da eroi o divinità era una pratica diffusa tra le grandi *gentes* di età tardo-repubblicana, le quali spesso annoveravano nel loro bagaglio di tradizioni familiari più di una versione riguardo alle origini mitiche della stirpe<sup>17</sup>. Questa facoltà era data loro dalla contingenza che molte

---

<sup>16</sup> Il riferimento è ad Antonio, Lepido e Sesto Pompeo. Le velleità di discendenza mitologica di questi ultimi sono state infatti trattate in estrema sintesi o nel più vasto contesto di opere perseguiti altre finalità (ad esempio biografiche), oppure in contributi che - per la loro già ridotta ampiezza - non sono riusciti a dare ragione di tutte le problematiche che l'argomento comporta.

<sup>17</sup> Emblematico il caso della *gens Aemilia*, per il quale si rimanda al capitolo dedicato a Lepido.

casate patrizie, con i pontefici estratti dal loro lignaggio, avevano potuto influire sulle redazioni annalistiche fin dalle origini, così come vi erano *gentes* che contavano su scrittori “di famiglia” (come ad esempio Fabio Pittore, Cornelio Scipione, Postumio Albino), i quali valorizzavano le vicende e le tradizioni delle rispettive stirpi all’interno della storia della città<sup>18</sup>. Per la costruzione di genealogie leggendarie, molti appigli mitologici erano forniti dalla saga degli esuli troiani in Occidente, il cui utilizzo in chiave politica da parte dei Romani è stato riconosciuto dalla critica già a partire dal IV secolo a.C.<sup>19</sup> Com’è noto, fu ad opera di Cesare - il quale intendeva sostenere le rivendicazioni eneatiche della *gens Iulia* - che la fortuna di tale mito si accrebbe in particolar modo e, una volta che la sua rinomanza venne ulteriormente incrementata, in taluni casi orientò la creazione di nuove leggende familiari che soppiantarono quelle più antiche: ad esempio, se i Cecilî si erano inizialmente dichiarati discendenti di *Caeculus*, figlio del dio Vulcano, in seguito affermarono che la loro casata derivasse invece da *Caecus*, un compagno di Enea<sup>20</sup>. L’aumentato interesse nel proclamare una discendenza troiana in età tardo-repubblicana si palesa in tutta la sua evidenza nell’affermazione di Dionigi d’Alicarnasso secondo il quale ben cinquanta famiglie romane, alla sua epoca, si attribuivano un’origine iliaca<sup>21</sup>: le grandi casate aristocratiche se ne servivano innanzitutto per accreditare l’antichità e la fama della propria stirpe, mentre le *gentes* che erano giunte al potere in tempi più recenti cercavano di fornirsi di un’adeguata ascendenza che conferisse lustro alla loro reputazione o che permettesse il collegamento con le attraenti tradizioni familiari di clan ormai estinti<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> E. Montanari, *Mito e storia nell’annalistica romana delle origini*, Roma 1990, pp. 22 e 52-53. Cfr. H. I. Flower, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford 1996, p. 149.

<sup>19</sup> M. Torelli, *Alle radici della nostalgia augustea*, in AA.VV., *Continuità e trasformazioni fra Repubblica e principato*, Bari 1991, p. 53 sgg. Cfr. E. Gabba, *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C.*, in AA.VV., *I canali della propaganda nel mondo antico*, Milano 1976, p. 95. Sulla vasta problematica rappresentata invece dal rapporto tra la saga troiana e la volontà di Roma di porsi in relazione con la cultura greca, vedi Gabba, *Sulla valorizzazione* cit., p. 94 sgg.; P. Toohey, *Politics, Prejudice and Trojan Genealogies: Varro, Hyginus and Horace*, in «*Arethusa*» 17, 1984, p. 9 sgg.; Torelli, *Alle radici* cit., pp. 47-67 e A. Erskine, *Troy between Greece and Rome*, Oxford 2001, *passim*. Secondo C. Badel, *Généalogies divines et légitimité nobiliaire*, in AA.VV., *Pouvoir et religion dans le monde romain - en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris 2006, p. 282, proprio il mito troiano “pouvait à l’occasion favoriser l’émergence d’une origine divine”.

<sup>20</sup> Fest. p. 38. Cfr. T. P. Wiseman, *Legendary Genealogies in Late-Republican Rome*, in «*G&R*» 21, 1974, pp. 155 e 157.

<sup>21</sup> Dionys. 1, 85, 3. Cfr. C. Fayer, *La familia romana*, Roma 1994, p. 78 ed Erskine, *Troy* cit., pp. 21-22.

<sup>22</sup> Flower, *Ancestor* cit., p. 148. Cfr. Badel, *Généalogies* cit., pp. 281-282.

Tuttavia, il significato di una costruzione genealogico-mitologica non si riduceva ad una semplice motivazione di prestigio culturale. Questo assunto si dimostra più agevolmente intelligibile se si valuta l'importanza che rivestivano le figure degli antenati nella società romana repubblicana e si riflette sulla dimensione non tanto privata, quanto pubblica, nella quale le varie *gentes* esibivano e rendevano nota la loro genealogia, sia storica che leggendaria. Si consideri in primo luogo il contesto della *domus* o, più precisamente, dell'*atrium*, cioè lo spazio principe della comunicazione che poteva avvenire nella casa: l'atrio non solo era quotidianamente funzionale per il patrono che ivi dava udienza ai suoi *clientes* e riceveva tutti coloro che - a vario titolo - lo volevano omaggiare<sup>23</sup>, ma costituiva uno dei locali domestici dove chiunque aveva il diritto di entrare, anche senza invito, non essendo ritenuta una stanza privata<sup>24</sup>. Nelle residenze dei *leader* politici transitava dunque ogni giorno una gran folla di persone<sup>25</sup>, che potevano ammirare l'ascendenza familiare del padrone di casa e diventare così le destinatarie del messaggio da questa veicolato. Infatti, grazie alle preziose testimonianze di Plinio e di Giovenale, sappiamo che nel vestibolo e nell'atrio della *domus* erano posti *stemma* e *imagines* della famiglia, ossia l'albero genealogico della *gens*, dipinto su una *tabula* o su una parete e che poteva risalire fino al presunto antenato mitologico<sup>26</sup>, le maschere di cera e i busti degli antenati, corredati da *tituli* celebranti la loro carriera<sup>27</sup>. Questi ultimi risultavano, in particolare, un vettore di propaganda familiare molto efficace, perché i Romani amavano leggere le imprese dei loro illustri concittadini, tanto che Varrone e Attico composero delle opere letterarie mettendo in versi proprio tali iscrizioni<sup>28</sup>.

Ma la comunicazione demandata alle *imagines* non si esauriva nell'ambito della casa, dove era comunque limitata al pubblico dei suoi frequentatori: esisteva un'occasione cerimoniale nella quale gli antenati delle grandi casate aristocratiche e le loro gesta erano portati all'attenzione dell'intero corpo civico, ossia durante la

---

<sup>23</sup> Per interessanti informazioni sul rapporto del *leader* politico con i *salutatores* vedi Q. Cic. *pet.* 9, 34-35.

<sup>24</sup> Vitr. 6, 5, 1: *Communia autem sunt, quibus etiam invocati suo iure de populo possunt venire*. Sul significato sociale dell'atrio cfr. A. Zaccaria, *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, Rome 1995, p. 361 sgg.

<sup>25</sup> Un esempio dell'ingente affluenza di persone nelle dimore dei personaggi politici di spicco è offerta da Sen. *benef.* 6, 34, 4.

<sup>26</sup> Svet. *Galba* 2; Sen. *benef.* 3, 28, 2 e Mart. 5, 35, 2-4.

<sup>27</sup> Sul complesso argomento della presenza degli antenati nel contesto domestico, vedi soprattutto Flower, *Ancestor* cit., pp. 40-46 e 185 sgg. e C. Badel, *La noblesse de l'empire romain*, Seyssel 2005, pp. 37-39 e 106 sgg.

<sup>28</sup> Hor. *sat.* 1, 6, 15-17; Plin. *nat.* 35, 2, 11 e Nep. *Att.* 18, 5-6. Cfr. Liv. 10, 7, 11. Vedi anche Badel, *La noblesse* cit., pp. 122-123.



cerimonia funebre<sup>29</sup>. Nel corso della *pompa funebris*, le maschere di cera degli avi del defunto - in genere indossate da alcuni attori - sfilavano nella processione che partiva dalla casa dell'estinto per giungere fino al Foro, ove si teneva la *laudatio* in sua memoria nella quale era usuale il richiamo agli *honores* e alle *res gestae* degli antenati<sup>30</sup>. In questo contesto è degno di nota rilevare come nel corteo funebre, accanto alle *imagines* degli ascendenti storicamente esistiti, venissero altresì condotte quelle dei personaggi leggendari legati alle origini della famiglia, così come va sottolineato che agli avi mitologici poteva riferirsi la stessa *laudatio funebris*<sup>31</sup>.

Ebbene, pare allora fondamentale osservare come la comunicazione pubblica che, con tali modalità, era demandata alle figure degli antenati, rivestisse una funzione eminentemente politica. La genealogia rappresentava infatti, insieme all'origine etnica (soprattutto latina o sabina) e a determinati simboli familiari, uno degli elementi che caratterizzava l'identità di una *gens* e che esprimeva una gamma di valori, virtù e suggestioni simboliche funzionali ad essere spese sul terreno della competizione politica di età repubblicana. Le *imagines*, nello specifico, erano un mezzo concreto e tangibile con il quale una *gens* alimentava la sua notorietà e manteneva vive nella memoria collettiva le imprese che i suoi membri avevano compiuto in favore dello Stato, elementi che anche gli autori antichi stimano come influenti in sede elettorale<sup>32</sup>. In questo senso, se il candidato ad una carica pubblica non fosse stato direttamente conosciuto dai cittadini, il bagaglio simbolico e culturale del suo gruppo familiare gli avrebbe provveduto dei caratteri distintivi, inclusi credibilità, meriti e capacità

---

<sup>29</sup> Ampia analisi di questa tematica in Flower, *Ancestor* cit., pp. 91-127. Cfr. Badel, *La noblesse* cit., pp. 124-128.

<sup>30</sup> Polyb. 6, 54, 1-2. Cfr. Tac. *ann.* 13, 3.

<sup>31</sup> Famosa, ad esempio, la *laudatio* pronunciata da Cesare per la morte di sua zia Giulia, della quale ci informa Svetonio (*Iul.* 6, 2): *Amitae meae Iuliae maternum genus ab regibus ortum, paternum cum diis immortalibus coniunctum est. Nam ab Anco Marcio sunt Marcii Reges, quo nomine fuit mater, a Venere Iulii, cuius gentis familia est nostra. Est ergo in genere et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollut, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges.* “La stirpe materna di mia zia Giulia ha origine dai re, quella paterna si congiunge con gli dèi immortali. Infatti da Anco Marzio discendono i Marcî Re e tale fu il nome di sua madre. Da Venere hanno origine i Giulî, alla cui gente appartiene la nostra famiglia. Vi è dunque nella stirpe la venerabilità dei re, che si innalzano sugli uomini, e la sacralità degli dèi, sotto il cui potere si trovano gli stessi re”. Cfr. Dio 44, 37, 3.

<sup>32</sup> Cicerone (*Verr.* 5, 180-181) parla delle inimicizie e delle fatiche che un *homo novus*, per affermarsi sulla scena politica, deve affrontare rispetto a un *nobilis*, il quale gode della stima del popolo non per doti personali ma per meriti di famiglia e per la rinomanza della sua *gens*, ottenendo le cariche pubbliche “scherzando e con noncuranza” (*per ludum et per neglegentiam*). Cfr. le fonti citate da Flower, *Ancestor* cit., p. 65, n. 21.

ereditarie, che lo potevano rendere preferibile ad altri al momento dell'elezione<sup>33</sup>. D'altronde, se l'elettorato aveva generalmente facoltà di scelta tra uomini spesso appartenenti alla medesima classe sociale, costoro conseguentemente avevano l'esigenza di porsi il più possibile in risalto gli uni rispetto agli altri agli occhi del cittadino medio per riuscire a prevalere nella competizione politica<sup>34</sup>.

In una simile prospettiva, nella quale il prestigio degli avi era strumentalizzato dal punto di vista della vita pubblica, acquisirebbe allora un senso ancora più pregnante la sfilata dei discendenti di Enea nel sesto libro virgiliano, che si delinea quasi come una vera *pompa funebris* alla rovescia: una persona defunta (Anchise) pronuncia una sorta di *laudatio* per una persona viva (Enea) pronosticandogli le *res gestae* dei suoi pronipoti<sup>35</sup>. In quest'ottica, un tale capovolgimento sembra rivelare uno spessore ideologico non indifferente: se, nella realtà, le glorie degli antenati dovevano riverberare la loro notorietà sui posteri e suscitane l'emulazione, in questo contesto invertito sono le future imprese dei discendenti di Enea - tra i quali il *princeps* era ovviamente il più illustre - e le loro *imagines* evocate da Anchise a fungere da incitamento per l'eroe troiano. Il sottinteso riconoscimento onorifico che scaturisce così a vantaggio di Augusto non appare di scarsa entità.

Si può inoltre ipotizzare che, almeno dall'età cesariana, le rivendicazioni genealogiche venissero utilizzate altresì in riferimento al rapporto tra il *leader* politico e la classe dirigente. Le opere *de familiis Troianis* composte da Varrone e da Igino sullo scorcio delle ultime guerre civili, infatti, sono state messe in relazione non soltanto con la volontà di sottolineare la tradizionale importanza della classe aristocratica, ma anche con l'emanazione della *lex Cassia* del 45 a.C. e della *lex Saenia* del 29 a.C., per mezzo delle quali Cesare e Ottaviano espansero il patriziato. Tali componenti, in buona sostanza, avrebbero fornito di un'adeguata ascendenza

---

<sup>33</sup> Questi aspetti sono trattati diffusamente nel recente studio di G. Farney, *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*, New York 2007, p. 11 sgg. Cfr. C. Settiani, *Continuité gentilice et continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale*, Oxford 2000, p. 45, secondo cui "lorsque l'ancêtre est choisi librement, la formule permet la sélection des qualités, supposées héréditaires, que l'on désire mettre en valeur". Sugli studi genealogici di tardo I secolo a.C. intesi come uno dei mezzi usati dalla nobiltà per trarre dalla propria storia familiare un sostegno da spendere in ottica politica e propagandistica, vedi Ö. Wikander, *Senators and Equites V. Ancestral Pride and Genealogical Studies in Late Republican Rome*, in «ORom» 19, 1993, pp. 77-90.

<sup>34</sup> Gruen, *The Exercise* cit., p. 261, osserva che se le leggi tabellarie "gave the electorate a sense of *libertas*, the choices available to them were generally men from the same established families who had run the state for many generations (...). When not subject to outside influences, the voters would naturally gravitate to familiar names and traditional *gentes*". Cfr. Farney, *Ethnic* cit., p. 20.

<sup>35</sup> M. Bretin-Chabrol, *Les genealogies d'Énée chez Homère et Virgile: aspects de la mémoire sélective des Romains*, in «Latomus» 68, 2009, 2, p. 313.

famiglie alleate la cui posizione Cesare ed Ottaviano volevano elevare e, quindi, si inserirebbero anch'esse in un orizzonte politico<sup>36</sup>. D'altra parte, le genealogie che Attico scrisse per i Giunî, i Marcelli, i Fabî e gli Emilî sono state connesse, per diverse ragioni, agli eventi degli anni Quaranta del I secolo a.C. e con la propaganda che ruotava intorno alla persona di Cesare in particolare<sup>37</sup>. A questo proposito, il caso del dittatore rende del tutto evidente lo stretto rapporto che si poteva creare tra pretese genealogiche, spunti simbolici ed istanze politiche. Si pensi, ad esempio, alla testimonianza dionea secondo la quale Cesare era solito indossare in pubblico "calzature alte e rosse alla maniera dei re albanî, affermando di essere un loro parente attraverso Iulo"<sup>38</sup>. La suggestione simbolica rappresentata dai calzari regî è giustificata dal legame genealogico che la *gens Iulia* vantava con Ascanio (binomio, quello tra regalità e discendenza eneadica, già sottolineato dal dittatore nella *laudatio funebris* per la zia Giulia)<sup>39</sup>, doveva acquistare un rilievo non trascurabile nella costruzione ideologico-politica a sostegno delle aspirazioni monocratiche cesariane, perché queste ricevevano implicita legittimazione dalla parentela con i sovrani di Alba. In tal senso, assume un valore aggiuntivo la celebrazione cesariana delle *feriae Latinae* nel gennaio del 44 a.C., festività tradizionalmente appannaggio di Alba Longa<sup>40</sup>, il cui dittatore - titolo probabilmente attribuito allo stesso Cesare -<sup>41</sup> era considerato il successore del re<sup>42</sup>, così come si comprende più chiaramente il mai allentato vincolo che la *gens Iulia* intrattenne con *Bovillae*<sup>43</sup>, cittadina che ereditò alcuni *sacra* di Alba dopo la distruzione di quest'ultima.

Va osservato, per inciso, che se alla base dell'utilizzo della genealogia (mitica e non) si possono riscontrare motivazioni che trovavano il loro più autentico significato nella sfera dell'esercizio del potere, al medesimo contesto andrebbero ricondotte anche le occasionali contestazioni delle stesse leggendarie ascendenze familiari. Gli

---

<sup>36</sup> Toohey, *Politics* cit., pp. 7-9 e Farney, *Ethnic* cit., pp. 60-61. Cfr. L. Ross Taylor, *Varro's de gente populi romani*, in «CPh» 29, 1934, pp. 221-229.

<sup>37</sup> Su questa specifica tematica vedi A. Marshall, *Atticus and the Genealogies*, in «Latomus» 52, 1993, 2, pp. 307-317.

<sup>38</sup> Dio 43, 43, 2: *kai; th'upodesei kai; meta; tauta epiote kai; ujh/h/kai; efugrocrow/kata; tou; basilew~ tou; ej th'/Albh/pote; genomew~, wj kai; proshkwn sfisi dia; ton floulon, eprhto*. Cfr. Fest. pp. 128-129.

<sup>39</sup> Vedi *supra*, n. 31.

<sup>40</sup> Dio 44, 4, 3 e 44, 10, 1. Cfr. Svet. *Iul.* 79, 1. Weinstock, *Divus* cit., p. 323 e Farney, *Ethnic* cit., pp. 54-55.

<sup>41</sup> Weinstock, *Divus* cit., p. 324.

<sup>42</sup> Dionys. 5, 74, 4 e Plut. *Rom.* 27, 1.

<sup>43</sup> La *gens Iulia* aveva festività, giochi e culti familiari a *Bovillae*: Tac. *ann.* 2, 41, 1 e 15, 23, 3; Macr. *Sat.* 1, 16, 7. Weinstock, *Divus* cit., p. 7. Cfr. *infra*, n. 69.

*stemmata* propugnati dalle grandi famiglie, infatti, non erano sempre accettati acriticamente: Cicerone ne fornisce esplicita testimonianza affermando che, durante le *laudationes mortuorum*, si alterava spesso la storia nazionale menzionando falsi trionfi, eccessivi consolati e genealogie fasulle<sup>44</sup>, mentre Plutarco spiega come, in seguito alla perdita delle antiche tavole gentilizie a causa dell'incendio gallico, fossero state operate falsificazioni "con l'intenzione di compiacere individui desiderosi di entrare per forza nelle più importanti famiglie e nei più illustri casati senza avere con esse alcuna relazione"<sup>45</sup>. Si rilevi, tuttavia, che in presenza di specifiche polemiche relative alle velleità di una *gens* di discendere da un determinato eroe o divinità, la diatriba in genere non concerne la sensatezza di tali pretese sulla base di dubbi riguardanti l'effettiva plausibilità che una figura del mito possa essere il capostipite di una stirpe storicamente esistente, ma si fonda invece su contestazioni circa la legittimità di una data linea genealogica<sup>46</sup>, oppure su problematiche connesse alle vicende leggendarie del personaggio coinvolto. Per questo secondo caso, si rifletta ad esempio sulle controversie attinenti Ascanio-Iulo, illustre avo della *gens Iulia*. Gli avversari dei Giulî, per minarne il prestigio, non discutono dell'impossibilità che Ascanio abbia fondato tale famiglia in quanto appartenente alla sfera del mito, bensì sulla base del fatto che egli sarebbe morto senza figli, oppure affermano che fu il ramo dei Silvî ad imporsi nella lotta alla successione dopo la scomparsa di Enea<sup>47</sup>. Parimenti, nel discorso pronunciato da Antonio al funerale di Cesare, si accenna all'eventualità che, in passato, qualcuno avesse potuto esitare a ritenere che Enea fosse nato davvero da Venere - perplessità che non toccherebbero quindi la presunta realtà di entrambi -, uno scetticismo però fugato a tal punto dalla fama conquistata in vita dal dittatore che ora "nessuno potrebbe negare che gli antenati di quest'uomo furono

---

<sup>44</sup> Cic. *Brut.* 62: *multa enim scripta sunt in eis (mortuorum laudationibus) quae facta non sunt: falsi triumphi, plures consulatus genera etiam falsa et ad plebem transitiones.*

<sup>45</sup> Plut. *Num.* 1, 2: *δι' ἀγδρωῦ καὶ ζωνῶν τισὶν εἶς τὰ πρῶτα γενῆ καὶ τοῦ ἐπιφανέστατου οἴκου ἐξ οὗ προσηκούτων εἰς βιάζομενοι*-. Sui documenti pubblici e privati andati distrutti nell'incendio gallico cfr. Liv. 6, 1, 2.

<sup>46</sup> Ad esempio, secondo Plutarco (*Num.* 21, 4) alcuni storici accusano altri di avere attribuito a determinate *gentes*, per compiacerle, genealogie falsamente discendenti da Numa Pompilio: in questo senso, non è la realtà della figura del re ad essere messa in discussione, bensì la legittimità o meno di far risalire il proprio *stemma* fino a lui.

<sup>47</sup> Offre una panoramica delle varie posizioni F. Cassola, *Le origini di Roma e l'età regia in Diodoro*, in AA.VV., *Mito storia tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica*, Catania 1991, p. 289 sgg. Cfr. *infra*, n. 258.

dèi”<sup>48</sup>. Questa prospettiva sembra del resto comprensibile considerando che la classe dirigente, le cui istanze di propaganda e contropropaganda familiare confluivano nella pubblicistica del tempo, non poteva rischiare di minare nella sua essenza proprio quel rapporto genealogico con i miti che costituiva uno dei vettori più utilizzati dal medesimo ceto nel suo complesso per fondare una comunicazione simbolica di prestigio che ne agevolasse o ne sostenesse il potere politico<sup>49</sup>.

Tutti questi aspetti appaiono significativi da ricordare nell’ambito della presente ricerca perché il *milieu* comune di rivendicazioni mitologiche in funzione genealogica da parte di molte famiglie romane, contestualizzabile nella pratica diffusa di servirsi delle figure degli avi per esibire il prestigio politico delle varie *gentes*, comportava la relativa sicurezza, da parte dei triumviri, che il tipo di messaggio espresso dalle loro pretese di una leggendaria ascendenza familiare sarebbe stato ben compreso dall’opinione pubblica. Una comunicazione sviluppata attraverso genealogie mitologiche e identificazioni religiose pubblicamente esibite era, del resto, congruente con il carattere di una società come quella romana antica, nella quale la dimensione dello spettacolo delle immagini aveva un ruolo vitale e si consumava in modo

---

<sup>48</sup> Dio 44, 37, 4-5: *ἠστ̄ εἰjkαἰti- ἡjf̄esbhteἰ proteron n̄ipot̄ aḥek̄ th- Afrodith- ton Aijeian geneḡqai, nuh̄ dh; pisteusatw. Qeoi- nen gar̄ h̄lh̄ tine; ouk̄ aḡioi paide- epefh̄m̄sqhsan̄ toutou de; ouj̄l̄ aḥ̄eἰ- apax̄in̄seien̄ qeou; tou; pr̄ogonou- gegonēnai.*

<sup>49</sup> Anche nella pungente ottava satira di Giovenale, dove alla nobiltà di nascita viene contrapposta quella fondata sul valore personale, la convenzione rappresentata dalle discendenze mitologiche appare sostanzialmente risparmiata dagli strali del poeta, per quanto se ne accenni in un contesto ironico: *Cur Allobrogicis et magna gaudeat ara / natus in Herculeo Fabius lare, si cupidus, si / vanus [est] (...)?* “Perché mai Fabio, anche se è nato dalla schiatta d’Ercole, dovrebbe gloriarsi dell’Ara Massima e di avi vincitori degli Allöbrogi, se poi è avido e bugiardo...?” (vv. 13-15); *Rubelli / Blande, tumes alto Drusorum stemmate, tamquam / feceris ipse aliquid propter quod nobilis esses, / ut te conciperet quae sanguine fulget Iuli* “Rubellio Blando, tronfio sei dell’antica genealogia dei Drusi, come se per essere nobile tu, proprio tu, avessi fatto qualcosa, perché ti concepisse una donna insigne del sangue di Iulo” (vv. 39-42); *inquis (...)* / «ego Cecropides». *Vivas et originis huius / gaudia longa feras.* “Esclami «da Cècrope discendo io!». Vivi e goditi a lungo il piacere di questa origine” (vv. 44-47). Parallelamente, dalla stessa satira sembra emergere anche la consapevolezza dell’atto razionale sotteso alla scelta di un determinato antenato mitologico: *Si tibi sancta cohors comitum (...)* / *tum licet a Pico numeres genus, altaque si te / nomina delectant omnem Titanida pugnam / inter maiores ipsumque Promethea ponas, / de quocumque voles proavum tibi sumito libro. / Quod si praecipitem rapit ambitio atque libido, (...)* / *contra te stare parentum / nobilitas claramque facem praeferre pudendis.* “Se il tuo séguito è irreprensibile (...) allora sino a Pico risalire puoi far la tua casata e, se hai passione per i nomi altisonanti, annoverare fra i tuoi antenati tutta l’orda dei Titani e magari anche Promèteo: scegli ti l’avo dal libro che vuoi. Ma se dall’ambizione e dal capriccio ti lasci travolgere, (...) contro di te vedrai schierarsi tutta la nobile schiera dei tuoi avi a illuminare con chiare fiaccole le tue vergogne” (vv. 127-139).

collettivo<sup>50</sup>. Com'è stato messo bene in evidenza dalla critica negli ultimi anni, si trattava di “a culture of seeing and being seen”<sup>51</sup>, nella quale le pratiche performative si inscrivevano in un orizzonte comune di valori condivisi e veicolavano alla cittadinanza riunita un insieme di simboli e di istanze visive che esprimevano l'identità della comunità stessa. Processioni, trionfi, funerali, giochi, festività religiose e civiche, rappresentazioni teatrali e, non ultime, campagne elettorali<sup>52</sup>, erano tutte occasioni nelle quali il nesso cerimonialità-comunicazione pubblica si esplicava al massimo delle sue potenzialità e l'efficacia su larga scala di tali forme espressive risulta evidente dalla risposta dei cittadini. Questi, infatti, non assistevano alle cerimonie in modo passivo e acquiescente, bensì partecipavano attivamente, reagendo in modo positivo o negativo agli eventi che si svolgevano sotto i loro occhi e permettendo così alla classe dirigente di sondarne gli umori (soprattutto dal punto di vista politico), sia che si trattasse di festeggiare un *dux* trionfante, di interagire con le processioni religiose o funebri, oppure di esprimere consenso/dissenso per le *performance* a teatro, luogo altamente politicizzato nel periodo repubblicano<sup>53</sup>. In un contesto sociale dalle pratiche comunicative così orientate, quindi, si può comprendere più approfonditamente il criterio che guidò l'ampio utilizzo pubblico del simbolismo mitologico-religioso da parte dei *leader* politici della tarda Repubblica, in quanto si trattava di una logica che rientrava a pieno titolo nelle dinamiche culturali del periodo e si fondava su un linguaggio attuale e condiviso.

Alla luce di tali riflessioni, questa ricerca focalizza l'indagine su un ben preciso ambito cronologico e si prefigge diversi obiettivi. Il periodo di riferimento prescelto è quello che si estese dalle Idi di marzo del 44 a.C. all'instaurazione del principato augusteo, poiché si trattò di un momento storico di grande fermento politico, nel quale le dinamiche della ricerca del consenso sottese alla lotta per il potere resero di particolare importanza la necessità di affidarsi ad una comunicazione efficace e polifunzionale che - per quanto attiene lo specifico argomento di questo studio - reinterpretò e potenziò forme di propaganda simbolica già note all'immaginario

---

<sup>50</sup> K. J. Hölkenskamp, *Rituali e cerimonie «alla romana». Nuove prospettive sulla cultura politica dell'età repubblicana*, in «StudStor» 47, 2006, 2, pp. 319-363, con ampia e aggiornata bibliografia precedente.

<sup>51</sup> H. I. Flower, *Spectacle and Political Culture in the Roman Republic*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, Cambridge 2004, p. 322.

<sup>52</sup> Come rileva giustamente E. Deniaux, *La rue et l'opinion publique à Rome et en Italie (I siècle avant J.-C.): cortèges et popularité*, in AA.VV., *La rue, lieu de sociabilité ?*, Rouen 1997, p. 209, “une campagne électorale est une sorte de grand spectacle urbain”.

<sup>53</sup> Flower, *Spectacle* cit., pp. 326 e 336.

collettivo del tempo. Quanto alle finalità del lavoro, queste si concretizzano *in primis* nell'analisi parallela delle identificazioni mitologico-religiose dei principali protagonisti dell'età tardo-repubblicana nella loro primaria funzione di vettori di comunicazione, valutando non solo il senso dell'assimilazione in se stessa, ma anche le interazioni simboliche che si venivano a creare in corrispondenza alle analoghe pretese identificative degli altri *duces* romani. In secondo luogo, si prenderanno in considerazione le genealogie leggendarie dei medesimi *leader* politici, studiandone altresì le interrelazioni e gli eventuali rapporti con le identificazioni religiose, in modo da vagliare in ogni sua declinazione l'uso di determinati miti in funzione comunicativa. A questo scopo, verrà di volta in volta presentata una panoramica di fonti letterarie, iconografiche, numismatiche ed epigrafiche dalla cui collazione e discussione trarre una visione d'insieme il più possibile esaustiva delle varie assimilazioni e genealogie, anche tramite l'esposizione di ipotesi interpretative che colmino eventuali lacune di documentazione o che si pongano come alternativa critica - oppure come integrazione - rispetto ad altre teorie enunciate in passato. Intento primario è quello di cercare di rispondere ad una serie di quesiti relativamente a tempi, occasioni, finalità, modalità, durata, direzione, efficacia di tale *medium* comunicativo: in quest'ottica, si ritiene metodologicamente opportuno strutturare lo studio secondo una scansione cronologica, per una motivazione ben precisa. In una situazione politica dai cambiamenti molto rapidi come quella del periodo che si estese dalla morte di Cesare alla battaglia di Azio, l'approccio alle figure mitologiche scelte come referenti delle assimilazioni non fu monolitico, ma caratterizzato da un'evoluzione che si esplicò attraverso correzioni, ripensamenti e contestazioni, trasformazioni che poterono, peraltro, riguardare anche le dichiarazioni di ascendenza mitologica: sembra pertanto chiaro come tale sviluppo si possa seguire più agevolmente inserendo i dati in nostro possesso in griglie cronologiche che facilitino la comprensione delle dinamiche sottese ai vari stadi di questa peculiare tipologia di propaganda.

Da un quadro così delineato, che intreccia storia evenemenziale, storia politica e storia della comunicazione simbolico-religiosa, dovrebbe in conclusione scaturire un'ulteriore chiave interpretativa per lo studio di uno dei periodi più delicati e politicamente tumultuosi della storia romana: il tramonto della Repubblica.

## 1. Ottaviano - Apollo

### 1.1 Apollo e le guerre civili: un simbolo conteso

Il tentativo di definire con maggior precisione possibile il contesto simbolico nel quale maturò l'utilizzo dell'identificazione apollinea da parte di Ottaviano, non può sottrarsi alla necessità di compiere una panoramica sull'uso della figura del dio come vettore comunicazionale nei decenni che precedettero l'ascesa al potere del giovane Cesare. Diverse prove, infatti, suffragano l'ipotesi che Apollo si trovasse ad incarnare un simbolo religioso conteso da più fazioni politiche durante il convulso periodo delle guerre civili che si avviavano a chiudere così poco felicemente l'esperienza repubblicana. Questa circostanza risulta importante da analizzare perché, se la funzione simbolico-politica che si demandò ad Apollo non nacque con Ottaviano, quest'ultimo dovette essere ben consapevole delle pregresse - e, peraltro, recenti - valenze di significato che l'immagine del dio recava con sé, quando si presentò alla ribalta della scena politica per reclamare l'eredità del padre adottivo. Partendo proprio da tali imprescindibili premesse, il giovane Cesare seppe poi infondere al simbolo apollineo nuovi spunti a livello di suggestioni comunicative, conferendo al dio di Delfi un ruolo preminente all'interno della costruzione politico-religiosa che trovò piena attuazione nel principato.

Esaminando innanzitutto il periodo degli scontri civili degli anni Ottanta del I secolo a.C., la critica moderna in genere ritiene che sia Venere che Apollo siano state divinità legate a Silla: tuttavia è pur vero che egli, una volta divenuto unico arbitro delle sorti di Roma, onorò grandemente la Vittoria e Venere, mentre il dio di Delfi sembra essere stato dimenticato<sup>54</sup>. Se si rileva che Silla, prima della battaglia di Porta Collina, avrebbe baciato la statuetta dorata di Apollo che portava con sé, invocando platealmente la divinità di fronte ai suoi soldati e rivolgendosi contemporaneamente

---

<sup>54</sup> Oltre ad aver innalzato trofei ad Ares, Nike e Afrodite dopo la battaglia di Cheronea (Plut. *Sull.* 19, 9), Silla istituì i *Ludi Victoriae*, ordinò probabilmente di costruire un nuovo tempio a Venere a Roma (cfr. S. B. Platner - T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Roma 1965, p. 552) e fondò la colonia *Veneria Cornelia* (Cic. *Sull.* 21, 62). E se è vero che Silla dedicò anche ad Apollo, oltre che a Zeus e ad Asclepio, metà del territorio tebano, tuttavia Appiano afferma che egli compì tale azione nell'ottica di offrire a queste divinità un risarcimento di tipo economico, dato che aveva spogliato i templi di Delfi, di Olimpia e di Epidauro dei loro tesori: App. *Mithr.* 54, 217.



anche a loro per incitarli al combattimento<sup>55</sup>, la sua successiva indifferenza per il dio alla fine della guerra appare insolita. Questa impressione viene rafforzata da altri due passi di Plutarco. Nel primo, leggiamo che Silla inviò a Delfi un suo emissario, il focese Cafi, per farsi consegnare dai membri dell'anfizionia il tesoro del dio e quando Cafi, recalcitrante, riferì che si era udita risuonare la cetra di Apollo all'interno del santuario e che reputava opportuno desistere dal proposito, Silla, con un sarcasmo riscontrato dallo stesso Plutarco, ordinò invece di continuare la predazione perché il suono della cetra doveva ritenersi un segno di gioia e non di sfavore<sup>56</sup>. In secondo luogo, sappiamo che L. Sergio Catilina, recante a Silla la testa di M. Mario Gratidiano, si lavò le mani insanguinate nella vicina acqua sacra ad Apollo, gesto che, oltre a dimostrare evidentemente una palese mancanza di rispetto religioso nei confronti del dio, si configurerebbe come una vera e propria contaminazione<sup>57</sup>. Tali testimonianze fanno dunque nascere il legittimo sospetto che Silla si sia avvalso di Apollo come vettore di comunicazione politica in un determinato momento della guerra civile e che, una volta risolta la situazione a suo favore, egli sia tornato a rivolgersi esclusivamente a quella che considerava la sua unica e "vera" divinità tutelare, ossia Venere.

A questo proposito, appaiono molto interessanti le riflessioni di T. J. Luce secondo cui Apollo, in quegli anni travagliati, potesse rappresentare, in realtà, un simbolo religioso utilizzato dalla propaganda mariana, di cui Silla tentò di appropriarsi seguendo la medesima logica con la quale, nell'anno 83 a.C., il figlio del console mariano C. Norbano<sup>58</sup> ritrasse sul rovescio delle sue monete una Venere cosmica, dea della fertilità e dell'abbondanza, in probabile contrapposizione alla *Venus Victrix* di Silla<sup>59</sup>. Dall'analisi di vari tipi monetali, Luce nota che dei tredici magistrati che

---

<sup>55</sup> Plut. *Sull.* 29, 11-13: *Legetai d efw̄n ti crusouh Apollw̄no- agalmation ek Delfwh, aphi;nen auto;kata;ta; meca- periferein ej tw'kolpw/ ajlla;kai;tote touto katafileih, oufw̄ dh; legwn: «w/ Puqi fiApollon, ton Eutuch' Sullan Kornhtion ej tosoutoi- agwsin afa- lampron kai; megan, ejtauqa rlyei- (...);». Toi autafasi ton Sullan geoklutouhta tou- men ajtiboleih, toi' d apeileih, twh d epilambanesqai.* "Si dice che Silla avesse una statuetta di Apollo in oro presa a Delfi, che durante le battaglie portava sempre sotto la piega del mantello. Quella volta la baciò pronunciando queste parole: «O Apollo Pizio, che in tante battaglie hai innalzato a splendore e grandezza Cornelio Silla il Fortunato, lo abatterai adesso (...)?». Mentre così invocava la divinità, Silla - si dice - si rivolgeva ai suoi soldati: alcuni li supplicava, altri li minacciava, altri ancora li afferrava per le braccia".

<sup>56</sup> Plut. *Sull.* 12, 7-8.

<sup>57</sup> Plut. *Sull.* 32, 2.

<sup>58</sup> Gaio Norbano, console dell'83 a.C., fu sconfitto da Silla vicino a Capua: Vell. 2, 25, 2-4.

<sup>59</sup> Vedi A. Alföldi, *The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic*, in AA.VV., *Essays in Roman Coinage presented to H. Mattingly*, Oxford 1956, p. 83 e T. J. Luce, *Political Propaganda on Roman Republican Coins: circa 92-82 b.C.*, in «AJA» 72, 1968, p. 36, il quale afferma anche, giustamente, che in quegli anni «the gods were in the public domain; no faction could claim a

coniarono monete d'argento tra il 92 a.C. e la resa di Roma alle forze mariane al volgere dell'87 a.C., sette scelsero di raffigurare Apollo sul rovescio dei loro conî e che tra l'87 e l'82 a.C., quando la fazione di Mario controllava l'Urbe, su venti emissioni d'argento ben tredici riportarono l'immagine di Apollo. Ora, se si valuta che Luce ha cercato di documentare la fede mariana di diversi dei suddetti magistrati monetali e che, quando la fazione dei *populares* non era al potere - prima del 92 e dopo l'82 a.C. -, i tipi di Apollo sembrano essere stati piuttosto rari<sup>60</sup>, l'ipotesi assume una certa consistenza<sup>61</sup>. In Apollo, la fazione mariana poteva riconoscere una divinità il cui culto era ampiamente diffuso e popolare, nonché slegato da particolarismi di tipo regionale: un dio giovane e bello, patrono della pace, della cultura, della civiltà, capace di catalizzare tanti aspetti positivi senza essere sgradito ad alcuno<sup>62</sup>. In un simile contesto, l'epidemia scoppiata a Roma nell'87 a.C. poté aumentare la devozione popolare per Apollo, accrescendo l'attenzione verso il suo culto. Se la Venere di Silla, adottata come sua protettrice intorno all'86 a.C., fu la risposta di tipo simbolico-politico all'Apollo mariano, una moneta d'argento recante un Cupido che spezza sul ginocchio il fulmine del dio apparirebbe allora estremamente significativa<sup>63</sup>.

Del resto, che in quegli anni di guerra civile Apollo fosse coinvolto nel conflitto tra *optimates* e *populares*, lo rende evidente un episodio tramandatoci da Valerio Massimo, secondo il quale, quando nell'87 a.C. la testa della statua di Apollo a Roma si staccò all'improvviso, conficcandosi saldamente nel terreno, il console C. Ottavio comprese che il prodigio significava la sua rovina e solo con la sua morte,

---

deity exclusively as its own, and when it tried, the other side would be obliged to counter by claiming the favour of the deity for itself».

<sup>60</sup> Luce, *Political* cit., p. 28, osserva che Apollo fu ritratto sulle monete di solo due magistrati prima del 92 a.C., di quattro nel trentennio seguente all'82 a.C.

<sup>61</sup> Se la teoria di Luce è corretta, appare degno di nota che la monetazione mariana con l'effigie di Apollo si modifichi nel corso degli anni e degli eventi. Inizialmente, infatti, le emissioni recano simboli di pace e prosperità, come la testa laureata del dio con Cerere e il maialino, mentre in seguito compaiono, insieme ad Apollo, vari temi a carattere militare e il fulmine che viene minacciosamente brandito dal dio. Più in generale, sul fatto che nelle monete di quest'epoca la giovane divinità con il fulmine vada identificata con Apollo e non con Giove, vedi le considerazioni addotte da Luce, *Political* cit., pp. 25-26. Del resto, Svetonio (*Aug.* 29, 3) narra che Augusto edificò il tempio di Apollo in quella zona del Palatino che era stata colpita da un fulmine e che gli aruspici, per questo, avevano dichiarato essere desiderata dal dio (vedi *infra*). Esemplici numismatici recanti l'immagine di Apollo con il fulmine sono riconosciuti da M. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1974, 1, p. 312, nr. 298; p. 364, nr. 350; p. 369, nr. 353/1 e 353/2; p. 370, nr. 354/1. Propongono alcune notazioni interessanti sull'uso del fulmine da parte dell'Apollo etrusco, delio e aziaco Hekster-Rich, *Octavian* cit., pp. 162-165.

<sup>62</sup> Luce, *Political*, p. 34.

<sup>63</sup> Crawford, *Roman* cit., 1, p. 368, data questa moneta all'85 a.C.; E. A. Sydenham, *The Coinage of the Roman Republic*, New York 1975, p. 115, opta per l'83 a.C.

puntualmente avvenuta dopo non molto tempo, si riuscì a rimuovere la testa del simulacro<sup>64</sup>. Dato che Ottavio, rimasto fedele a Silla, aveva ordinato di allontanare da Roma Cinna e sei tribuni del suo partito in seguito alla consultazione dei libri sibillini<sup>65</sup>, l'aneddoto potrebbe adombrare simbolicamente la presa di distanza di Apollo dalle manovre politiche della *factio* sillana e, forse, la sua collera per la strumentalizzazione dei libri sacri contro il partito mariano: quel che è certo, comunque, è che in tale occasione il dio si dimostrò contrario alla fazione di Silla, un'ulteriore circostanza insolita, se ne fosse stato realmente il protettore.

Ma questo breve *excursus* suggerisce un altro genere di riflessione. Se Apollo fu davvero il dio sotto la cui tutela si pose Mario e Venere, com'è noto, fu la patrona di Silla, il rapporto di Giulio Cesare con entrambe queste divinità potrebbe assumere una sfumatura più precisa. Non si dimentichi che Cesare era imparentato con Mario per parte di madre, oltre ad essere ideologicamente molto vicino al suo partito in giovane età<sup>66</sup>, e questo potrebbe aver favorito un suo avvicinamento alla figura di Apollo e al sistema di valori che essa rappresentava; riguardo a Venere, se è vero che la dea venne onorata da Cesare soprattutto per il suo ruolo di progenitrice della *gens Iulia* in quanto madre di Enea, tuttavia la critica ha ormai ammesso da tempo la profonda influenza che la *Venus Victrix* di Silla esercitò sulla *Genetrix* di Cesare<sup>67</sup>. Se dunque quest'ultimo catalizzò intorno alla sua persona la devozione per entrambe le divinità che si erano trovate su fronti politicamente opposti nella generazione precedente, ciò potrebbe anche configurarsi come sintomo della volontà di sintetizzare le aspirazioni di entrambi gli schieramenti all'insegna della *concordia partium*.

La connessione tra Cesare e Apollo può apparire, a prima vista, meno evidente di quella istituita con Venere, ma possiamo nondimeno individuare alcuni segnali che

---

<sup>64</sup> Val Max. 1, 6, 10: *e simulacro enim Apollinis per se abrupto capite et ita infixio humi ut avelli nequiret, armis cum collega suo dissidens Cinna, praesumpsit animo ea re significari exitium suum, in quem metus augurium tristi fine vitae incidit; ac tum (...) dei caput terra refigi potuit*. "Staccatasi la testa dalla statua di Apollo e confittasi a terra sì da non poterne essere sradicata, egli (il console Ottavio), che era in conflitto armato con il suo collega dissidente Cinna, capì anzitempo che il prodigio voleva dire per lui rovina e confermò con la sua dolorosa morte la paurosa previsione: solo allora la testa del dio (...) poté essere staccata da terra".

<sup>65</sup> Gran. Lic. 35. Sull'espulsione di Cinna si veda anche Liv. *perioch.* 79; App. *bell. civ.* 1, 6 e Vell. 2, 20, 3.

<sup>66</sup> Cesare sposò in prime nozze Cornelia, figlia di Cinna, e rifiutò di obbedire all'ordine di Silla di divorziare da lei: Svet. *Iul.* 1, 2.

<sup>67</sup> Alföldi, *The Main Aspects* cit., p. 83. Si noti, peraltro, che per la battaglia di Farsalo del 48 a.C. Cesare scelse come *signum* Venere designandola proprio con l'epiteto di *Victrix*: App. *bell. civ.* 2, 76, 319. Cfr. Schilling, *La religion* cit., per uno studio sulla figura di Venere sia dal punto di vista religioso che in rapporto ai protagonisti della scena politica romana.

testimonierebbero come il dio di Delfi ricoprisse un funzione simbolica comunque importante per il dittatore.

Sembra infatti che Apollo avesse un legame privilegiato con la *gens Iulia*, della quale pare essere stato considerato il patrono - nella sua arcaica forma di Veiovis<sup>68</sup> - secondo un'iscrizione arcaica rinvenuta a *Bovillae*<sup>69</sup>. E se Servio afferma che la stirpe dei Cesari era consacrata ad Apollo fin dal momento in cui questi, come dio della medicina, aveva vegliato sulla nascita del primo esponente della famiglia<sup>70</sup>, fu proprio per iniziativa di un Giulio che Apollo ricevette il primo tempio a lui dedicato a Roma nel lontano 431 a.C.<sup>71</sup> Non sorprende quindi che Giulio Cesare, nato proprio in coincidenza con il *dies Apollinis*<sup>72</sup>, una volta ottenuto il potere associasse alla sua persona i celebri *Ludi Apollinares* - offerti peraltro a sue spese nel 45 a.C.<sup>73</sup> - approfittando propagandisticamente della loro atmosfera fortemente politicizzata per onorare soprattutto se stesso e le sue vittorie militari<sup>74</sup>.

Questo però potrebbe portare ad un'ulteriore conseguenza. Nel momento in cui Ottaviano venne adottato da Cesare, il giovane si trovò nella posizione non solo di ereditarne il nome o i beni materiali, ma anche di scegliere dal bagaglio ideologico del prozio quali suggestioni simboliche poter utilizzare nella sua personale scalata al

---

<sup>68</sup> L'assimilazione delle due divinità è discussa già da Gellio (5, 12, 12-13), il quale attribuisce anche a Virgilio la coscienza di tale identificazione. Negli studi moderni, la divinità (poco) conosciuta come Veiovis è stata considerata assimilabile o ad Apollo o a Giove: C. Koch, *Der römische Jupiter*, Frankfurt 1937, pp. 61-91; A. M. Colini, *Aedes Veiovis inter arcem et Capitolium*, in «BCAR» 70, 1942, p. 38 sgg.; Gagé, *Apollon* cit., pp. 83-98; V. L. Johnson, *Natalis urbis and Principium anni*, in «TAPhA» 91, 1960, pp. 109-120; Luce, *Political* cit., pp. 25-26; Weinstock, *Divus* cit., pp. 8-12; A. Alföldi, *Redeunt Saturnia regna: Iuppiter-Apollo und Veiovis*, in «Chiron» 2, 1972, pp. 215-230; E. Gjerstad, *Veiovis: A Pre-indoeuropean God in Rome?*, in «ORom» 9, 1973, pp. 35-42; M. Bentz, *Juppiter, Tinia oder Veiovis?*, in «AA» 1994, 2, pp. 159-183 e G. Freyburger, *Le dieu Veiovis et l'asile accordé à Rome aux suppliants*, in AA.VV., *Das antike Asyl: kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, Wien 2003, pp. 161-175.

<sup>69</sup> *CIL* 1, 807 = XIV 2387; *ILS* 2988: *Vediovei patrei / genteiles Iuliei*. La circostanza che nel 16 d.C., dopo quasi un cinquantennio di propaganda apollinea promossa da Augusto, fossero consacrati proprio a *Bovillae* un santuario dedicato alla famiglia Giulia e una statua al divo Augusto (*Tac. ann.* 2, 41, 1), sembra configurarsi come un ulteriore elemento a favore dell'identificazione Veiovis-Apollo. Su *Bovillae* e la *gens Iulia* vedi Gagé, *Apollon* cit., pp. 469-471 e Weinstock, *Divus* cit., pp. 5-12.

<sup>70</sup> Il capostipite della famiglia era venuto al mondo con parto - per l'appunto - cesareo: *Serv. Aen.* 10, 316.

<sup>71</sup> *Liv.* 4, 29, 7.

<sup>72</sup> Secondo Cassio Dione (47, 18), poiché nel *dies natalis* di Cesare cadevano anche i *ludi Apollinares*, i triumviri decretarono che la festa in sua memoria venisse spostata al giorno precedente (cioè al 12 luglio), dato che i libri sibillini vietavano che, nel giorno dedicato ad Apollo, si onorasse qualche altro dio.

<sup>73</sup> *Dio* 43, 48, 3.

<sup>74</sup> G. Sumi, *Ceremony and Power*, Ann Arbor 2005, p. 144.

potere. In quest'ottica, si rivela quantomeno una coincidenza degna di nota il fatto che come Cesare, devoto a Venere ed Apollo, si trovò a combattere un Pompeo che si richiamava alla figura di Eracle<sup>75</sup>, così Ottaviano, successore di Cesare, ebbe fin dall'inizio difficoltà a relazionarsi con un generale - Antonio - che reclamava per la propria stirpe una discendenza eraclide<sup>76</sup>: nel gioco del parallelismo, sarebbe stato facile per Ottaviano appellarsi alla benevolenza delle divinità del prozio, il quale dallo scontro con Pompeo era uscito vincitore.

Nel contesto appena descritto, acquista inoltre particolare rilevanza un'affermazione di Cassio Dione secondo cui, nella scelta dell'adozione di Ottaviano da parte di Cesare, rivestì un ruolo determinante la dichiarazione di Azia di aver concepito suo figlio con Apollo<sup>77</sup>. Benché non si possa negare l'eventualità che tale testimonianza sia frutto di una rivisitazione del passato alla luce della propaganda apollinea perseguita da Augusto nei lunghi anni del suo principato, tuttavia tale informazione si integrerebbe così armonicamente nella cornice simbolico-ideologica finora analizzata che appare irragionevole scartarla a priori come destituita di ogni fondamento: questo elemento potrebbe invece provare come il rapporto tra Ottaviano e il dio di Delfi avesse già assunto un valore politico (ossia il fine dell'adozione) quando Cesare era ancora vivo<sup>78</sup>. Un sostegno a tale ipotesi viene forse fornito da un epigramma scritto da Domizio Marso in onore di Azia, la quale nella finzione letteraria sostiene di essere considerata una donna fortunata per aver partorito Ottaviano, *sive hominem, sive deum*<sup>79</sup>. Se, come pensano alcuni studiosi, il componimento fu redatto

<sup>75</sup> Cfr. Plin. *nat.* 7, 27, 95; Petr. *Sat.* 124, 270 e App. *bell. civ.* 2, 76, 319.

<sup>76</sup> Vedi *infra*, il paragrafo su Antonio-Eracle.

<sup>77</sup> Dio 45, 1, 2: *ἀπαί- τε γὰρ ἐκεῖνο- ἢ καὶ; μεγάλα- ἐπ' αὐτῷ ἐσπίδα- ἐξ ἑνὸς ἡγάπα τε καὶ; περιεῖπεν αὐτὸν, ἢ καὶ; τοῦ ὀνόματος- καὶ; τῆ- ἐξ ὀυσίν- τῆ- τε μοναρχίᾳ- διαδοχὸν καταλείψων, ἀλλ' ἢ- τε καὶ; ὅτι ἡ Ἀττία δεινῶ- ἰσχυρίζετο ἐκ τοῦ Ἀπολλωνίου- αὐτὸν κεκοῦκῆναι, (...)*. “Cesare, che era senza figli, riponeva nel ragazzo grandi speranze, per cui lo amava, lo stimava e pensava di lasciarlo erede del suo nome, dei suoi beni e dell'impero. Vari motivi lo spingevano a ciò, soprattutto il fatto che Azia affermava con sicurezza di averlo generato da Apollo (...).” Cfr. Svet. *Aug.* 94, 4 e Lambrechts, *La politique* cit., p. 68. Sul rapporto di tale leggenda con l'ambiente egiziano vedi P. Grandet, *Les songes d'Atia et d'Octavius*, in «RHR» 203, 1986, 4, pp. 365-379. Analizza l'analogia tra il presunto concepimento apollineo di Ottaviano e quello di Alessandro Magno E. Bertrand-Ecanvil, *Présages et propagande idéologique : à propos d'une liste concernant Octavien Auguste*, in «MEFRA» 106, 1994, pp. 511-513, con ulteriore bibliografia.

<sup>78</sup> Si potrebbe cursoriamente osservare, a supporto di questa ipotesi, che il particolare di proclamarsi figlio di Apollo sembra appartenere, concettualmente, ad un periodo anteriore alle velleità di Ottaviano di sovrapporre simbolicamente la sua persona direttamente alla figura del dio stesso, come avvenne già durante il cosiddetto “banchetto dei dodici dèi” che è riferibile, con ogni probabilità, al 38 a.C. (vedi *infra*).

<sup>79</sup> *Ep. Bob.* 39: *Ante omnes alias felix tamen hoc ego dicor / sive hominem peperit femina sive deum*. Sulla circostanza che l'ambiguo *status* di Ottaviano in questo epigramma vada riferito al suo

in occasione della morte della donna nel 43 a.C.<sup>80</sup>, ciò potrebbe dimostrare che, nella metà degli anni Quaranta del I secolo a.C., la pretesa di Azia di aver generato suo figlio con Apollo era ben conosciuta e divulgata<sup>81</sup>.

Nel contempo, però, anche la *factio* dei cesaricidi si richiamava simbolicamente alla figura di Apollo. La devozione dei congiurati per il dio, infatti, si palesa con evidenza già nelle fasi seguenti alle Idi di marzo: simboli come il tripode, la lira e la stessa testa laureata di Apollo compaiono con insistenza sulla monetazione di Bruto e Cassio dal 44 al 42 a.C., a fianco di altri motivi frequentemente ripetuti come Vittoria e *libertas* intesa come emancipazione dai pericoli della tirannide<sup>82</sup>. Inoltre, in epoca repubblicana era ben nota la storia familiare di Bruto<sup>83</sup>, che faceva risalire la sua genealogia ad antenati illustri come il tirannicida Q. Servilio Ahala<sup>84</sup> e L. Giunio Bruto, il quale aveva liberato Roma dall'ultimo re etrusco diventando primo console della città<sup>85</sup>: ebbene, quest'ultimo fu, significativamente, il protagonista di un episodio inerente all'oracolo di Delfi che, in un certo senso, sanzionò il suo futuro ruolo di potere nell'Urbe<sup>86</sup>. La dimostrazione che il precedente fornito da Giunio Bruto e da Servilio Ahala fosse riattualizzato in ottica politica per opera del loro discendente e di quanti non vedevano di buon grado la crescita costante di un potere individuale sempre più forte (si pensi a Pompeo e a Cesare), è provato sia da emissioni monetali coniate nel periodo dal 54 al 42 a.C.<sup>87</sup>, sia da fonti letterarie tra le quali spicca Cicerone<sup>88</sup>. Che

---

concepimento da Apollo, vedi S. Mariotti, *Intorno a Domizio Marso*, in AA.VV., *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, p. 589 sgg. Prende in considerazione alcuni aspetti stilistici dell'epigramma E. Courtney, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford 1993, pp. 304-305. Offre, da ultimo, una breve panoramica sulla vita di Domizio Marso A. Hollis, *Fragments of Roman Poetry*, Oxford 2007, pp. 304-306.

<sup>80</sup> Dio 47, 17, 6. Per informazioni sulle due ipotesi cronologiche, alta (43 a.C.) e bassa (all'epoca di Azio), per la composizione dell'epigramma, vedi L. Duret, *Dans l'ombre des plus grands I*, in «ANRW» II 30.3, Berlin-New York 1983, pp. 1485-1486.

<sup>81</sup> Supporta tale teoria, proponendo anche spunti di tipo iconografico, Bertrand-Ecanvil, *Présages* cit., p. 505 sgg.

<sup>82</sup> Crawford, *Roman* cit., 1, pp. 513-517, nr. 498-507.

<sup>83</sup> Sulla *gens Iunia* scrissero M. Terenzio Varrone e T. Pomponio Attico, sulla *Servilia* M. Valerio Messalla Rufo: Marshall, *Atticus* cit., pp. 307-310.

<sup>84</sup> Liv. 4, 13-14.

<sup>85</sup> Liv. 1, 59-60. Per uno studio del personaggio di Bruto vedi A. Mastrocinque, *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della Repubblica romana*, Trento 1988.

<sup>86</sup> L. Giunio Bruto fu l'unico ad interpretare correttamente il responso dell'oracolo di Delfi, per il quale avrebbe ottenuto il potere supremo a Roma colui che, rientrato in patria, avrebbe per primo baciato sua madre: Bruto, appena sbarcato in Italia, baciò il suolo della madrepatria, portando a compimento la profezia. Raccontano l'episodio Dionys. 4, 69, 1-4; Liv. 1, 56, 5-12 e Ov. *fast.* 2, 713-720.

<sup>87</sup> Crawford, *Roman* cit., 1, p. 455, nr. 433 e p. 517, nr. 506/1.

tali riferimenti incrociati poi non fossero limitati al campo delle disquisizioni teoriche o erudite ci viene narrato da diversi autori antichi, che riportano gli incitamenti al cesaricidio contenuti nei biglietti che ogni giorno erano lasciati sulla tribuna di pretore di Bruto, così come negli *slogan* comparsi sotto la statua del suo avo e di Cesare<sup>89</sup>.

Si può quindi osservare la molteplicità e l'efficacia dei canali comunicativi messi in moto dalla propaganda politica del periodo. Da un lato, il messaggio era veicolato *per scripta*, sia all'interno del ceto dirigente e colto, sia a livello popolare tramite messaggi brevi e incisivi visibili a tutti, come le legende sulle monete o le scritte estemporanee che apparivano sotto le statue. D'altra parte, la comunicazione avveniva altresì *per imagines*, con le rappresentazioni figurative numismatiche, la cui fruizione era ovviamente aperta ad ogni tipo di utenza, e con l'uso paradigmatico di monumenti preesistenti che erano utilizzati come supporto per la parola scritta, onde conferirle un significato più evidente e aumentarne la visibilità collettiva. A ciò si deve aggiungere la comunicazione di tipo simbolico-cerimoniale che Bruto aveva in animo di attuare organizzando a proprie spese, in qualità di pretore urbano per l'anno 44 a.C., i celebri *ludi Apollinares*: la gran profusione di mezzi impiegata e l'estrema cura con la quale egli cercò di adempiere al compito<sup>90</sup>, testimoniano che la festività di Apollo si sarebbe dovuta configurare per i cesaricidi come un'occasione molto importante e di grande impatto per dimostrare davanti al popolo intero il nesso privilegiato che li univa al dio, il cui favore essi volevano rendere manifesto. Ma, considerati i rapporti intercorrenti tra Cesare e Apollo, sembra ammissibile che la congruenza tematica e simbolica di queste scelte non si esaurisse nell'ottica del binomio Apollo-*libertas*, bensì esprimesse parimenti la volontà di oscurare la memoria del dittatore appena assassinato.

---

<sup>88</sup> Vedi, ad esempio, Cic. *Phil.* 2, 11, 26-27 e 3, 4, 9; *Att.* 2, 24, 3 e 13, 40, 1; *Catil.* 1, 1, 3; *Tusc.* 1, 37, 89 e 4, 22, 50; *Brut.* 331.

<sup>89</sup> Svet. *Iul.* 80, 3: *Subscripsere quidam Luci Bruti statuae : «utinam viveres!» item ipsius Caesaris: Brutus, quia reges eiecit, consul primus factus est; Hic, quia consules eiecit, rex postremo factus est.* "Qualcuno inoltre aveva scritto sotto la statua di Lucio Bruto «volesse il cielo che tu fossi ancora vivo» e sotto quella di Cesare «Bruto per primo fu eletto console avendo cacciato i re. Questi, per aver cacciato i consoli, alla fine diventò re»." Vedi anche Dio 44, 12, 1-3 e Plut. *Brut.* 9, 6-7.

<sup>90</sup> A questo proposito Plutarco (*Brut.* 21, 3-6) fornisce molti e dettagliati particolari. Conosciamo anche la significativa intenzione di Bruto di mettere in scena, durante i medesimi *Ludi Apollinares*, la tragedia *Brutus* di Accio, che narrava dell'espulsione dei Tarquini da Roma: quando però Bruto dovette allontanarsi dalla capitale, la *praetexta* venne sostituita con un'altra opera di Accio, il *Tereus*, probabilmente per volontà di Gaio Antonio. Per la bibliografia relativa a questo avvenimento vedi E. Noè, *Per la formazione del consenso nella Roma del I sec. a.C.*, in AA.VV., *Studi di storia e storiografia antiche per Emilio Gabba*, Como 1988, p. 69, n. 94. Secondo J. DeRose Evans, *The Art of Persuasion*, Ann Arbor 1992, p. 147, l'"incidente politico" dello scambio di rappresentazioni teatrali potrebbe avere condotto Bruto alla decisione finale di lasciare Roma per la Grecia. Commenta più diffusamente l'episodio Sumi, *Ceremony* cit., pp. 145-147.

Il desiderio di Bruto di rivendicare il favore di Apollo per se stesso può essere provato da un interessante episodio riportato da Plutarco che, in passato, pare essere stato travisato dalla critica. Secondo il biografo greco, nel periodo in cui i cesaricidi erano impegnati nei preparativi per la guerra imminente contro Antonio e Ottaviano, Bruto offrì un sontuoso banchetto per festeggiare il suo compleanno e, durante il brindisi, all'improvviso recitò il verso dell'*Iliade* nel quale Patroclo morente afferma che la sua uccisione non doveva essere attribuita ad Ettore, bensì al fato e ad Apollo, intendendo così che la sua morte era frutto della volontà del destino e di una divinità, non di una mano mortale<sup>91</sup>. Secondo il parere personale di Plutarco, condiviso peraltro da Valerio Massimo, la declamazione del suddetto verso avrebbe costituito un segno premonitore della successiva sconfitta di Bruto a Filippi<sup>92</sup>. Quanto alle opinioni dei moderni, qualcuno - d'accordo con l'interpretazione delle fonti - ha riscontrato in questo episodio un atteggiamento rassegnato da parte di Bruto, presago della sua prossima sventura tramite l'identificazione con Patroclo agonizzante<sup>93</sup>, mentre altri hanno voluto individuare, nei personaggi di Ettore e Patroclo, rispettivamente Bruto e Cesare<sup>94</sup>. Tuttavia, è necessario constatare che esiste una terza possibilità, forse più calzante. Si esamini il contesto descritto da Plutarco in riferimento alla tanto discussa citazione omerica da parte di Bruto. L'occasione è gioiosa, i convitati inneggiano alla futura vittoria dei cesaricidi e alla libertà dei Romani e Bruto, proprio per rendere più efficaci questi lieti brindisi, chiede una coppa più grande: è a questo punto che egli declama il verso succitato. Ebbene, appare evidente che in una situazione del genere non si possa cogliere alcun segnale di malinconia o rassegnazione in Bruto ma, al contrario, convinzione nei propri ideali e speranza di poterli realizzare in tempi brevi. Il verso dell'*Iliade* può essere spiegato altrimenti, tenendo presenti i legami che anche la figura di Apollo, oltre a quella di Venere, intratteneva con la persona di Cesare e riflettendo sul fatto che l'episodio riportato da Plutarco si situa cronologicamente in un momento molto vicino all'assassinio del dittatore. Ed è esattamente nell'istante in cui si brinda e si inneggia a quella *libertas* che è stata ottenuta - o almeno così si crede - con il recente cesaricidio, che Bruto declama solennemente un verso omerico che *lo stesso Cesare* avrebbe potuto pronunciare, mentre i pugnali dei congiurati lo privavano

---

<sup>91</sup> Plut. *Brut.* 24, 5-7.

<sup>92</sup> Plut. *Brut.* 24, 7, Val. Max. 1, 5, 7. Similmente, Appiano (*bell. civ.* 4, 134) vede in questo episodio l'espressione dell'irritazione della divinità.

<sup>93</sup> Gagé, *Apollon* cit., p. 474 (il quale ritiene, oltretutto, che anche l'uso di Apollo come *signum* dell'esercito di Bruto sia da inserire nella categoria dei presagi della sconfitta dei cesaricidi); Weinstock, *Divus* cit., p. 14 e J. Moles, *Fate, Apollo and M. Junius Brutus*, in «AJPh» 104, 1983, p. 255.

<sup>94</sup> A. Marsoner, *Una citazione omerica di Bruto*, in «AIIS» 10, 1987/1988, pp. 103-112.



della vita. A prescindere da Ettore, che in questo frangente non pare rilevante, l'elemento di interesse per Bruto nel citare le parole dell'*Iliade* stava nel pubblico riconoscimento, da parte del moribondo "Cesare", del fatto che il figlio di Latona non gli era più benevolo e gli aveva tolto la sua protezione: il dio si era infatti schierato con i cesaricidi e questa era la forte suggestione simbolica che per Bruto era importante comunicare agli astanti.

In un contesto simbolico così ricco di sfaccettature, sembra fondamentale cercare di chiarire altresì la questione del *signum* utilizzato dagli eserciti che combatterono a Filippi nel 42 a.C.<sup>95</sup>

Innanzitutto, qualunque studio si prefigga di approfondire un aspetto particolare dello svolgimento della battaglia di Filippi, deve necessariamente confrontarsi con l'estrema reticenza delle fonti latine giunte fino a noi: emblematico l'esempio offerto da Velleio Patercolo, che condensa in appena cinque brevi paragrafi tutta la narrazione della spedizione dell'esercito cesariano in Macedonia, la prima battaglia e la sconfitta di Cassio, il secondo scontro e il suicidio di Bruto<sup>96</sup>. Del resto, ciò appare perfettamente comprensibile alla luce delle coordinate ideologiche sulle quali era stata fondata la giovane istituzione del principato. *Concordia, pax e consensus universorum* erano concetti che non amavano il ricordo oscuro delle troppo recenti guerre civili e benché, nello specifico, la spedizione contro Bruto e Cassio fosse stata ampiamente giustificata dalla pubblicistica augustea come espressione di una giusta e doverosa vendetta dell'assassinio del padre adottivo, nonché pontefice massimo, tuttavia era noto che i cesaricidi si erano proposti come campioni della *libertas* repubblicana contro un potere personale sempre crescente che era stato avvertito come pericoloso per le istituzioni tradizionali dello Stato. Ovviamente, richiamare tali memorie sarebbe stato non solo rischioso, ma anche controproducente all'indomani della creazione del principato, circostanza che può giustificare di conseguenza il relativo silenzio degli

---

<sup>95</sup> Che il *sunqhma* *signum* si riferisca, nel contesto di uno scontro bellico, a quella parola (o due) che veniva adoperata per poter distinguere nel caos del combattimento gli amici dai nemici (*scilicet propter confusionem*: Serv. *Aen.* 7, 637; cfr. Plut. *Pomp.* 12, 3 e Tac. *hist.* 3, 22), oppure che fungesse da grido di battaglia (Amm. 19, 11, 10), bisogna osservare come nell'esercito greco e romano fossero frequentemente utilizzati nomi di divinità, accompagnati spesso da un attributo. Ad esempio, per restare in tema di guerre civili romane, sappiamo che Cesare nella battaglia di Farsalo del 48 a.C. usò come *signum* "Venere Vincitrice", contro l' "Eracle Invincibile" di Pompeo (App. *bell. civ.* 2, 76, 319). La scelta di servirsi del nome di un dio poteva essere funzionale sia nel senso di fornire un incoraggiamento psicologico ai soldati, sia come vettore comunicativo di tipo simbolico per determinati messaggi politici: sembra dunque di poter affermare che il *sunqhma* *signum* si configurasse anche come un fattore di unità e coesione sia pratica che ideologica per l'esercito.

<sup>96</sup> Vell. 2, 70, 1-5. Sul riflesso, nell'opera di Velleio, degli stretti rapporti che egli intrattenne con la casa imperiale, vedi I. Lana, *Velleio Patercolo o della propaganda*, Torino 1952.

intellettuali latini la cui produzione è giunta fino a noi i quali, è bene ricordarlo, in genere erano autori graditi al *princeps*, quando non veri e propri portavoce della propaganda di regime<sup>97</sup>. Non stupisce quindi che i resoconti più ampi dello svolgimento della battaglia di Filippi ci vengano forniti da tre intellettuali greci che composero le loro opere quando il principato era una realtà ormai consolidata da un centinaio di anni: Appiano, Plutarco, Cassio Dione. Ebbene, questi ultimi due autori riferiscono, sia pure cursoriamente, alcune informazioni che vanno analizzate con attenzione.

Plutarco dichiara che, poco prima dell'inizio dello scontro finale, Bruto scelse il nome del dio Apollo come *sunqhma* per le sue truppe<sup>98</sup>. Cassio Dione riporta invece che la parola adoperata dallo schieramento dei cesaricidi sarebbe stata quella di “*Libertas*”, a cui si contrapponeva, da parte dell'esercito di Ottaviano e Antonio, un vocabolo “già usato in passato” che però l'autore greco non specifica<sup>99</sup>. A queste due

---

<sup>97</sup> Se già dopo la battaglia di Nauloco Ottaviano aveva ordinato di distruggere i resoconti della guerra civile (App. *bell. civ.* 5, 132, 548, su cui E. Gabba, *Appiano e la storia delle guerre civili*, Firenze 1956, p. 17 sgg. e L. Fezzi, *Falsificazione di documenti pubblici nella Roma tardorepubblicana (133-31 a.C.)*, Firenze 2003, pp. 102-103), anche durante la prima fase del principato sia Augusto (Dio 56, 27, 1) che Tiberio non esitarono ad adottare misure repressive contro diverse produzioni letterarie ritenute potenzialmente eversive, decretando che gli scritti venissero dati alle fiamme e condannandone gli autori: alcuni esempi sono ricordati da R. Syme, *La rivoluzione romana*, Torino 1962 (= Oxford 1939), pp. 489-490. In particolare, per ulteriori notizie sulle fonti relative al rogo dell'opera di T. Labieno e alla censura che colpì Cassio Severo, sulla tendenza antiaugustea del *Carmen de bello actiaco* e per altre informazioni sui componimenti letterari di fronda al regime augusteo, vedi G. Zecchini, *Il Carmen de bello actiaco*, Stuttgart 1987, p. 30 sgg.; p. 40 e n. 25-26; p. 42 e n. 36; p. 64 sgg. (cfr. G. Cresci Marrone, *La conquista ecumenica in età augustea: voci di consenso e di dissenso*, in AA.VV., *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente*, Roma 1998, p. 310 sgg.). Riguardo al processo di Cremuzio Cordo, la cui opera fu censurata per volere di Tiberio, si occupa di approfondirne la vicenda L. Canfora, *Studi di storia della storiografia romana*, Bari 1993, pp. 221-260. Altre notizie sui provvedimenti augustei intesi ad inibire l'opposizione si possono reperire in F. Rohr Vio, *Le voci del dissenso*, Padova 2000, pp. 335-355, mentre per l'uso nel mondo antico di bruciare opere letterarie (in questo caso in seguito all'accusa di empietà), vedi L. Piccirilli, *Il primo caso di autodafé letterario: il rogo dei libri di Protagora*, in «SIFC» 15, 1997, pp. 17-23.

<sup>98</sup> Plut. *Brut.* 24, 7: *ἔτι δε; καί; προ; toutoi- ἱστορούσιν, ὅτε τῆν τελευταίαν ἐν Φιλιπποῖ- μακροῦνο- ἐχέει μαχῆν, sunqhma par jufou toi- stratiwtai-, Apotlwna doghhai*. “Affermano le fonti che, nell'imminenza della battaglia finale di Filippi, (Bruto) scelse come parola per i suoi soldati ‘Apollo’”. Secondo M. Affortunati, *Plutarco: Vita di Bruto*, Frankfurt 2004, p. 108, la descrizione particolareggiata della battaglia che fornisce Plutarco è con ogni probabilità dovuta a Messalla Corvino.

<sup>99</sup> Dio 47, 43, 1: *Καὶ toutou prwton nen ta; sunqhuata aufoi- dihlqen (hh de; toi- nen ajfi; ton Brouton Eleuqeria, toi- de; eferoi- ofti pote; kai; ejloyh*. “E fu data subito ai soldati la parola (per l'esercito di Bruto era “Libertà”, mentre per quello avversario consisteva in un termine che era già stato usato in passato)”.

testimonianze va affiancata quella di Valerio Massimo, il quale sostiene che a Filippi il nome di Apollo fu utilizzato come *signum* dalle legioni dei capi cesariani<sup>100</sup>.

Ora, se si collazionano i tre brevi passaggi, a prima vista potrebbe sembrare emerga una palese contraddizione riguardo all'identità dell'esercito che adoperò come *sunghma* il nome del dio e, per questo, alcuni studiosi ritengono più fededegni Cassio Dione e Valerio Massimo rispetto a Plutarco, concludendo così che fu l'esercito di Ottaviano e Antonio a scegliere "Apollo" come *signum*, mentre le truppe dei cesaricidi avrebbero preferito "Libertas"<sup>101</sup>. Tuttavia, esiste il modo di armonizzare tutte le fonti succitate senza dover postulare che una di loro riporti una falsa informazione.

Analizzando innanzitutto i passi nei quali Cassio Dione e Plutarco espongono la notizia in questione, si può notare una differenza sostanziale. Il primo autore parla della scelta di "Libertas" da parte dei cesaricidi all'interno di una narrazione molto dettagliata dei fatti di Filippi, legando cronologicamente il particolare agli attimi che precedettero il primo scontro tra i due eserciti. Di contro, la notizia dell'uso di Apollo come *sunghma* per le stesse milizie di Bruto non viene contestualizzata da Plutarco nel racconto delle varie fasi della battaglia: si trova infatti a più di quindici capitoli di distanza dalla descrizione del combattimento ed è svincolata da ogni preciso segmento temporale.

Questa riflessione si rivela importante se consideriamo che quella che in genere viene definita "la battaglia" di Filippi, in realtà si svolse in due scontri nettamente distinti, avvenuti a ben venti giorni di distanza l'uno dall'altro<sup>102</sup>. Se Cassio Dione colloca la scelta di "Libertas" come *sunghma* dei cesaricidi nell'ambito della prima battaglia, nulla vieta di ritenere che la breve e vaga notizia plutarchea sull'adozione del nome di Apollo per lo schieramento di Bruto vada invece riferita al secondo scontro di Filippi<sup>103</sup>. Per inciso, quando Plutarco cita la notizia in esame, egli afferma che tale fatto avvenne nell'imminenza della *teleutain mach.* appare molto più semplice e

---

<sup>100</sup> Val. Max. 1, 5, 7: (...) *qui deus Philippensi acie a Caesare et Antonio signo datus*. "(...) quel dio (Apollo) il cui nome era stato dato come parola da Cesare e Antonio nella battaglia di Filippi".

<sup>101</sup> Vedi, ad esempio, C. B. R. Pelling, *Plutarch's Adaptation of his Source-Material*, in «JHS» 100, 1980, p. 129, n. 10 e Moles, *Fate cit.*, p. 251.

<sup>102</sup> Nelle *Res Gestae* (2,1), lo stesso Augusto afferma: *Qui parentem meum [necaver]un[t, eo]s (...) vici b[is a]cie*. Tale affermazione, peraltro, appare quantomeno tendenziosa: secondo Plutarco (*Ant.* 22, 2), Ottaviano a Filippi non diede vita a nessuna azione militare di rilievo (anzi, perdette anche il suo accampamento e a stento riuscì a sfuggire ai suoi inseguitori) e fu sempre Antonio a vincere. Plinio invece (*nat.* 7, 46, 148) riferisce che il giovane Cesare durante la campagna militare si ammalò, scappò dalla battaglia e si nascose per tre giorni in una palude.

<sup>103</sup> Non possediamo alcuna testimonianza in merito al fatto che nell'antichità un *sunghma* dovesse essere mantenuto invariato per tutta la durata di una campagna militare, anzi vi sono esempi del contrario (*Xen. Anab.* 1, 8, 16 e 6, 5, 25).

ragionevole ritenere che queste parole siano relative all'ultimo combattimento in senso cronologico, cioè al secondo, piuttosto che pensare che l'autore greco intenda alludere genericamente alla battaglia di Filippi in toto intesa come "ultimo atto" della guerra contro i cesaricidi.

Ma se i soldati di Bruto si servirono del *sunqhma* "Libertas" nella prima battaglia e di "Apollo" nella seconda, la testimonianza di Valerio Massimo, secondo cui fu l'esercito triumvirale a ricorrere al nome del dio a Filippi, andrebbe di conseguenza connessa al primo combattimento, in contrapposizione alla "Libertas" repubblicana, perché se i due eserciti nemici si fossero trovati ad avvalersi del medesimo *sunqhma* nel secondo scontro, è ammissibile che questa contingenza sarebbe parsa così singolare (e politicamente rilevante) da trovare presumibilmente menzione nelle nostre fonti, che invece non ricordano affatto tale circostanza<sup>104</sup>.

Si può invece valutare l'interessante possibilità che Bruto, avendo udito quale era stato il *signum* scelto dai nemici nel combattimento precedente, abbia optato per il nome di Apollo nell'ultima battaglia per affermare simbolicamente la vicinanza del dio alla propria causa e non a quella di Ottaviano e Antonio: ciò non stupirebbe affatto alla luce delle osservazioni espresse finora sul fatto che, in quegli anni travagliati, Apollo rivestiva un non trascurabile ruolo ideologico che veniva rivendicato con forza da più fazioni.

Dall'esame di tutte queste implicazioni, risulta altresì evidente che non sarebbe stato conveniente per Ottaviano permettere a Bruto e Cassio di impadronirsi della figura di Apollo per eleggerlo loro protettore: se ciò fosse avvenuto, ne sarebbe scaturito come messaggio che il dio aveva abbandonato Cesare per avallarne l'omicidio, il che implicava, vista l'equivalenza Apollo/libertas ampiamente pubblicizzata dai congiurati, che il dittatore allora doveva davvero essere reputato un

---

<sup>104</sup> Appare significativa, in questo senso, la narrazione di Plutarco (*Mar.* 19, 4-6) relativa alla battaglia di *Aquae Sextiae* del 102 a.C., combattuta da C. Mario contro i Teutoni. Secondo il biografo greco, i barbari avanzarono gridando all'unisono il loro nome di *Ambrones*, sia per incitarsi a vicenda, sia per incutere timore ai nemici, ma quando i Liguri, primi tra gli Italici a scendere in campo contro di loro, udirono e compresero il termine, replicarono urlando che quello era anche il loro nome tradizionale, perché i Liguri chiamavano loro stessi Ambroni per ragioni etniche. Così, "il grido riecheggì più volte dall'una e dall'altra parte prima che si scontrassero e, poiché i soldati dei due eserciti gridavano a loro volta nello stesso tempo e cercavano gli uni di superare gli altri con la forza del proprio clamore, l'urlo incitava e infiammava gli animi": *puknon ouh kai; para t'hlon ajthvei prin ejf ceira~ sunelqeihtoi; ajafwuhna: kai; twh stratiwtwh ekateroi~ aja; nero~ sunanafqeggoneww kai; filotinouneww prwtou ajlh'ou- tw'negepei th' boh' uferbalesqai, parwxune kai; dihqize ton qumou h'kraughv* Ora, se Plutarco registrò tale episodio, si può pensare che, a maggior ragione, avrebbe ritenuto degno di nota un avvenimento analogo ma concernente un *sunqhma/signum*, visto il rilievo simbolico e politico che questo poteva possedere.

tiranno. E se una suggestione del genere si fosse ulteriormente consolidata nell'immaginario collettivo, il problema della parentela con Cesare sarebbe stato ancora più complicato da gestire per Ottaviano, così come per lui sarebbe divenuto molto più difficile rapportarsi con la divinizzazione del prozio<sup>105</sup>. In un contesto come quello appena descritto, non ci si può allora stupire del fatto che, nel momento della resa dei conti tra cesariani e cesaricidi a Filippi, entrambi gli eserciti reclamassero la protezione di Apollo.

Avanzando invece un'ultima riflessione sulla questione del *signum* utilizzato dagli eserciti contrapposti a Filippi, si ritorni brevemente alla testimonianza di Cassio Dione secondo cui, quando Bruto si servì di “*Libertas*” nel primo scontro, i suoi nemici optarono per un *sunghum* che era già stato adoperato in altre precedenti occasioni e che, come si è cercato di dimostrare, può essere riconosciuto in “Apollo”. Ora, non bisogna dimenticare che il nerbo dell'esercito di Antonio e Ottaviano era formato sostanzialmente dai soldati di Cesare che, come si è visto, aveva con Apollo un legame più personale rispetto a quello che intratteneva con altre divinità, ad eccezione ovviamente di Venere: non parrebbe dunque strano che il dittatore, “già altre volte in passato”, potesse essersi avvalso anche del nome del dio. Assolutamente improbo, invece, il compito di proporre un'ipotesi riguardo a quale *signum* possa essere stato usato dalle truppe di Ottaviano e Antonio nella seconda battaglia: le fonti tacciono e le possibilità sono troppe, iniziando dal nome dello stesso *divus Iulius* fino a quel *Mars Ultor* sotto la cui egida il giovane Cesare intendeva vendicare il padre assassinato<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Secondo Weinstock, *Divus cit.*, pp. 386-391, la divinizzazione di Cesare era stata sancita da una seduta senatoria del gennaio del 42 a.C., sulla scorta di App. *bell. civ.* 2, 148, 616 e Dio 47, 18 - 47, 19, 2 (cfr. L. Cerfaux - J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957, p. 293), mentre A. Alföldi, *La divinisation de César dans la politique d'Antoine et d'Octavien entre 44 et 40 avant J.-C.*, in «RN» 15, 1973, pp. 99-128, anticipa questo evento al 44 a.C. Per ulteriore bibliografia sul culto divinizzante reso al dittatore dopo l'omicidio vedi anche C. Cogrossi, *Pietà popolare e divinizzazione nel culto di Cesare*, in AA.VV., *Religione e politica nel mondo antico*, Milano 1981, p. 141, n. 4: secondo la studiosa, comunque, «il punto di partenza della divinizzazione di Cesare non va individuato nelle iniziative popolari di culto dell'aprile del 44 a.C., ma nel clima politico instauratosi negli ultimi mesi dello stesso anno fra i cesariani e l'opposizione» (p. 157). Cfr. M. Beard-J. North-S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge 1998, pp. 140-149 e i riferimenti citati da R. Martini, *Contromarca con testina su una moneta di Sinope del I sec. a. C.*, in «RIN» 83, 1981, p. 34, n. 24.

<sup>106</sup> Svet. *Aug.* 29, 2: *Aedem Martis bello Philippensi pro ultione paterna suscepto voverat*. “(Ottaviano) aveva fatto voto di erigere il tempio di Marte durante la guerra di Filippi, intrapresa per vendicare suo padre”. Cfr. Ov. *fast.* 5, 571-578 e Dio 60, 5, 3. Da notare che l'importanza del dio vendicatore in età augustea finì per rivestire un ruolo politico che travalicò quello che aveva assunto inizialmente in riferimento all'uccisione di Cesare. Il giuramento di Ottaviano di dedicare il tempio a Marte Ultore, infatti, venne rinnovato nel 20 a.C. nell'ottica, questa volta, dell'assolvimento di una vendetta non più di carattere privato bensì pubblico, ossia relativamente al recupero delle insegne legionarie perse da ben tre eserciti romani - *in primis* da Crasso a Carre - contro i Parti (vedi *infra*, n. 200). Cfr. G. Cresci Marrone,

Quanto alla possibilità che Ottaviano sia eventualmente ricorso alla pratica dell'*evocatio* prima della battaglia, esistono almeno due ragioni per ritenere che questa ipotesi non sia facilmente sostenibile<sup>107</sup>. Innanzitutto, l'*evocatio* si basava sull'appello che veniva rivolto dal comandante dotato di *imperium*, di fronte a tutto il suo esercito schierato, alla divinità dei nemici perché questa li abbandonasse e diventasse invece propizia per le truppe del generale che compiva il rito<sup>108</sup>. Ebbene, è palese che, se avessero attuato tale pratica, Ottaviano e Antonio avrebbero implicitamente ammesso la presenza di Apollo a fianco dei cesaricidi e questo, per di più, davanti a tutti i soldati: alla luce delle considerazioni avanzate finora, sarebbe stata una mossa politicamente controproducente e il giovane Cesare, fin dal suo arrivo a Roma, aveva invece dimostrato di essere un comunicatore abile ed astuto. In secondo luogo, se Ottaviano e Antonio decisero di utilizzare come *summa* il nome di Apollo a Filippi, ciò prova chiaramente che in quel momento essi ritenevano già un dato di fatto che il dio proteggesse la loro *factio* e non quella dei congiurati, quindi l'*evocatio* avrebbe perduto il suo significato.

Di conseguenza, se sarà dopo la battaglia di Azio che Ottaviano si dedicherà con assoluta convinzione al culto apollineo, tuttavia non mancano certo i presupposti per postulare un avvicinamento del giovane Cesare ad Apollo ben prima del 31 a.C., fermo restando che, nella scelta del dio come divinità tutelare delle varie *factiones* che si affrontarono durante il lungo periodo delle guerre civili, non erano tanto le motivazioni di carattere religioso in gioco, quanto suggestioni simboliche che poi acquistavano il loro vero significato nella sfera della comunicazione politica.

## 1. 2 Apollo e il *princeps*

Gli eventi finora analizzati rendono evidente come l'assimilazione simbolica di Ottaviano con il dio di Delfi si sia configurata come l'esito naturale di un processo che era iniziato molti anni prima della costituzione del principato. E se uno stretto rapporto

---

*Ecumene augustea. Una politica per il consenso*, Roma 1993, p. 170 sgg. Il tempio venne poi inaugurato nel 2 a.C. da Augusto in persona e ciò si rivela una spia significativa della particolare rilevanza simbolica di tale avvenimento dato che egli, in precedenza, aveva conferito in via definitiva a Gaio e Lucio Cesari la prerogativa di consacrare tutti gli edifici di questo genere (Dio 55, 10, 6).

<sup>107</sup> Propone l'ipotesi dell'*evocatio* in relazione al contesto bellico di Filippi A. Gosling, *Octavian, Brutus and Apollo: a Note on Opportunist Propaganda*, in «AJPh» 107, 1986, p. 588.

<sup>108</sup> Si è occupato nello specifico di questo rito V. Basanoff, *Evocatio: étude d'un rituel militaire romain*, Paris 1947.

di Apollo con il futuro *princeps* era forse già nato in età cesariana, con lo scopo primigenio di propiziare l'adozione del giovane Gaio Ottavio da parte del dittatore, questa istanza venne ben presto soppiantata da un complesso sistema di valori religiosi e civici che, richiamati da una sempre più decisa sovrapposizione dell'immagine del giovane Cesare a quella del dio, potessero fungere da vettori di comunicazione politica.

Nel tentativo di costruire una griglia cronologica in cui poter inserire ed analizzare le varie tappe dell'uso simbolico di Apollo da parte di Ottaviano, si può innanzitutto notare come un importante *discrimen* sia rappresentato dalla cosiddetta "cena dei dodici dèi". Prima di essa, infatti, non ci sono pervenute notizie di un vero e proprio processo di assimilazione tra il giovane Cesare e il dio di Delfi, quanto piuttosto di un legame di filiazione o, comunque, come si è detto per quanto concerne la spedizione a Filippi, di un rapporto tutelare da parte della divinità nei confronti dell'erede del dittatore e della sua *factio*. Tuttavia, a partire almeno dal 39-38 a.C.<sup>109</sup>, si assiste ad un deciso mutamento qualitativo nella relazione simbolica tra il dio e Ottaviano, che venne - *de facto* - portata alle sue estreme conseguenze: il giovane Cesare impersonò direttamente Apollo durante un banchetto (forse un *lectisternium*?)<sup>110</sup> al quale presero parte dodici invitati travestiti da divinità, sei maschili e sei femminili<sup>111</sup>. Benché Svetonio la definisca una *cena secretior*, molto difficilmente questo aggettivo sarebbe da interpretarsi nel senso di totale riservatezza. Da un lato, se il giorno successivo al banchetto la plebe era già informata dell'evento, ciò significa che non solo non ci si era preoccupati di preservare la segretezza del convivio, ma che forse la sua conoscenza doveva invece essere stata agevolata, visto che al popolo di Roma ne erano giunte notizie dettagliate nel giro di una notte. In secondo luogo, data la rilevanza che in quegli anni rivestiva la simbologia religiosa ai fini della comunicazione politica, appare assurdo ipotizzare che i travestimenti mitologici utilizzati durante la cena esprimessero per i partecipanti un semplice divertimento la cui esistenza sarebbe

---

<sup>109</sup> Questa la datazione che ormai la maggior parte della critica moderna riferisce all'episodio del "banchetto dei dodici dèi", in considerazione della situazione di carestia che pativano i cittadini di Roma e che era presumibilmente dovuta al blocco granario attuato da Sesto Pompeo in quel periodo (vedi *infra*, n. 226).

<sup>110</sup> Per maggiori informazioni sul *lectisternium*, sulle occasioni nelle quali venne celebrato dal IV secolo a.C. in poi e sulle variazioni delle figure divine che vi presero parte, vedi Combet-Farnoux, *Mercur* cit., pp. 328-406.

<sup>111</sup> Svet. *Aug.* 70: *Cena quoque eius secretior in fabulis fuit, quae vulgo dwdekaqeo~ vocabatur; in qua deorum dearumque habitu discubuisse conviva set ipsum pro Apolline ornatum*. Specifiche informazioni su questo episodio, con ulteriore bibliografia, in Cresci Marrone, *La cena* cit., pp. 25-33.

dovuta rimanere confinata nella dimora che ospitò l'evento<sup>112</sup>. Sembrerebbe dunque più opportuno conferire al *secretior* svetoniano il valore di “raro, poco usuale”<sup>113</sup>, intendendo quindi che questo convivio fu un avvenimento dalle caratteristiche decisamente insolite per la prassi corrente.

Certo sarebbe estremamente interessante, ai fini di una maggiore comprensione del messaggio simbolico veicolato dal banchetto, conoscere l'identità degli altri partecipanti, oltre al giovane Cesare, e quali divinità impersonarono. In mancanza di ulteriori testimonianze, *in primis* delle lettere di Antonio nelle quali sappiamo furono nominati tutti i convitati<sup>114</sup>, si potrebbe ragionevolmente postulare che una delle sei matrone fosse Livia (nelle vesti di Venere?)<sup>115</sup>, dato che, nei versi anonimi riportati da Svetonio, Ottaviano-Apollo è ritratto mentre organizza *nova divorum adulteria*<sup>116</sup>. Infatti, se tale definizione si riferisce alle problematiche che comportava la particolare situazione matrimoniale di Livia - già sposata ed incinta del suo primo marito - quando Ottaviano decise di prenderla in moglie<sup>117</sup>, allora ne consegue logicamente, trattandosi di adulterî *divorum*, che l'ignoto pubblicitista conta anche la donna nel numero degli “dèi”. Difficile sottrarsi inoltre alla suggestione che, per quanto riguarda i travestimenti divini, il personaggio di Nettuno - come del resto quello di Dioniso - sarebbe stato problematico da gestire per Ottaviano, vista la contemporanea adozione simbolica di questi stessi numi da parte di Sesto Pompeo e di Antonio<sup>118</sup>, così come non sarebbe forse stato gradito al giovane Cesare che qualche suo sostenitore si mascherasse da Giove, il quale era pur sempre gerarchicamente superiore ad Apollo. Il *pantheon* romano avrebbe potuto offrire molti sostituti a tali divinità e, dopotutto, dato che lo scopo precipuo del convivio non era quello di inscenare un eventuale *lectisternium* tradizionale ma, di questo, aveva solo l'apparenza, si può ipotizzare che non fosse necessario che gli dèi presenti fossero obbligatoriamente tutti e dodici i più

---

<sup>112</sup> Pensa ad una cena privata e parla di “insignificance in the matter of the political Apollonism” Gurval, *Actium* cit., p. 96 sgg.

<sup>113</sup> Con questo significato, ad esempio, in Quint. *inst.* 1, 1, 35 e 9, 3, 5.

<sup>114</sup> Svet. *Aug.* 70: *Antoni epistulae singulorum nomina amarissime enumerantis exprobrant.*

<sup>115</sup> Avanza tale proposta F. Ghedini, *Augusto e la propaganda apollinea nell'amphoriskos di Leningrado*, in «ArchClass» 38-40, 1986-1988, p. 133. Su un'associazione tra Livia e Venere vedi anche F. Chaves Tristán, *Livia como Venus en la amonedación de Colonia Romula*, in «ANum» 8, 1978, pp. 89-96; I. Romeo, *Ingenuus Leo*, Roma 1998, p. 141 e A. Barrett, *Livia: First Lady of Imperial Rome*, London 2002, pp. 160, 213, 281-2.

<sup>116</sup> Svet. *Aug.* 70: *Caesar (...) nova divorum cenat adulteria.*

<sup>117</sup> L'occasione del convivio riguardava forse le sue nozze con il giovane Cesare: Cresci Marrone, *La cena* cit., p. 28.

<sup>118</sup> Per ulteriori informazioni, si rimanda ai capitoli dedicati ad entrambi.



importanti dell'Olimpo (si noti, peraltro, che le figure divine nei *lectisternia* alto-repubblicani non erano sempre le medesime)<sup>119</sup>.

In ogni caso, dal punto di vista della comunicazione e nel contesto cronologico dei primi anni Trenta del I secolo a.C., l'identificazione di Ottaviano con Apollo può aver posseduto differenti valenze di significato. Si pensi innanzitutto alle implicazioni politiche connaturate al matrimonio del giovane Cesare con Livia, che non era funzionale solo per permettere ad Ottaviano di allearsi con un potente e antico clan aristocratico della capitale<sup>120</sup> e per sancire la riconciliazione di due *gentes*, i Giulii e i Claudii, che durante le guerre civili si erano trovati su fronti politicamente contrapposti<sup>121</sup>. Con tali nozze, infatti, l'erede del dittatore rendeva evidente all'intera classe dirigente romana, in un periodo così delicato e caratterizzato da continui torbidi civili, che la sua visione politica intendeva essere improntata ad un sostanziale conservatorismo, vale a dire alla preservazione della struttura statale tradizionale, con le sue interne dinamiche di potere create dalle grandi famiglie della *nobilitas* al cui fianco Ottaviano si stava, simbolicamente, schierando. Si comprende come Apollo, il dio dell'ordine, della stabilità, dell'equilibrio, oltre a essere una divinità già connessa alla *gens Iulia*<sup>122</sup>, un clan antico e prestigioso, si prestasse perfettamente ad incarnare l'adesione (almeno formale) del giovane Cesare ai valori aviti della *res publica* in difficoltà. Parallelamente, se negli stessi anni Antonio si era mostrato in Oriente come nuovo Dioniso, Apollo poteva già a quest'epoca rappresentare, per Ottaviano, la migliore risposta possibile per contrapporsi alle velleità dionisiache del collega triumviro ed è palese che, una volta scoppiata la guerra tra i due, gli ideali espressi dal dio di Delfi si poterono arricchire di sfumature ancora più pregnanti, venendo a simboleggiare la difesa dell'assetto politico patrio contro un sistema monarchico di stampo orientale dipinto con le tinte più fosche e moralmente discutibili<sup>123</sup>. Quanto al messaggio che tale identificazione divina veicolava al ceto popolare, si può supporre che questo si sostanziasse in un generico - ma fondamentale - richiamo alla pace e alla composizione dei conflitti, aspirazioni in quel periodo primarie per vari strati della

---

<sup>119</sup> Nel *lectisternium* del 399 a.C., ad esempio, le divinità coinvolte erano Apollo, Latona, Diana, Ercole, Mercurio e Nettuno (Liv. 5, 13, 6), mentre nel 217 a.C. erano presenti le *imagines* di Giove, Giunone, Nettuno, Minerva, Marte, Venere, Apollo, Diana, Vulcano, Vesta, Mercurio e Cerere (Liv. 22, 10, 9).

<sup>120</sup> Come afferma Syme, *La rivoluzione* cit., p. 229, "così il nipote di un banchiere di una piccola città si era aggregato ai Giulii per via d'adozione e si era inserito nel gruppo familiare dei Claudii mediante matrimonio: ora il suo partito cominciava ad attirare aristocratici ambiziosi (...)".

<sup>121</sup> A. Fraschetti, *Livia, la politica*, in AA.VV., *Roma al femminile*, Bari 1994, pp. 126-130, ricorda l'importanza di quella che è stata efficacemente definita la "politica dell'oblio".

<sup>122</sup> Vedi *supra*, il paragrafo riguardante Apollo durante le guerre civili.

<sup>123</sup> Questo aspetto viene discusso *infra*, nel paragrafo su Antonio-Dioniso.

popolazione tormentata dalla carestia e dalle sanguinose lotte civili. Che poi Apollo fosse un dio particolarmente gradito alla plebe in virtù altresì del rapporto simbolico che lo aveva legato a Cesare, ciò senza dubbio forniva un pregio aggiunto alla scelta di tale divinità da parte di Ottaviano e all'immagine pubblica che l'erede del dittatore si stava costruendo anche tramite le assimilazioni numiche.

Se possiamo solo supporre l'avvenuta comprensione del messaggio esplicitato dal banchetto dei dodici dèi per quel che concerne la classe dirigente, siamo però in grado di valutare almeno parzialmente quali reazioni esso provocò sia nel popolo che a livello di opposizione politica. Dai versi anonimi riportati da Svetonio e dall'accenno alle lettere critiche di Antonio, si comprende come la propaganda anti-ottaviana abbia cercato di controbattere alla comunicazione simbolica di questo presunto *lectisternium* accusando il giovane Cesare di empietà<sup>124</sup>. Sembra lecito ritenere che tale aspro rimprovero, inizialmente divulgato *per scripta* e partito da un ambiente colto d'opposizione, abbia trovato ampia diffusione tanto in senso orizzontale, all'interno di correnti politiche contrarie al potere crescente che Ottaviano stava acquisendo, quanto in senso verticale, presso la plebe, come pare di potersi desumere tra le righe della stessa testimonianza svetoniana. Infatti, se la carestia e la fame si limitarono ad "aumentare" nell'opinione pubblica lo scandalo della cena<sup>125</sup>, ciò significa che il motivo scatenante dell'indignazione era un altro, ossia proprio quell'empietà che, del resto, Svetonio aveva appena terminato di ricordare citando gli anonimi versi di fronda. Tuttavia, parallelamente, si può verificare la presenza di un'autonoma reazione popolare contraria al convivio e che si fondava su un presupposto diverso. Quando la plebe contestò il banchetto anche sulla base della grave situazione di carestia che stava affliggendo la città, "si gridò che gli dèi avevano mangiato tutto il grano e che Cesare era certamente Apollo, ma Apollo Carnefice"<sup>126</sup>. Prescindendo dal palese risentimento

---

<sup>124</sup> Svet. *Aug.* 70: *Impia dum Phoebi Caesar mendacia ludit*. Peraltro, nei medesimi versi anonimi, l'empietà del banchetto è la causa per la quale gli dèi (quelli "veri") abbandonano inorriditi la terra e lo stesso Giove fugge dal suo trono dorato (*fugit et auratos Iuppiter ipse thronos*): secondo J. F. Miller, *Apollo, Augustus and the Poets*, Cambridge 2009, p. 37, il riferimento alla disapprovazione del signore dell'Olimpo sarebbe "a cutting political reference involving the recently deceased Julius Caesar", sia perché per il dittatore era stato decretato un seggio ugualmente dorato nella curia e a teatro (Svet. *Iul.* 76, 1; Plut. *Caes.* 61, 4 e Dio 44, 6, 3), sia per la sua associazione con Giove Capitolino. Su *Iuppiter-Iulius* cfr. Weinstock, *Divus cit.*, p. 287 sgg.

<sup>125</sup> Svet. *Aug.* 70: *Auxit cenae rumorem summa tunc in civitate penuria ac fames*.

<sup>126</sup> Svet. *Aug.* 70: *omne frumentum deos comedissee et Caesarem esse plane Apollinem, sed Tortorem*. Discute le varie possibilità relative al simulacro di Apollo Torturatore F. Coarelli, s.v. *Apollo Tortor*, in «*LTUR*» (A-C), Roma 1993, pp. 57-58. Sugli aspetti poco rassicuranti di Apollo come dio delle ecatombi, delle epidemie e dei sacrifici cruenti, si rimanda a M. Detienne, *Apollo con il coltello in mano*, Milano 2002.

che traspare dalla notizia, si nota come il popolo sostanzialmente non rifiutì il concetto dell'assimilazione simbolica dei convitati a divinità, in particolare quella di Ottaviano con Apollo, sia pure per muovere la pesante accusa di non preoccuparsi del problema della fame che prostrava i cittadini. Questo, da un lato, fornirebbe una prova ulteriore del fatto che la critica di empietà nasceva in un contesto sociale diverso da quello popolare e che ebbe presa solo parzialmente nella coscienza della plebe, dall'altro dimostra la capacità del ceto urbano di riutilizzare i medesimi vettori comunicativi adoperati dalla classe dirigente per esprimere consenso o, in questo caso, dissenso. Parimenti, l'esistenza di queste contestazioni di segno differente rivela come, a quest'altezza cronologica, Ottaviano fosse ancora lontano dal riuscire a gestire un'assimilazione apollinea priva di ombre, non ultimo a causa di correnti d'opposizione politica ancora forti che tendevano a minare la sua posizione screditando le stesse costruzioni simboliche che il giovane Cesare stava edificando.

Presumibilmente nel 37 a.C., come attesterebbero alcune emissioni monetali<sup>127</sup>, Ottaviano rinforzò la sua connessione con Apollo ricoprendo la carica di *quindecimvir sacris faciundis*, che egli ricordò nelle *Res Gestae* come un ruolo religioso dalla rilevanza inferiore solamente al pontificato massimo e all'augurato<sup>128</sup>. Com'è noto, i membri del collegio dei quindecemviri non avevano come compito precipuo unicamente quello di custodire gli antichi libri sibillini e di interpretarne i responsi quando il Senato lo richiedeva<sup>129</sup>, ma altresì di celebrare riti in onore di Apollo<sup>130</sup>: il legame tra questo sacerdozio e il dio di Delfi era sottolineato dalla presenza, nella sede dei quindecemviri, di tripodi e di delfini che, come riporta Servio, erano sacri al dio<sup>131</sup>.

---

<sup>127</sup> Il riferimento è, in particolare, ad una testimonianza monetale datata al 37 a.C. che presenta al dritto l'effigie di Ottaviano e al rovescio, oltre alla corona d'alloro con la legenda *IMP. CAESAR DIVI F.*, il tripode, simbolo del collegio dei quindecemviri (Crawford, *Roman* cit., 1, p. 536, nr. 537/2). Condividono, in linea di massima, tale datazione per l'assunzione della carica sacerdotale da parte di Ottaviano: M. Hoffman, *The College of Quindecemviri*, in «AJPh» 73, 1952, 3, p. 291; Beard-North-Price, *Religions* cit., p. 186 e Hekster-Rich, *Octavian* cit., p. 159 (con ulteriore bibliografia).

<sup>128</sup> Nelle *Res Gestae* (7, 3) il *princeps* elenca le sue attribuzioni religiose in ordine di importanza decrescente: *Pontifex maximus, augur, quindecimvirum sacris [faciundis, septemvirum epulonum, frater arvalis, sodalis Titius, fetialis]s fui*.

<sup>129</sup> Liv. 22, 57; Cic. *div.* 1, 43, 97 e Macr. *Sat.* 1, 17, 29. Cfr. C. Santi, *I libri Sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Roma 1985; J. Scheid, *Les livres sibyllins et les archives des quindécemvirs*, in AA.VV., *La mémoire perdue - Recherches sur l'administration romaine*, Rome 1998, pp. 11-26 e T. Mazurek, *The «decemviri sacris faciundis»: supplication and prediction*, in AA.VV., *Augusto augurio: rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*, Stuttgart 2004, pp. 151-168.

<sup>130</sup> Liv. 10, 8 e Macr. *Sat.* 1, 17, 28.

<sup>131</sup> Serv. *Aen.* 3, 332: *delphinum aiunt inter sacra Apollinis receptum; cuius rei vestigium est quod hodieque quindecimvirorum cortinis delphinus in summo ponitur (...)*.

Inoltre, secondo Zanker<sup>132</sup>, è proprio in questo periodo che Ottaviano scelse per il suo sigillo il simbolo della sfinge<sup>133</sup>, associata ad Apollo in ragione del suo ambiguo carattere oracolare<sup>134</sup>.

Un anno più tardi, nell'autunno del 36 a.C., di ritorno dalla campagna militare infine vittoriosa contro Sesto Pompeo, Ottaviano proclamò ufficialmente la sua intenzione di costruire un tempio per Apollo su una parte dei terreni che egli aveva precedentemente acquistato sul Palatino per edificare la sua dimora: la volontà del dio, sostennero gli aruspici, era stata resa evidente dalla caduta di un fulmine che aveva colpito parte della residenza del giovane Cesare<sup>135</sup>. Con tale annuncio, il rapporto privilegiato con Apollo che Ottaviano stava perseguendo da tempo venne trasferito da un livello puramente simbolico ad un piano più propriamente terreno: il dio aveva deciso di condividere, in buona sostanza, la casa stessa del *princeps*. Questa situazione, chiaramente, contribuì a creare una sorta di ambiguità di fondo riguardo allo *status* di Ottaviano, da un lato - come si vedrà - accentuando le sue velleità apollinee, dall'altro ponendo ulteriori premesse per una futura divinizzazione del *princeps*. Che il messaggio simbolico veicolato dalla dedica del tempio sul Palatino, che palesava la volontà di Ottaviano di trasformare Apollo nel suo "dio personale", fosse stato perfettamente compreso dagli avversari politici, lo si può dedurre dalla risposta che giunse, alla prima occasione utile, da parte degli ambienti filoantoniani. Gaio Sosio, ex-luogotenente di Cesare e poi sostenitore di Antonio, vincitore dei Giudei nel 37 a.C., trionfatore per questo nel 34 a.C. e console nel 32 a.C.<sup>136</sup>, volle restaurare con il bottino di guerra l'antico tempio extrapomeriale di Apollo Medico<sup>137</sup> (all'epoca, l'unico santuario del dio a Roma) proprio negli anni in cui Ottaviano aveva dato inizio

---

<sup>132</sup> Zanker, *Augusto* cit., p. 55.

<sup>133</sup> Svet. *Aug.* 50; Dio 51, 3, 6 e Plin. *nat.* 37, 4, 10. Su questo argomento vedi H. U. Instinskys, *Die Siegel des Kaisers Augustus*, Baden-Baden 1962.

<sup>134</sup> Come nota F. Rella nella sua introduzione all'*Edipo Re* di Sofocle (Milano 2003), "la sfinge è anch'essa Pizia, sacerdotessa di Apollo. Anch'essa come la Pizia di Delfi ha il compito di non svelare, di proporre segni ambigui (...) la sfinge è ministra di Apollo, il dio dell'ambiguo. Essa si esprime come l'oracolo, in versi e in termini insidiosi. Il suo attributo, *parthenos*, è quello della Pizia e delle sacerdotesse votate all'attività mantica" (pp. 27-28).

<sup>135</sup> Dio 49, 15, 5; Vell. 2, 81, 3 e Svet. *Aug.* 29, 3. Sul fulmine come attributo di Apollo vedi *supra*, n. 61.

<sup>136</sup> Per Sosio menzionato come console e trionfatore nei Fasti, vedi *CIL* 12.1, p. 62, l. 2; p. 66, l. 25; p. 68, l. 4; p. 76, l. 14 e *CIL* 9, 4855. Cfr. Dio 50, 2, 2.

<sup>137</sup> Il dio era lì venerato con tale appellativo perché il tempio fu votato a causa di una pestilenza nel 433 a.C. (Liv. 4, 25, 3).

ai lavori sul Palatino<sup>138</sup>: da quel momento, la struttura religiosa venne anche conosciuta come *templum Apollinis Sosiani*<sup>139</sup>. Alla luce di tutte le considerazioni avanzate finora, appare estremamente improbabile che la scelta del console antoniano rappresentasse una semplice coincidenza<sup>140</sup>. Il rifacimento di quel tempio di Apollo che, non lo si dimentichi, era stato originariamente costruito da un esponente della *gens Iulia*<sup>141</sup>, si può ragionevolmente ritenere come un forte segnale simbolico di contrapposizione ai progetti di Ottaviano e, per questo motivo, sarebbe indubbiamente molto interessante esaminare il progetto decorativo che avrebbe dovuto ornare il santuario, per appurare come, dal punto di vista iconografico, la *factio* antoniana intendesse contrastare la volontà del giovane Cesare di ottenere sempre più l'esclusiva del rapporto con Apollo. Ma tale verifica purtroppo esula dalle nostre possibilità, poiché i lavori previsti da Sosio subirono un brusco arresto verosimilmente tra il 32 e il 31 a.C. quando egli - oppostosi con fermezza ad Ottaviano in Senato<sup>142</sup> - abbandonò Roma in compagnia del collega Domizio Enobarbo per riparare in Egitto presso Antonio, al fianco del quale poi si schierò nella battaglia di Azio<sup>143</sup>. Sosio ebbe comunque la possibilità di terminare il rifacimento del tempio: al termine della guerra, infatti, egli fu perdonato dal *princeps*<sup>144</sup> e riprese la sua attività edilizia, che si pensa sia stata ultimata nell'ultimo venticinquennio del I secolo a.C.<sup>145</sup> Ovviamente, però, le mutate condizioni politiche imponevano un deciso adeguamento alle direttive del nuovo signore di Roma. Di conseguenza, il santuario di Apollo Medico venne ora utilizzato per esprimere iconograficamente suggestioni religiose riconducibili alla propaganda augustea: il fregio trionfale che si sviluppava lungo la cella, il quale in origine avrebbe dovuto presumibilmente celebrare *per imagines* il corteo trionfale di

---

<sup>138</sup> In genere si pensa che Sosio intraprese il rifacimento del tempio di Apollo a ridosso del proprio trionfo del 34 a.C.: F. Hinard, *C. Sossius et le temple d'Apollon*, in «Kentron» 8, 1992, 2, pp. 57-72 e A. Viscogliosi, s.v. *Apollo, aedes in Circo*, in «LTUR» (A-C) cit., p. 50, con bibliografia precedente.

<sup>139</sup> Plin. *nat.* 36, 4, 28 e 13, 11, 53. Non riscuote unanimi consensi l'ipotesi che Plinio definisca "Sosiano" questo tempio per la dedica, da parte dell'ex-console antoniano, della sola statua di culto lignea (P. Gros, *Aurea Templa*, Rome 1976, p. 163).

<sup>140</sup> Come nota Gag , *Apollon* cit., p. 496, la scelta di Sosio era del resto "inexplicable par les traditions gentilices de Sossius, qui probablement était simplement un *homo novus*".

<sup>141</sup> Liv. 4, 29, 7.

<sup>142</sup> Dio 50, 2, 3.

<sup>143</sup> Dio 50, 14; Vell. 2, 85, 2 e Svet. *Aug.* 17, 2.

<sup>144</sup> Vell. 2, 86, 2; Dio 51, 2, 4 e 56, 38, 2. La reintegrazione di Sosio nella vita pubblica nel periodo post-aziaco   provata anche dal fatto che egli rivestiva l'importante carica di quindecemviro nel momento in cui, nel 17 a.C., il collegio (presieduto peraltro da Augusto stesso) decise la liceit  di celebrare i *ludi saeculares*: vedi *infra*. Per il quindecemvirato di Sosio vedi *CIL* 6, 32323, l. 150 e Hoffman, *The College* cit., p. 291, n. 9.

<sup>145</sup> Viscogliosi, s.v. *Apollo* cit., p. 51.

Sosio vincitore sui Giudei, divenne funzionale per onorare il triplice trionfo di Augusto del 29 a.C., così come l'Amazzonomachia raffigurata sul frontone del tempio diventava il simbolo della sconfitta delle forze barbariche d'Oriente per mano di Ottaviano<sup>146</sup>. La decisione del *princeps* di non assumere in prima persona l'onere di completare i lavori del tempio di Apollo in Circo, ma di permettere a Sosio di ultimarli, appare peraltro molto significativa dal punto di vista politico. Da un lato, questa scelta era utile per testimoniare la clemenza del vincitore di Azio, disposto a perdonare i nemici sconfitti nell'ottica della tanto pubblicizzata pacificazione generale, dall'altro bisogna osservare che già molti edifici monumentali di Roma, dal Foro al Circo Flaminio, iniziavano sempre più a parlare il linguaggio simbolico del nuovo regime e, quindi, doveva sembrare opportuno che essi non fossero dedicati tutti dal referente primario di tale simbolismo, per evitare una "autogratificazione ostentata in forme dal sapore monarchico"<sup>147</sup>. In una simile prospettiva, se la realizzazione dell'opera era lasciata ad un ex-avversario (per quanto ravveduto) si poteva preservare l'illusione che non vi fosse stata una committenza diretta da parte del *princeps*, come forse, invece, risultava palese in caso di restauri di edifici progettati o dedicati da membri della nascente casa imperiale: in ogni caso, si noti che il *dies natalis* del tempio fu cambiato perché coincidesse con il genetliaco di Ottaviano<sup>148</sup>.

La sconfitta di Antonio e Cleopatra si può dunque ritenere la linea di demarcazione cronologica oltre la quale il giovane Cesare non incontrò più forme di resistenza politica alla sua appropriazione della figura di Apollo. Quest'ultimo, dopo Azio, poteva del resto rappresentare per Ottaviano un eccellente *alter-ego* divino, riferendosi ad una sfera di valori che contemplavano la purificazione dopo il tanto sangue versato durante le guerre civili, la pace, la tradizione salvaguardata. Se il rapporto del *princeps* con il dio venne ad assumere sempre più le caratteristiche di una vera e propria identificazione, il tempio del dio sul Palatino, dedicato il 9 ottobre del 28 a.C.<sup>149</sup>, ne è uno dei segnali più evidenti. Infatti, come si notava prima, la pretesa di dividere la medesima abitazione con Apollo conferiva ad Ottaviano un'aura sacrale

---

<sup>146</sup> Per uno studio approfondito dei resti iconografici del tempio di Apollo Sosiano, vedi E. La Rocca, *Amazzonomachia*, Roma 1985. Cfr. E. La Rocca, *L'adesione senatoriale al «consensus»: i modi della propaganda augustea e tiberiana nei monumenti* «in circo flaminio», in AA.VV., *L'urbs - Espace urbain et histoire*, Roma 1987, p. 361-2.

<sup>147</sup> La Rocca, *Amazzonomachia* cit., p. 96.

<sup>148</sup> La Rocca, *L'adesione* cit., p. 362 e N. Donati - P. Stefanetti, *Dies natalis - I calendari romani e gli anniversari dei culti*, Roma 2006, p. 123.

<sup>149</sup> Properzio celebrò l'evento con l'elegia 2, 31. Vedi anche Dio 53, 1, 3. Cfr. P. Gros, s.v. *Apollo Palatinus*, in «LTUR» (A-C) cit., pp. 54-57 e Donati - Stefanetti, *Dies* cit., p. 134.

non indifferente, funzionale ad una sua futura divinizzazione, mentre nel contempo il complesso del Palatino si configurava come uno strumento di comunicazione *per imagines* di enorme impatto pubblico al fine di proporre all'immaginario collettivo l'assimilazione del giovane Cesare con il dio. In questo senso, è fondamentale ricordare che nella biblioteca *ad Apollinis*, appartenente allo stesso progetto architettonico palatino, i cittadini potevano ammirare una grande statua del *princeps* ritratto proprio con l'aspetto e gli attributi del dio<sup>150</sup>. Parallelamente, gli spunti simbolici non dovevano essere di minore impatto visivo nella coscienza degli osservatori del tempo. Tra i soggetti riprodotti sulle grandi lastre policrome che rivestivano il tempio, vere e proprie metope decorative, particolarmente significativa appare la lotta di Apollo ed Eracle per il possesso del tripode e l'offerta del *gorgoneion* ad Athena da parte di Perseo<sup>151</sup>. Se nella prima raffigurazione, per il tramite delle principali divinità di riferimento dei due ex-colleghi triumviri, risultava di certo chiara l'allusione al conflitto tra Ottaviano e Antonio che, come noto, si era concluso con la rovina di quest'ultimo, nondimeno la testa recisa di Medusa, che spiccava con grande evidenza al centro delle lastre che la ritraevano, probabilmente rimandava alla sconfitta di Cleopatra<sup>152</sup>. Ancora, i bassorilievi sulla porta della cella mostravano da un lato la cacciata dei Galli da Delfi e, dall'altro, l'uccisione delle Niobidi, *exempla* di un'azione punitiva di Apollo verso i colpevoli di *hybris* che era presumibilmente da ricondurre ad Antonio e Cleopatra<sup>153</sup>. Inoltre, nella decorazione del tempio si era dato ampio spazio ad elementi tipicamente apollinei quali l'alloro e i tripodi. Ebbene, si rilevi che proprio l'alloro venne scelto, l'anno seguente, per ornare la porta della casa del *princeps*, contestualmente alla sua assunzione del titolo di Augusto e al conferimento della

---

<sup>150</sup> Nel suo commento ad Orazio (*epist.* 1, 3, 17), Acrone osserva: *Caesar in bibliotheca statuam sibi posuerat habitu ac statu Apollinis*. F. Castagnoli, s.v. *Apollo Palatino*, in «EV» 1, Firenze 1984, p. 222, riferisce a tale statua le testimonianze della *Tabula Hebana*, che cita un *simulacrum Apollinis*, e di Tacito (*ann.* 2, 37), che menziona una *imago Augusti*. Per il testo della *Tabula Hebana*, con relativo commento e bibliografia, vedi J. Oliver-R. Palmer, *Text of the Tabula Hebana*, in «AJPh» 75, 1954, pp. 225-249.

<sup>151</sup> Tratta di entrambe queste tematiche M. Strazzulla, *Il principato di Apollo*, Roma 1990, pp. 17-49. Sulla tradizione antica riguardo alla contesa per il tripode tra Apollo ed Eracle, risalente forse già all'VIII secolo a.C., vedi le osservazioni di S. Woodford, s.v. *The Struggle over the Tripod*, in «LIMC» 5, 1, Zürich und München 1990, pp. 141-143. Non condivisibili appaiono invece le considerazioni di G. K. Galinsky, *Augustan Culture*, Princeton 1996, p. 223, il quale propone la suggestione che le metope del tempio non raffigurino la lotta di Apollo ed Eracle, quanto invece la loro riconciliazione.

<sup>152</sup> Il punto di connessione tra Cleopatra e la gorgone sarebbe stato riconosciuto nei serpenti (che avevano dato la morte alla prima e che formavano la capigliatura della seconda) e nella contingenza che una tradizione leggendaria considerava Medusa una regina orientale: Strazzulla, *Il principato* cit., pp. 36-37.

<sup>153</sup> Zanker, *Augusto* cit., p. 91.

corona civica<sup>154</sup>, mentre Svetonio narra di come il giovane Cesare, dopo aver ordinato di fondere delle statue preziose che lo ritraevano, avesse consacrato con quel metallo dei tripodi dorati all'Apollo del Palatino<sup>155</sup>.

Con presupposti di questo genere, che testimoniavano la manifesta volontà del *princeps* di propagandare ampiamente e pubblicamente il suo legame privilegiato con il dio nell'ottica dell'identificazione, non può allora sorprendere che, almeno a partire dal 12 a.C., all'interno del celeberrimo tempio di Apollo a Delo fosse venerato lo stesso Augusto, così come non stupisce che, nel medesimo contesto, siano state ritrovate dediche poste da privati ad "Augusto Cesare, nuovo Apollo"<sup>156</sup>. Eloquente, peraltro, anche un'altra iscrizione greca che accompagna la menzione del genetliaco del *princeps*, il 23 settembre, con un esplicito richiamo alla data di nascita di Apollo Delio<sup>157</sup>. Sempre in ambito epigrafico, infine, bisogna citare una dedica che proverrebbe da un tempio del dio a Luceria, una colonia militare dedotta da Ottaviano nel 29 a.C: datata poco dopo il 27 a.C., l'iscrizione è posta significativamente *Apollini Divo Augusto*<sup>158</sup>.

Dal punto di vista letterario, la situazione del rapporto di Ottaviano con Apollo prima e dopo Azio si può cogliere collazionando alcuni passi di Orazio, Virgilio, Propertio<sup>159</sup>. Si consideri innanzitutto il componimento di Orazio che inneggia alla vittoria aziaca e alla morte di Cleopatra<sup>160</sup>. L'ode viene in genere messa in relazione con l'arrivo a Roma della notizia del suicidio della regina, nel 30 a.C.<sup>161</sup>, ed è interessante constatare come la descrizione della battaglia rimanga ancora vincolata alla sfera terrena: non solo gli dèi non sono partecipi del successo del giovane Cesare, al quale è ascritto l'intero merito dell'azione bellica, ma non sono nemmeno presenti nel carne. Al contrario, nei passi delle opere di Propertio e Virgilio che si riferiscono alla medesima battaglia<sup>162</sup>, la situazione appare completamente diversa: gli dèi rivestono un ruolo fondamentale ad Azio, *in primis* Apollo, che il poeta umbro

---

<sup>154</sup> *R. Gest. div. Aug.* 34, 2.

<sup>155</sup> Svet. *Aug.* 52: *etiam argenteas statuas olim sibi positas conflavit omnis exque iis aureas cortinas Apollini Palatino dedicavit.*

<sup>156</sup> Bibliografia in T. Mavrojannis, *Apollo Delio, Atene e Augusto*, in «Ostraka» 4, 1995, pp. 90 e 92.

<sup>157</sup> Mavrojannis, *Apollo* cit., p. 93.

<sup>158</sup> *CIL* 9, 783. Offre bibliografia e riflessioni su tale epigrafe M. L. Paladini, *L'aspetto dell'imperatore-dio presso i Romani*, in AA.VV., *Contributi dell'Istituto di Filologia Classica*, Milano 1963, pp. 11-12.

<sup>159</sup> Per un primo approccio alla figura del dio nell'opera di questi poeti si rimanda a A. G. McKay, s.v. *Apollo*, in «EV» 1 cit., pp. 220-222 e a I. Borzsák, s.v. *Apollo*, in «EO» 2, Firenze 1997, pp. 306-311.

<sup>160</sup> *Hor. carm.* 1, 37.

<sup>161</sup> E. Fraenkel, *Horace*, Oxford 1957, p. 158.

<sup>162</sup> Prop. 3, 11, 69-70 e 4, 6, 26-68; Verg. *Aen.* 8, 675-706.



immagina perfino incitare Ottaviano prima dello scontro decisivo, pronosticandogli la vittoria<sup>163</sup>. Ciò sembra provare una volta di più che, all'altezza cronologica della fine degli anni Trenta, la costruzione simbolico-ideologica che il giovane Cesare stava edificando nel nome del dio di Delfi non fosse ancora completamente strutturata mentre, una decina di anni dopo<sup>164</sup>, il nesso privilegiato tra Ottaviano (ormai Augusto) e Apollo era ormai diventato così stretto e universalmente riconosciuto che la stessa battaglia di Azio venne poeticamente riletta nell'ottica di questo rapporto. Peraltro, risulta significativa l'affermazione properziana secondo cui "Roma vince, fidente in Febo"<sup>165</sup>, visto che il poeta aveva già esplicitamente attribuito il merito del conseguimento della vittoria imminente al *princeps*, pur coadiuvato dal dio<sup>166</sup>. Il verso segue immediatamente la descrizione dell'azione congiunta di Apollo e di Ottaviano contro il nemico<sup>167</sup> e unisce così le due figure nel segno di quell'identificazione divina che, in quegli anni, Augusto aveva ormai propagandato ampiamente. Del resto si osservi anche come, nella medesima elegia, Properzio costruisca un'immagine poetica in corrispondenza lessicale ad un verso dell'*Eneide* sostituendo però, indicativamente, il personaggio di Ottaviano con quello di Apollo<sup>168</sup>. Ma in questo modo non veniva solamente ribadito il processo di assimilazione simbolica tra il giovane Cesare e il dio: era altresì veicolato un messaggio di tipo politico. Per quanto, infatti, il *bellum Actiacum* fosse pubblicizzato soprattutto come guerra contro l'Egitto e contro

---

<sup>163</sup> In un'opera poetica il discorso diretto è, solitamente, indice di passaggi di particolare rilevanza. Per questo specifico caso vedi K. Coleman, *Apollo's Speech before the Battle of Actium*, in AA.VV., *Literature, Art, History: Studies on Classical Antiquity and Tradition*, Frankfurt 2003, pp. 37-45 e G. Cresci Marrone, *Augusto nelle elegie di Properzio: un intruso?*, in AA.VV., *I personaggi dell'elegia di Properzio*, Assisi 2008, pp. 186-187.

<sup>164</sup> L'ottavo libro dell'*Eneide* si ritiene in genere composto alla fine degli anni Venti, periodo al quale andrebbero ascritti anche il terzo e il quarto libro delle elegie properziane.

<sup>165</sup> Prop. 4, 6, 57: *Vincit Roma fide Phoebi*.

<sup>166</sup> Prop. 4, 6, 38-40: *Auguste (...) / vince mari: iam terra tua est: tibi militat arcus / et favet ex humeris hoc onus omne meis*. "Augusto (...) vinci sul mare: già la terra ti appartiene, il mio arco combatte per te e ti è favorevole la faretra di gran peso sulla mia spalla". Se la vittoria di Azio venne pubblicamente celebrata insieme alla figura dell'arciere Apollo, appaiono allora degni di nota i seguenti versi di un'elegia tibulliana (2, 5, 105-106): *Pace tua pereant arcus pereantque sagittae, / Phoebus, modo in terris erret inermis Amor*. "Con il tuo permesso, Febo, periscano gli archi e periscano le saette, purché sulla terra vaghi inerme Amore". Sul mancato allineamento di Tibullo con le istanze propagandistiche del regime augusteo e sulla sua adesione al circolo di Messalla, vedi *infra*.

<sup>167</sup> Prop. 4, 6, 55-56: *pharetrae pondus consumit in arcus: / proxima post arcus Caesaris hasta fuit*. "(Apollo) impiegò nell'arco il contenuto della faretra: seconda, dopo l'arco, venne l'asta di Cesare".

<sup>168</sup> Verg. *Aen.* 8, 680-681: (*Cesar Augustus*) *stans celsa in puppi, geminas cui tempora flammis / laeta vomunt (...)*. "Cesare sta ritto sull'alta poppa e sulle sue tempie fortunate brilla una duplice fiamma". Prop. 4, 6, 29-30: (*Phoebus*) *astitit Augusti puppim super, et nova flamma / luxit (...)*. "Febo si fermò ritto sopra la poppa di Augusto e un'ignota fiamma splendette".

Cleopatra, era evidente che comunque si trattava dell'ennesimo gravissimo scontro civile tra cittadini romani, molti dei quali trovarono la morte in battaglia. Presentare le divinità più importanti del *pantheon* - Apollo *in primis* - al fianco di Ottaviano, significava che esse avallavano l'altrimenti moralmente discutibile azione bellica, assumendo in qualche modo su di loro, in parte o *in toto*, la responsabilità dell'evento, inclusi gli episodi più problematici come l'incendio della flotta di Antonio<sup>169</sup>, e legittimando così quel percorso di soppressione degli avversari politici che consentì al *princeps* di raggiungere il potere assoluto. In particolare, la vicinanza di Apollo all'operato del giovane Cesare ad Azio venne sottolineata da quest'ultimo, al termine della guerra, ingrandendo il tempio locale del dio<sup>170</sup>, dedicandogli parte delle navi catturate, erigendogli un monumento nel punto dell'accampamento ove Ottaviano aveva posto la sua tenda ed istituendo giochi quadriennali in onore di Apollo nella città di Nicopoli, di nuova fondazione<sup>171</sup>.

Ma, riguardo alle fonti letterarie, sembra interessante avanzare un altro genere di considerazione. Se i poeti del circolo di Mecenate diffondevano *per verba* ulteriori suggestioni funzionali a consolidare l'assimilazione di Ottaviano con Apollo in un contesto glorioso di vittoria militare o di pace finalmente conseguita, vi è forse un caso in cui il senso dell'identificazione potrebbe essere differente. In un passo di Propertio, il poeta dichiara che egli avrebbe desiderato cantare eventi legati alla storia politica e bellica di Roma, ma ne fu dissuaso con fermezza da Apollo, il quale, apparsogli in sogno, gli avrebbe rivolto parole cui non era estraneo né un velato rimprovero per aver pensato di allontanarsi dalle sue solite tematiche elegiache, né una certa minaccia, se Propertio si fosse ostinato nel suo proposito<sup>172</sup>. Analogamente, in un componimento successivo, all'affermazione del poeta di nutrire l'ambizione di trattare della storia

---

<sup>169</sup> Non si dimentichi che, per l'impazienza del giovane Cesare di recuperare il denaro rimasto a bordo delle navi nemiche avvolte dalle fiamme, perirono anche molti soldati di Ottaviano: cfr. Dio 50, 31, 1-3 e 50, 34-35. Cfr. Zecchini, *Il Carmen* cit., p. 34.

<sup>170</sup> Ricorda fonti letterarie ed epigrafiche riguardanti l'antico tempio di Apollo ad Azio, santuario degli Acarnani, R. Fauro Rossi, s.v. *Azio*, in «EV» 1 cit., pp. 443-444.

<sup>171</sup> Dio 51, 2-3; Svet. *Aug.* 18, 2 e Strab. 7, 7, 5. Cfr. Gagé, *Apollon* cit., p. 509 sgg. e Hekster-Rich, *Octavian* cit., pp. 162-163 (con bibliografia precedente). Sul monumento trionfale vedi K. Zachos, *The tropaeum of the Sea-Battle of Actium at Nikopolis*, in «JRA» 16, 2003, 1, pp. 65-92. Sulla nuova città si rimanda a L. Ruscu, *Actia Nicopolis*, in «ZPE» 157, 2006, pp. 247-255.

<sup>172</sup> Prop. 3, 3, 15-24: (*Phoebus sic ait*): «*Quid tibi cum tali, demens, est flumine? (...) Cur tua praescriptos evecta est pagina gyros? / non est ingenii cumba gravanda tui. / Alter remus aquas alter tibi radat harenas, / tutus eris: medio maxima turba mari est*». “Cosa c’entri tu, folle, con un simile fiume? (...) Perché la tua pagina è uscita dal cerchio prescritto? Non devi gravare la navicella del tuo ingegno. Un remo sfiori l’acqua, l’altro la riva e così sarai salvo: in mezzo al mare la tempesta è violenta”.

patria si contrappone di nuovo la constatazione della contrarietà di Apollo e dei rischi che Properzio correrebbe a perseguire il suo intento<sup>173</sup>. Ora, va osservato come, nell'ultima ode del quarto libro, dedicata peraltro al *princeps*, Orazio crei un'immagine poetica molto simile: desideroso anch'egli di rievocare gli avvenimenti militari della storia di Roma, il poeta viene per questo rimproverato da Apollo, che gli impedisce di mettere in atto la sua intenzione<sup>174</sup>. Se questi versi sono in genere ricondotti alla pratica letteraria di matrice greca delle *recusationes*, ben conosciuta dai poeti augustei<sup>175</sup>, alla luce delle valutazioni esposte finora sul rapporto identificativo tra Ottaviano e Apollo appare forse possibile proporre un altro spunto di riflessione sull'argomento. In primo luogo, sarebbe comprensibile che il *princeps* non desiderasse affatto, a così pochi anni di distanza dalla conclusione di una serie di aspre e sanguinose guerre civili, incoraggiare il confronto - nemmeno da parte di letterati del suo *entourage* - con tematiche storiche la cui memoria era spesso problematica dal punto di vista politico. La storia, soprattutto quella recente, andava (ri)scritta con attenzione, usando la massima cura, e questo compito era già stato demandato a Livio e alle memorie autobiografiche che Augusto stesso andava componendo. Del tutto superflue, fuori luogo, nonché potenzialmente pericolose, pertanto, potevano sembrare ulteriori aspirazioni - nutrite da chicchessia - ad occuparsi del medesimo argomento. Inoltre, un intervento del *princeps* in funzione dissuasoria nei confronti della produzione letteraria contemporanea, sarebbe del tutto congruente con le notizie che ci sono giunte circa i provvedimenti repressivi adottati dal giovane Cesare sia verso opere giudicate scomode, sia nei confronti dei loro autori<sup>176</sup>. In un contesto del genere, si rivela quindi suggestiva l'ipotesi che, nei versi succitati di Properzio e di Orazio, possa essere stato registrato in forma poetica l'invito, più o meno velato, di Augusto-Apollo ai due poeti a non volgersi più del necessario (ossia al di là della trattazione di specifici

---

<sup>173</sup> Prop. 4, 1, 71-74: «*Quo ruis imprudens, vage, dicere fata, Properti? / non sunt a dextro condita fila colo. / Accersis lacrimas cantans; adversus Apollo: / poscis ab invita verba pigenda lyra.*» “Dove corri, incostante Properzio, incapace di cantare i destini? I tuoi fili non scendono da una conocchia ben fornita. Col tuo canto attiri lacrime, Apollo è avverso: chiedi alla lira riluttante versi di cui dovrai pentirti”.

<sup>174</sup> Hor. *carmin.* 4, 15, 1-4: *Phoebus volentem proelia me loqui / victas et urbes increpuit lyra, / ne parva Tyrrenum per aequor / vela darem.* “Volendo cantare di combattimenti e di città vinte, fui diffidato dalla lira di Apollo perché non dessi le mie piccole vele al mar Tirreno”.

<sup>175</sup> Per quanto riguarda i passaggi in oggetto vedi, ad esempio, A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963, p. 142; G. D'Anna, *Due note oraziane di lettura*, in AA.VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Roma 1979, p. 542 n. 33; E. Gee, *Ovid, Aratus and Augustus*, Cambridge 2000, p. 28; D. Voisin, *Horace, Agrippa et les recusationes*, in «*Latomus*» 61, 2002, 2, p. 352, n. 2 e W. G. Shepherd, note a *Propertius - The Poems*, Norman 2004, p. 180.

<sup>176</sup> Vedi *supra*, n. 97.

argomenti benaccetti al *princeps*) a tematiche di tipo storiografico e il conseguente accoglimento di questa richiesta.

Quanto alle evidenze numismatiche, in questo caso esse non apporterebbero elementi di novità al quadro che si è andato finora delineando. Da un lato, è stato notato come, in alcuni conî, la testa del dio mostri una certa somiglianza con il volto di Augusto mentre, in altri, il Sole occupi - sul dritto della moneta - il posto generalmente riservato all'effigie del *princeps*<sup>177</sup>. Dall'altro, poiché quelle che ci sono giunte sono emissioni datate dopo il 31 a.C., l'immagine di Apollo è in genere legata ai simboli della vittoria aziaca oppure al clima di pace e serenità inaugurato dal *saeculum aureum*, che vide il dio deporre il temibile arco con cui era stato dipinto dalla pubblicistica ottaviana durante la guerra per ritrovare il suo più innocuo attributo della lira<sup>178</sup>.

A questo proposito, è necessario ricordare che la celebrazione dei *ludi saeculares* nel 17 a.C. espresse la concretizzazione dell'avvento di quella nuova èra - significativamente nel nome di Apollo - che Virgilio aveva pronosticato ancora a cavallo degli anni Quaranta-Trenta nella famosa quarta egloga delle *Bucoliche*<sup>179</sup>: Servio, relativamente a tale componimento, non esita a precisare nel suo commento che il verso "*iam regnat Apollo*" poteva trovare una spiegazione nella contingenza che *per Apollinem Caesarem vult intellegi*<sup>180</sup>. E se le notizie che ci sono giunte sui grandiosi festeggiamenti dei *ludi saeculares*, svolti sotto la direzione di Augusto e di Agrippa<sup>181</sup>, non consentono dubbi in merito al fatto che tale occasione

---

<sup>177</sup> Cogrossi, *L'apollinismo* cit., p. 153 e n. 67.

<sup>178</sup> Per dettagliate informazioni su queste testimonianze numismatiche vedi G. G. Belloni, *Significati storico-politici delle figurazioni e delle scritte delle monete da Augusto a Traiano*, in «ANRW» II 1, Berlin-New York 1974, pp. 1027-1031 e C. H. V. Sutherland, *Octavian's Gold and Silver Coinage from 32 to 27 B.C.*, in «NAC» 5, 1976, pp. 129-157, *passim*.

<sup>179</sup> Verg. *ecl.* 4, 8-10: *Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo, / casta, fave, Lucina: tuus iam regnat Apollo*. "Tu, casta Lucina, proteggi il bambino che sta per nascere, con il quale finirà la generazione del ferro e in tutto il mondo sorgerà quella dell'oro: già regna il tuo Apollo". Riguardo alle ipotesi sull'identità del *puer* vedi I. Ruiz Arzalluz, *Augusto, Nerón y el puer de la cuarta égloga*, in «Aevum» 69, 1995, pp. 115-145. Si occupa della datazione del componimento M. Meulder, *Virgile n'a-t-il pas écrit la IVe Bucolique à la fin de 39 av. J.-C.?*, in «Latomus» 55, 1996, 4, pp. 815-828.

<sup>180</sup> Serv. *ecl.* 4, 10: "*Iam regnat Apollo*" *quia dixerunt Apollinem quandoque regnaturum, qui frater Dianae putabatur, vel per Apollinem Caesarem vult intellegi*.

<sup>181</sup> R. *Gest. div. Aug.* 22, 2: [Pr]o conlegio XV virorum magister conlegii collega M. Agrippa lud[os] saecularis C. Furnio C. [Silano] cos. [feci]. "In nome del collegio dei quindicemviri, come presidente dell'ordine, durante il consolato di Gaio Furnio e Gaio Silano e avendo per collega Marco Agrippa, celebri i Ludi Secolari".

cerimoniale sia stata una delle più fastose e incisive di tutto il periodo del principato<sup>182</sup>, non sorprende allora che il *carmen* commissionato ad Orazio per l'evento - e che presumibilmente fu recitato nel *clou* dei tre giorni di festa - si apra proprio con il nome di Febo, la cui presenza pervade l'opera fino alla sua conclusione<sup>183</sup>. Questa circostanza, peraltro, non deve darsi per scontata sapendo che la proposta di celebrare i *ludi* e la loro successiva gestione spettavano formalmente ai quindecemviri (chiamando in causa l'interpretazione dei libri sibillini e quindi un ambito sacrale connesso ad Apollo)<sup>184</sup>, poiché in età repubblicana i *ludi saeculares* erano organizzati in onore delle divinità inferie Plutone e Proserpina e non risulta che Apollo vi prendesse parte<sup>185</sup>. Tuttavia, con l'avvento dell'età augustea e delle velleità apollinee del *princeps*, era chiaro che tale situazione dovesse mutare e il dio di Delfi diventò, così, il simbolo delle aspettative di palingenesi che si sarebbero realizzate durante il nuovo regime. Dal punto di vista della comunicazione, pertanto, i *ludi saeculares* ebbero una stretta attinenza con la sfera politica e si può presumere che Augusto scelse con cura il periodo nel quale indirli. Il 17 a.C., infatti, appariva come un anno propizio a questo scopo: mentre da un lato, all'interno dei confini, il *princeps* aveva avviato la sua opera di restaurazione morale e civile, dall'altro - alle frontiere dell'Impero - Agrippa aveva risolto la questione cantabrica<sup>186</sup> (mentre, lo si ricordi, i Parti avevano da poco restituito le insegne perdute dai Romani in Oriente). I *ludi saeculares* erano dunque intesi come un avvenimento religioso e politico insieme che aveva l'obiettivo principale di celebrare la *pax* augustea, affermando simbolicamente, nel modo più incisivo possibile, la fine di un'epoca di guerre e di lotte civili e il sorgere di un'era rinnovata sotto il segno congiunto di Apollo e dell'incontrastato *imperium* del *princeps*.

---

<sup>182</sup> Fonti importanti per la conoscenza del programma di questi *ludi*, durati tre giorni e tre notti, sono Zos. 2, 5-6; *CIL* 6, 32323 (= *ILS* 5050) e *FIRA* 1, 40. Vedi anche C. Guittard, *Les prières dans la célébration des Jeux séculaires augustéens*, in AA.VV., *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Turnhout 2003, pp. 205-215.

<sup>183</sup> Hor. *carm. saec.* 1: *Phoebe silvarumque potens Diana*; vv. 33-34: *condito mitis placidusque telo / supplices audi pueros, Apollo* ("deposto, mite e placido, il tuo arco, Apollo, ascolta i tuoi supplici figli"); vv. 60-68: *Augur et fulgente decorus arcu / Phoebus acceptusque novem Camenis (...) alterum in lustrum meliusque semper / prorogat aevum* ("Augure e ornato del fulgente arco, Febo, diletto dalle nove Muse (...) di lustrum in lustrum sempre più felice proroga il tempo"); vv. 75-76: *doctus et Phoebi chorus et Dianae / dicere laudes* ("coro esperto nel cantare le lodi di Febo e Diana").

<sup>184</sup> La contingenza che la responsabilità dei *ludi saeculares* e l'organizzazione delle relative cerimonie fosse appannaggio dei quindecemviri, lo riferisce chiaramente Tacito (*ann.* 11, 11).

<sup>185</sup> Offrono informazioni sull'origine e sullo sviluppo dei *ludi saeculares* Zos. 2, 1-3; Val. Max. 2, 4, 5 e Cens. 17.

<sup>186</sup> Dio 54, 11, 5. Cfr. J.-M. Roddaz, *Marcus Agrippa*, Roma 1984, pp. 402-410.

Dopo il 12 a.C., Augusto compì un altro atto importante da citare relativamente al suo legame con Apollo. Secondo Svetonio, il nuovo pontefice massimo raccolse e diede alle fiamme più di duemila profezie, greche o latine che fossero: risparmiò dal rogo soltanto i libri sibillini - compiendo però una cernita dei loro contenuti - che vennero poi chiusi in due casse dorate e posti sotto il basamento dell'Apollo Palatino<sup>187</sup>. Ciò sembra significativo perché la revisione dei testi sacri ad Apollo, una delle più venerabili reliquie del passato di Roma, testimonia che Augusto era ormai in grado di gestire fino alle sue estreme conseguenze il suo rapporto con il dio, arrivando cioè al punto di arrogarsi il diritto di decidere quali oracoli dovessero essere considerati attendibili e quali invece si potevano scartare. Del resto, qualche anno prima dell'episodio narrato da Svetonio, il *princeps* aveva ordinato che i medesimi libri sibillini, usurati dal tempo, venissero trascritti dai sacerdoti di loro pugno "affinché nessun altro potesse leggerli"<sup>188</sup>. Se ciò prova l'esigenza di segretezza che Augusto voleva preservare circa la conoscenza dei responsi oracolari, appare altrettanto evidente che in questo modo egli, in qualità di capo del collegio dei quindicemviri, si presentasse formalmente come l'unico intermediario della volontà del dio presso la cittadinanza intera. Con tali premesse, risulta facilmente ipotizzabile che la selezione dei libri sibillini avesse altresì un risvolto politico, tramite la conservazione di profezie che agevolassero e giustificassero le iniziative che Augusto poteva intraprendere nei vari campi della sua attività di governo. Comunque, è palese che un'operazione del genere non sarebbe stata concepibile - né tantomeno giustificabile agli occhi dell'opinione pubblica - senza l'esistenza consolidata di un vincolo molto stretto tra la figura del dio e quella del *princeps*, il quale era poi ulteriormente legittimato in questa sua azione dalla circostanza di rivestire la suprema carica religiosa dello Stato. Inoltre, si può rilevare come la decisione di traslare sul Palatino i libri sibillini rafforzasse ulteriormente la sacralità della dimora di Augusto, che si proponeva sempre più come il centro politico e religioso del nuovo regime, ospitando nello stesso complesso il nuovo signore di Roma e pontefice massimo,

---

<sup>187</sup> Svet. Aug. 31, 1: *quidquid fatidicorum librorum Graeci Latiniq[ue] generis nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur, supra duo milia contracta undique cremavit ac solos retinuit Sibyllinos, hos quoque dilectu habito condiditque duobus forulis auratis sub Palatini Apollinis basi*. Secondo Fezzi, *Falsificazione* cit., p. 103, in tale occasione vennero forse distrutti anche documenti di natura politica. In precedenza, sappiamo che i libri sibillini erano custoditi nel tempio di Giove Capitolino: Dionys. 4, 62, 5.

<sup>188</sup> Dio 54, 17, 2 (relativamente all'anno 18 a.C.): *ἴτα μὲνδεῖ- εἴερο- αὐτὰ; ἀπὸ λειψῶν*.

Apollo, il suo tempio, i libri oracolari e - sia pure in maniera sottilmente ambigua - la dea che esprimeva e garantiva l'unità del corpo civico, Vesta<sup>189</sup>.

Infine, nel 10 a.C., Augusto fece trasportare a Roma da Heliopoli un obelisco di granito rosso destinato a divenire lo gnomone di una grande meridiana nel campo Marzio e lo dedicò al Sole, *Aegyptio in potestatem populi Romani redacta*<sup>190</sup>. Il riferimento alla conquista dell'Egitto sembra suggerire la volontà di porre in evidenza un rapporto simbolico-religioso tra il paese sconfitto, ove il culto della teologia solare era ben noto, e il personale apollinismo del *princeps*. Augusto-Apollo, sole dell'Occidente<sup>191</sup>, dopo aver sconfitto il dio-sole dell'Oriente ne aveva trasportato a Roma un simbolo illustre, snaturandolo del suo antico significato sacrale egiziano e inglobandolo, nel contempo, in un nuovo - e visibilissimo - contesto civico: in questo modo, egli veniva così a ribadire il concetto che l'unica divinità solare vincente e legittima era quella che si sostanzava nella sua persona. Tale messaggio, del resto, era penetrato già da molti anni nella coscienza dell'opinione pubblica, se anche oggetti di uso quotidiano come stoviglie, gioielli o decorazioni domestiche potevano recare allusioni iconografiche all'identificazione in esame, testimoniando così - almeno in un primo tempo - la fedeltà al regime dei loro proprietari<sup>192</sup>.

In conclusione, si può dunque affermare che il percorso di avvicinamento di Ottaviano ad Apollo, per quanto perseguito fin dall'inizio con ferrea determinazione, fu nondimeno piuttosto lungo e passò attraverso diverse fasi intermedie - alcune duramente contestate - prima che il giovane Cesare potesse appropriarsi *in toto* della figura del dio e gestire a suo piacimento la conseguente assimilazione simbolica. Quando però ciò accadde, Ottaviano integrò Apollo a tal punto nel suo *pantheon* personale da renderlo il suo referente divino privilegiato: a partire dalla vittoria di Azio, venne così inaugurato con la massima solennità il mito di una nuova età dell'oro,

---

<sup>189</sup> Vedi *infra*, il capitolo dedicato a Lepido e Vesta.

<sup>190</sup> *CIL* 6, 701: *Imp(erator) Caesar Divi filius Augustus (...) Aegyptio in potestatem populi Romani redacta, Soli donum dedit*. Cfr. con *R. Gest. div. Aug.* 27, 1: *Aegyptum imperio populi [Ro]mani adieci*. Sulla meridiana vedi L. Richardson, *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore-London 1992, pp. 190-191 e E. Buchner, s.v. *Horologium Augusti*, in «*LTUR*» (H-O), Roma 1996, pp. 35-37. Oltre all'obelisco del campo Marzio, Augusto ne fece trasportare un altro nel Circo Massimo: secondo G. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972, pp. 29-30, entrambi furono dedicati al *Sol Indiges*. In generale, su questa tematica, vedi E. M. Ciampini, *Gli obelischi iscritti di Roma*, Roma 2004.

<sup>191</sup> Sull'identificazione Apollo-Helios vedi Cogrossi, *L'apollinismo* cit., p. 147 sgg.

<sup>192</sup> Zanker, *Augusto* cit., p. 281 sgg. Riguardo ad alcune ceramiche aretine che presentano Apollo con i tratti di Augusto e ad una corniola che raffigura Augusto-Sole che guida il suo carro, vedi E. Champlin, *Nerone*, Bari 2005, pp. 183 e 343, n. 101.

simbolicamente all'insegna del *regnum Apollinis* e, praticamente, sotto il rigido controllo del *regnum Augusti*.





## 2. Ottaviano - Mercurio

L'identificazione tra Ottaviano e Mercurio appare di più ardua definizione rispetto a quella che unì il *princeps* ad Apollo, perché le testimonianze in nostro possesso sono numericamente inferiori e, in alcuni casi, di incerta interpretazione. Tuttavia, partendo dall'analisi degli scarsi indizi che possediamo, si può tentare di ricostruirne un quadro coerente e - una volta riconosciuta la liceità di ammettere tale assimilazione - di comprenderne il significato. Va inoltre rilevato preliminarmente che le fonti a nostra disposizione sono, per la maggior parte, difficilmente riconducibili ad un evento o ad un momento storico ben preciso, perché spesso la loro datazione oscilla all'interno di un arco temporale di diversi anni: è palese che questa circostanza, nell'ambito di una situazione politica che si evolveva molto rapidamente, rende più disagiata la creazione di una griglia cronologica in cui inserire le evidenze di cui disponiamo. Di conseguenza, si rivela opportuno esporre subito tutte le testimonianze che appaiono degne di nota per poi trarre, dalla loro collazione, un'ipotesi cronologica che possa risultare utile per chiarire la problematica del rapporto tra il giovane Cesare e Mercurio.

Iniziando dall'analisi delle fonti letterarie, il punto di partenza obbligato è rappresentato dal secondo componimento del primo libro delle *Odi* oraziane, nel quale l'identificazione non era posta in dubbio nemmeno dai commentatori antichi<sup>193</sup>:

“(…) o tu, figlio alato dell'alma Maia, che mutato aspetto assumi quello di un giovane sulla terra e tollerai che vendicatore ti chiamino di Cesare. Possa tu al più tardi ritornare in cielo e lieto rimanere a lungo con il popolo di Quirino, né sdegnato dalle nostre colpe un vento più veloce ti porti via; qui possa tu amare i grandi trionfi, Cesare, e qui essere chiamato principe e padre: non lasciare che sotto il tuo comando i Medi cavalchino impuniti”<sup>194</sup>.

L'immagine poetica assume maggior forza dal fatto che Orazio non descrive la figura di Ottaviano con alcune caratteristiche divine di Mercurio, bensì è il dio stesso che

---

<sup>193</sup> Nella sua analisi dell'opera di Orazio, infatti, Porfirione (*carm.* 1, 2, 41) afferma senza mezzi termini: *Adulatur Augusto, Mercurium eum dicens esse.*

<sup>194</sup> Hor. *carm.* 1, 2, 41-52: (...) *sive mutata iuvenem figuram / ales in terris imitaris, almae / filius Maiae, patiens vocari / Caesaris ultor. / Serus in caelum redeas diuque / laetus intersis populo Quirini, / neve te nostris nitiis iniquum / ocior aura / tollat; hinc magnos potius triumphos, / hinc ames dici pater atque princeps, / neu sinas Medos equitare inultos / te duce, Caesar.* In generale, sulla figura del dio nell'opera oraziana, si rimanda a V. Cremona, s.v. *Mercurio*, in «EO» 2 cit., pp. 428-430, ove si passano rapidamente in rassegna anche le varie interpretazioni proposte in passato sul senso dell'identificazione tra Ottaviano e Mercurio nell'ode in esame.

accetta di assumere un aspetto terreno per porre fine allo *scelus* delle guerre civili vendicando l'assassinio di Cesare, un tema - quello dell'*ultio* paterna - ampiamente sfruttato e pubblicizzato dalla propaganda ottaviana<sup>195</sup>. L'assimilazione è resa ancora più esplicita dalla costruzione dell'ode, dato che nell'arco degli ultimi versi del componimento, dedicati alla trasformazione umana del figlio di Maia, il passaggio dall'invocazione a Mercurio al diretto riferimento a Ottaviano appare assolutamente fluido e omogeneo, senza cesure tematiche di alcun genere. Ciò si può constatare anche dalla duplice valenza rivestita dall'augurio di un tardo rientro alle sedi celesti. Da un lato, infatti, il concetto di "ritorno" all'Olimpo sembra sottintendere un precedente percorso di segno opposto che solo un dio è in grado di compiere e, in questo senso, l'espressione oraziana poteva attagliarsi senza problemi a Mercurio. Nondimeno, però, la caratterizzazione superumana necessaria per l'ascesa al cielo da parte del protagonista dei versi in questione (che peraltro si collocano tra il richiamo al ruolo di Ottaviano *Caesaris ultor* e la speranza di prossimi trionfi per il *princeps*) non era affatto incompatibile con la persona del *divi filius* Ottaviano, al quale la strada della divinizzazione iniziava ad essere dischiusa già nelle opere degli stessi poeti della cerchia di Mecenate: paradigmatico un particolare passaggio di un'ode del medesimo Orazio, nel quale Augusto, giunto sull'Olimpo e seduto alla mensa degli dèi, beve nettare insieme a loro<sup>196</sup>. D'altra parte, parallelamente, si noti che l'auspicio che una

---

<sup>195</sup> Vedi *infra*, il capitolo dedicato a Ottaviano-Enea.

<sup>196</sup> Hor. *carm.* 3, 3, 11-12: *quos inter Augustus recumbens / purpureo bibet ore nectar*. Si possono ricordare anche altri passi di Orazio (*carm.* 3, 5, 2-4: *praesens divus habebitur / Augustus adiectis Britannis / imperio gravibusque Persis*. "Che un dio in terra sia Augusto lo diranno i Britanni e i severi Persiani, annessi all'impero" e 4, 5, 32: *te...adhibet deum*), di Properzio (4, 6, 60: *Tu deus; est nostri sanguinis ista fides*. "Tu sei un dio: questa è la prova in te del nostro sangue" e 4, 11, 60: *lacrimas vidimus ire deo*. "Noi abbiamo visto scorrere le lacrime di un dio") e di Manilio (1, 385-386: *Augusto, sidus nostro quod contigit orbi, / Caesar nunc terris, post caelo maximus auctor*. "Augusto, stella toccata in sorte al nostro mondo, ora Cesare in terra, domani massimo protagonista in cielo"). Appare parimenti significativo che Appiano (*bell. civ.* 5, 132, 546), riferendosi al contesto cronologico seguente la battaglia di Nauloco, riporti che "Cesare aveva allora ventotto anni e le città lo adoravano insieme ai loro dèi" (*καὶ; ἡν ὁΚαῖσαρ ἐτῶν ἐξ ἑπτὰ καὶ; εἰκοσὶ, καὶ; αὐτὸν αἰπολεῖ- τοῖ- σφητεροῖ- γεοῖ- σὺνιδρουόν*). Relativamente all'ambito provinciale, C. Fayer, *Il culto della dea Roma*, Chieti 1976, pp. 20-21, osserva che i primi a tributare un culto al *princeps* e a Roma (in età augustea, infatti, la dea Roma figura sempre come paredra della divinità imperiale ed è parte integrante del culto riservato al rappresentante della sovranità romana) furono gli abitanti di Tarraco nel 26-25 a.C. Quanto alle città d'Italia, oltre alla posizione degli studiosi che rifiutano di ammettere il culto dell'imperatore vivente e a quella di coloro che invece la sostengono fin dagli anni del principato, è necessario anche considerare la più ragionevole ipotesi che si basa "sull'ambiguità intenzionale del culto imperiale che, perseguita da Augusto, fu favorita dalla mediazione del culto del *genius*, entità divina distinta dall'imperatore, e del *numen Augusti*" (C. Valeri, *Marmora Phlegraea*, Roma 2005, p. 186, n. 719, con precedente bibliografia).

*ocior aura* non allontani dal popolo romano il destinatario dell'invocazione, ritardando così il *reditus* alle sedi celesti, può legare il suo significato tanto all'immagine dell'*alipes* Mercurio, capace di muoversi rapido come il vento tra mondo umano e divino, quanto all'augurio al giovane Cesare di vivere a lungo, dato che la sua salute cagionevole gli aveva creato più volte gravi problemi che, in alcuni casi, avevano fatto seriamente temere per la sua vita<sup>197</sup>.

Inoltre, il figlio di Maia e il giovane Cesare non vengono solo uniti indissolubilmente tra loro, ma sono connessi, grazie all'avverbio *hinc*, rafforzato dalla ripetizione, al contesto civico e politico dell'Urbe: Mercurio-Ottaviano si attardi il più possibile sulla terra e proprio *qui*, a Roma, acclamato *pater et princeps*, possa realizzare imprese degne di lui. La convergenza tra piano religioso e piano politico, che funge anche da chiusura sacrale dell'ode, prende così forma in un'unica figura salvifica, il cui valore simbolico risulta quindi del tutto evidente<sup>198</sup>.

La data di composizione del carme viene in genere fissata tra il 30 e il 27 a.C.<sup>199</sup> e, in effetti, una collocazione cronologica alta sembra un'ipotesi ragionevole. Da un lato, la lunga rievocazione delle maledizioni scatenate contro il popolo romano dalla guerra civile (il ricordo della quale emerge ancora vivido e doloroso nella descrizione del poeta) induce a pensare che non sia stata ancora instaurata quella tanto pubblicizzata *pax augustea* che, con l'istituzione del principato, nel corso degli anni mirerà ad eclissare ogni memoria dei troppo recenti scontri fratricidi. D'altra parte, l'augurio che Ottaviano possa celebrare un grande trionfo militare per la sconfitta dei Parti collocherebbe l'ode in una temperie politica precedente di almeno qualche anno il periodo 23-20 a.C., nel corso del quale Augusto instaurò trattative di tipo diplomatico con gli stessi Parti, arrivando a sancire con il re Fraate IV un accordo che prevedeva la

---

<sup>197</sup> L. P. Wilkinson, *Horace and his Lyric Poetry*, Cambridge 1968, p. 69. Cfr. R. G. Nisbet - M. Hubbard, *Horace: Odes 1*, Oxford 1970, p. 37, n. 45. Per il periodo pre-aziaco, si possono ricordare gli episodi relativi al 46 a.C. (Nicol. Dam. FGrHist. 90 F 127, 20-22; Svet. Aug. 8, 3), al 42 a.C. (App. bell. civ. 4, 106, 444; Plin nat. 7, 46, 148; Svet. Aug. 13, 1; Vell. 2, 70, 1) e al 40 a.C. (App. bell. civ. 5, 12, 45); per il periodo post-aziaco, gli eventi del 25 a.C. (Dio 53, 25, 7 e 53, 27, 5; Svet. Aug. 81, 1; Vell. 2, 90, 1), del 23 a.C. (Dio 53, 30, 1-4) e del 6 a.C. (Svet. Tib. 11, 1).

<sup>198</sup> Non sembra dunque condivisibile l'opinione di chi nega che Orazio, nell'ode in questione, identifichi Ottaviano con Mercurio perché tale assimilazione sarebbe parsa al *princeps* offensiva o impertinente: H. Womble, *Horace, Carmina, I*, 2, in «AJPh» 91, 1970, 1, p. 23, n. 56.

<sup>199</sup> J. Elmore, *Horace and Octavian* (car. 1, 2), in «CPh» 26, 1931, pp. 259-260; Fraenkel, *Horace* cit., pp. 242-243; Bickerman, *Filius* cit., p. 5, n. 3; Wilkinson, *Horace* cit., p. 69; Nisbet-Hubbard, *Horace* cit., pp. 17-19; T. Gesztelyi, *Mercury and Augustus*, in «ACD» 9, 1973, p. 77 e L. Braccesi, *Orazio a Filippi*, in «Athenaeum» 85, 1997, 2, p. 600. Pensa invece ad una datazione vicina al 23 a.C. S. Mazzarino, *Le alluvioni 54-23 a.C., il cognome Augustus e la data di Hor. carm. 1, 2*, in «Helikon» 6, 1966, pp. 621-624.

pacifica riconsegna al *princeps* delle aquile legionarie vinte in battaglia a ben tre eserciti romani, che furono in seguito dedicate nel tempio di Marte Ultore<sup>200</sup>.

Proseguendo nell'analisi di altri accenni letterari che confermino l'identificazione tra Ottaviano e Mercurio, Orazio ne fornirebbe un ulteriore esempio con il settimo componimento del secondo libro dei *Carmina*<sup>201</sup>. L'ode è dedicata al ritorno in patria di Pompeo Varo, amico del poeta e suo commilitone durante la campagna di Filippi del 42 a.C., nella quale entrambi avevano combattuto per la *factio* dei cesaricidi agli ordini di Bruto<sup>202</sup>. Ebbene, proprio la battaglia che vide soccombere quest'ultimo fornisce ad Orazio l'occasione per costruire un'interessante immagine poetica. A prescindere, infatti, dalle reminescenze letterarie di stampo greco<sup>203</sup>, non bisogna dimenticare che la battaglia di Filippi fu presentata dalla propaganda ottavianea come la gloriosa concretizzazione della *ultio* paterna effettuata dal giovane Cesare: in un contesto così fortemente politicizzato, quindi, l'introduzione del personaggio di Mercurio appare come un segnale da indagare con attenzione. La situazione tratteggiata dal poeta è molto chiara: dopo la sconfitta dell'esercito di Bruto, Orazio venne soccorso e salvato dal dio, mentre Pompeo Varo fu nuovamente risucchiato nel

---

<sup>200</sup> R. Gest. div. Aug. 29, 1-2: *Signa militaria complur[a per] alios d[u]ces ami[ssa] devicti[s ho]stibus re[cepit] ex Hispania et [Gallia et a Dalm]ateis. Parthos trium exercitum Roman[o]rum spolia et signa re[ddere] mihi supplicesque amicitiam populi Romani petere coegi. Ea autem si[gn]a in penetrali, quod e[st] in templo Martis Ultoris, reposui.* “Recuperai dalla Spagna e dalla Gallia e dai Dalmati, dopo aver vinto i nemici, diverse insegne militari perdute da altri comandanti. Costrinsi i Parti a restituirmi spoglie e insegne di tre eserciti romani e a chiedere supplici l'amicizia del popolo romano. Riposi poi quelle insegne nel penetrale che è nel tempio di Marte Ultore”. Cfr. Dio 54, 8, 3. Riguardo all'identità degli *alii duces* che erano stati sconfitti dai Parti, il riferimento è alle disfatte di Licinio Crasso nel 53 a.C. (Plut. Crass. 24 sgg.), di Decidio Saxa nel 40 a.C. (Liv. per. 127) e di Marco Antonio nel 36 a.C. Per informazioni sulla problematica partica presente nella poesia di età augustea vedi, da ultimo, la bibliografia citata da G. Zecchini, *Properzio e la storia romana*, in AA.VV., *Properzio nel genere elegiaco - modelli, motivi, riflessi storici*, Assisi 2005, p. 110, n. 44. Cfr. anche C. B. Rose, *The Parthians in Augustan Rome*, in «AJA» 109, 2005, pp. 36-44.

<sup>201</sup> Hor. *carm.* 2, 7, 9-16: *Tecum Philippos et celerem fugam / sensi relicta non bene parmula, / cum fracta virtus et minaces / turpe solum tetigere mento. / Sed me per hostis Mercurius celer / denso paventem sostulit aere; / te rursus in bellum resorbens / unda fretis tulit aestuosus.* “Con te provai Filippi e la fuga veloce dopo aver gettato senza onore lo scudo, quando il valore fu spezzato e uomini minacciosamente fieri toccarono vergognosamente il suolo con il mento. Ma io, impaurito, fui dal veloce Mercurio sollevato in alto tra i nemici in una densa nube, tu fosti di nuovo riassorbito dall'onda nei gorgi tempestosi della guerra”. Anche a quest'ode viene attribuita una datazione alta, sebbene posteriore alla precedente: A. Kiessling-R. Heinze, *Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden*, Dublin 1966, p. 186.

<sup>202</sup> Hor. *carm.* 2, 7, 1-2.

<sup>203</sup> La rappresentazione di una divinità che avvolge in una nube il suo protetto per salvarlo dai colpi dei nemici è omerica (ad es. Hom. *Il.* 5, 344-345), così come dai versi di Alceo (fr. 51 D.) e di Archiloco (fr. 6 D.) deriva l'immagine del soldato che getta il suo scudo per salvarsi con la fuga.

vortice della guerra. Ora, tale contingenza si rivela una calzante metafora di ciò che accadde realmente dopo gli eventi del 42 a.C. Com'è noto, il poeta rientrò a Roma e, dopo un periodo di indigenza, venne integrato da Mecenate nel circolo culturale che gravitava intorno ad Ottaviano, allora ancora impegnato nella sua scalata al potere, e riuscì finalmente ad ottenere la tranquillità personale ed economica sotto la protezione del giovane Cesare<sup>204</sup>. Delle vicende biografiche del quasi sconosciuto Pompeo Varo, invece, possiamo dedurre che egli dopo Filippi rimase ancora per qualche tempo fedele alla causa repubblicana (i *fretes aestuosi* rimandano esplicitamente ai tumulti delle guerre civili)<sup>205</sup> e forse beneficiò in un secondo tempo del perdono del *princeps* per riconciliarsi finalmente con l'ormai instaurato regime ottavianeo<sup>206</sup>. Di conseguenza, dato che alla figura del dio Mercurio salvatore e protettore di Orazio sul campo di battaglia si sovrappone molto bene quella di Ottaviano "salvatore" e protettore del poeta in ambito sia politico che letterario, sembra lecito ipotizzare che in questo passaggio dell'ode 2, 7 possa essere stata riproposta l'assimilazione tra Mercurio e Ottaviano.

Infine, una conferma dell'esistenza nell'opera oraziana dell'identificazione succitata potrebbe venire da alcuni versi della sesta satira del secondo libro, in genere famosa per il racconto paradigmatico del topo di città e del topo di campagna. Il componimento si apre con l'apprezzamento del poeta per la tenuta in Sabina donatagli dall'amico Mecenate nel 33 a.C., regalo che Orazio definisce come superiore ai suoi desideri<sup>207</sup>. Ma ecco, subito dopo, che il poeta rivolge un'invocazione a Mercurio,

---

<sup>204</sup> E' importante puntualizzare che, anche se sappiamo che il poeta rifiutò la proposta di Augusto di diventare suo segretario personale (Svet. *vita Hor.* 18), non per questo possiamo ritenerlo una voce "libera" alla corte del *princeps*. Entrare a far parte del circolo di Mecenate, infatti, significava accettare la visione politica di Ottaviano e, in seguito, l'instaurazione del suo principato: per molti, incluso Orazio, il traguardo della pace finalmente raggiunta dopo i tanti sconvolgimenti delle guerre civili veniva in qualche modo a compensare la mancanza di alternative politiche e la creazione di un regime autocratico all'ombra della finzione di una *res publica restituta*.

<sup>205</sup> Sull'immagine della tempesta marina come metafora dei bella civilia vedi *infra*, n. 766.

<sup>206</sup> Secondo M. Citroni, *The Memory of Philippi in Horace and the Interpretation of Epistle 1, 20, 23*, in «CJ» 96, 2000, pp. 28-29, è probabile che, dopo la sconfitta di Filippi, Pompeo Varo si fosse unito prima a Sesto Pompeo e poi, forse, ad Antonio, tornando a Roma grazie all'amnistia del 30-29 a.C. Si ricordi, comunque, che furono decretate amnistie anche in seguito agli accordi di Brindisi del 40 a.C., con riferimento a coloro che erano stati proscritti o che avevano abbracciato la causa di Antonio dopo Filippi o Perugia (Dio 48, 29, 2), e successivamente nel contesto del trattato di Miseno del 39 a.C. (Dio 48, 36, 2).

<sup>207</sup> Hor. *sat.* 2, 6, 1-4: *Hoc era in votis: modus agri non ita magnus, / hortus ubi et tecto vicinus iugis aquae fons / et paulum silvae super his foret. Auctius atque / di melius fecere (...)*. "Questo era nei miei desideri: un pezzo di terra non troppo grande, con un giardino e una sorgente di acqua perenne vicino alla casa e in più un po' di bosco. Gli dèi hanno fatto di più e meglio (...)".

pregandolo di aiutarlo “come sempre”, di essere il suo protettore e di rendere durevole nel tempo il dono del potere<sup>208</sup>. A parte la generica considerazione che il ruolo di patrono del poeta si può applicare altrettanto bene, come già detto, alla persona di Ottaviano, è interessante notare che il termine qui usato da Orazio in relazione a Mercurio, *custos*, compare altresì in un’ode scritta in onore di Augusto e con specifico riferimento allo stesso *princeps*: fino a quando quest’ultimo, infatti, sarà protettore del suo popolo, nulla potrà turbare la pace dell’impero<sup>209</sup>. Inoltre, si potrebbe avanzare un altro genere di osservazione. Orazio gradì particolarmente il dono della proprietà in Sabina perché gli garantiva una certa autosufficienza economica, dato che il potere paterno che gli apparteneva era entrato nel novero delle terre che, dopo Filippi, furono confiscate dai capi cesariani ai possidenti italici per poter ricompensare i propri veterani<sup>210</sup>. Chiedere a Mercurio di rendere durevoli i beni ottenuti con questa nuova proprietà sembra quasi esprimere ad Ottaviano la fondata speranza di non essere più vittima di espropri, dato che ora il giovane Cesare-Mercurio è *maximus custos* del poeta. Date tutte queste premesse, viene allora spontaneo domandarsi se, quando Orazio si definisce un *Mercurialis vir*<sup>211</sup>, si debba intendere semplicemente che egli è un devoto del dio Mercurio<sup>212</sup>, che a sua volta lo protegge, o se in tale definizione si possa vedere adombrata la volontà di dichiarare la sua fedeltà a quel circolo letterario che si stringeva intorno ad Ottaviano per sostenerne poeticamente gli atti politici.

Esaminata l’assimilazione tra Ottaviano e Mercurio nell’opera oraziana, è ora necessario vagliare una documentazione di diverso tipo che, sebbene di lettura meno

---

<sup>208</sup> Hor. *sat.* 2, 6, 4-15: *Nil amplius oro, / Maia nate, nisi ut propria haec mihi munera faxis. / (...) hac prece te oro: / (...) utque soles, custos mihi maximus adsis.* “Non chiedo altro, o figlio di Maia, se non che tu mi renda durevoli questi doni. (...) La preghiera che ti rivolgo è questa: (...) come hai sempre fatto, assistimi e sii il mio grande protettore”.

<sup>209</sup> Hor. *carm.* 4, 15, 17-20: *Custode rerum Caesare non furor / civilis, aut vis exiget otium, / non ira, quae procudit enses / et miseris inimicat urbes.* “Finché Cesare sarà nostro protettore, né il furore civico, né la violenza, né l’ira, che affila le spade e rende nemiche le città sventurate, bandiranno la pace”.

<sup>210</sup> Per bibliografia su questa delicata questione vedi *infra*, n. 283.

<sup>211</sup> Hor. *carm.* 2, 17, 27-30: *me truncus inlapsus cerebro, / sustulerat, nisi Faunus ictum / dextra levasset, Mercurialium / custos virorum.* “Un tronco d’albero mi avrebbe schiacciato se Fauno, custode degli uomini protetti da Mercurio, non l’avesse deviato con la destra”.

<sup>212</sup> Per le interpretazioni di *Mercurialis vir* in senso astrologico oppure mercantile vedi P. A. Miller, *Horace, Mercury and Augustus*, in «AJPh» 112, 1991, pp. 385-386. Cfr. Cremona, s.v. *Mercurio* cit., p. 430.

agevole, dimostrerebbe come tale identificazione non fosse limitata alla fantasia di un singolo letterato, come pure in passato è stato sostenuto<sup>213</sup>.

Iniziando dalle testimonianze iconografiche, si deve citare il cosiddetto altare di Bologna, di età augustea, il quale reca su un lato l'immagine di Mercurio con il caduceo in mano che viene condotto da una figura femminile, interpretata come Minerva o Roma<sup>214</sup>. Ora, anche prescindendo dalla circostanza che appare singolare che Mercurio, dio psicopompo, venga a sua volta guidato da altri, le fattezze del dio sono state ritenute dagli studiosi molto somiglianti a quelle del *princeps*: se a ciò si aggiunge la contingenza che, sulla fronte dell'altare, campeggia la raffigurazione di un caduceo tra due cornucopie incrociate che terminano, ciascuna, con una testa di capricorno, segno zodiacale prediletto da Ottaviano<sup>215</sup>, allora la possibilità che questo monumento vada considerato come una prova ulteriore di un'assimilazione tra Ottaviano e Mercurio sembra rivelarsi un'ipotesi plausibile. Inoltre, si può ricordare lo stucco proveniente dal soffitto di una casa presso la Farnesina, datato intorno al 20 a.C., ove compaiono due statue di Mercurio (con grandi caducei), nel volto del quale alcuni studiosi moderni hanno riconosciuto un'allusione alla fisionomia di Augusto<sup>216</sup>. Da valutare poi alcune gemme, una delle quali - cronologicamente ricondotta agli anni Venti del I secolo a.C. - reca l'immagine di un caduceo associato ad una testa che è stata identificata come un ritratto del *princeps*, mentre un'altra mostra Mercurio con l'aplustre e un piede poggiato su una prora<sup>217</sup>. Se riguardo a quest'ultima, datata alla seconda metà del I secolo a.C., si riflette sull'associazione del dio con i simboli di una vittoria marina, si potrebbe individuarne il senso nella sconfitta di Sesto Pompeo a Nauloco o di Antonio ad Azio da parte di Ottaviano che, debellati gli avversari, riportò sui mari una pace da intendersi anche come propizia per i commerci<sup>218</sup>. Infine, va

---

<sup>213</sup> Questo è il contestabile parere di Fraenkel, *Horace* cit., pp. 247-248, il quale afferma che non esistono prove credibili per sostenere che Ottaviano venisse venerato come Mercurio e ritiene che l'immagine del già analizzato passo di *Hor. carm.* 1, 2, 41-44 sia dovuta solo all'inventiva del poeta.

<sup>214</sup> Su questo monumento vedi K. Scott, *Mercury on the Bologna Altar*, in «MDAI(R)» 50, 1935, pp. 225-230 e F. Ghedini, *Giulia Domna tra Oriente e Occidente*, Roma 1984, p. 40 e p. 52, n. 162, con ulteriore bibliografia.

<sup>215</sup> Nello specifico, sul Capricorno scelto da Ottaviano come proprio segno zodiacale al posto della Bilancia, vedi E. Dwyer, *Augustus and the Capricorn*, in «MDAI(R)» 80, 1973, pp. 59-66 e T. Barton, *Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric*, in «JRS» 85, 1995, pp. 33-51.

<sup>216</sup> Ghedini, *Giulia* cit., p. 52, n. 166 e Zanker, *Augusto* cit., pp. 308-309.

<sup>217</sup> P. Bastier-C. Arnold Biocchi, *Busto monetale come Mercurio*, in «RIN» 85, 1983, p. 79 e n. 32; C. Maderna-Lauter, *Glyptik*, in AA.VV., *Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, Berlin 1988, pp. 467-468 e 472-473 e Zanker, *Augusto* cit., p. 283.

<sup>218</sup> Sul rapporto di Mercurio con Nettuno e l'ambito marino vedi *infra*, n. 947.



citata una statua conservata al Louvre e firmata dal greco Kleomenes, che rappresenta un personaggio nelle vesti di Hermes *logios*: in passato quest'opera era stata interpretata come un ritratto di Germanico, ipotesi successivamente corretta nell'identificazione con Ottaviano<sup>219</sup>.

Oltre a queste testimonianze, alcune delle quali recano un certo margine di incertezza relativamente all'iconografia di Augusto, sussisterebbero pochi dubbi in merito ad una sovrapposizione della figura del *princeps* con quella del dio in un denario d'argento coniato tra il 31 e il 29 a.C., così come in una serie di iscrizioni di epoca augustea. L'emissione monetale, di zecca incerta, reca sul dritto il ritratto di Ottaviano, mentre sul rovescio l'immagine di una divinità seduta su un masso, che è stata ragionevolmente interpretata come Mercurio grazie al petaso che porta sulla schiena e ai sandali alati - visibili su alcuni esemplari - che calza ai piedi<sup>220</sup>. Il dio è circondato dalla eloquente e inequivocabile legenda *Caesar divi filius*, elemento che, se si aggiunge alle evidenze fornite dalle altre fonti, rende concreta la possibilità che qui Ottaviano sia ritratto nelle vesti di Mercurio<sup>221</sup>. Appare peraltro opportuno sottolineare che tale testimonianza è particolarmente rilevante perché strumento comunicativo di tipo ufficiale e, quindi, latore delle istanze propagandistiche di colui che deteneva il potere, vale a dire - dato l'anno del conio - del *princeps*: in quest'ottica, il vettore numismatico svolgeva *per imagines* una funzione analoga a quella demandata, *per verba*, al componimento di Orazio.

Quanto alle epigrafi, che provengono per lo più dalle zone portuali della Campania e del Lazio, punti di intenso contatto e fiorente scambio commerciale sia con l'Egitto che con l'Egeo orientale, sono citati *collegia* di *Mercuriales* che, se inizialmente sono qualificati come *ministri Mercurii Maiae*, in altre iscrizioni prendono il nome di *ministri Augusti Mercurii Maiae* o di *magistri Mercuriales Augustales*<sup>222</sup>. Secondo alcuni studiosi, si tratterebbe di iscrizioni dedicate dalla corporazione dei *mercatores* ad Augusto per testimoniare la propria gratitudine per

---

<sup>219</sup> J. Six, *Octavien-Mercure*, in «RA» 4, 1916, pp. 257-264 e J. Charbonneaux, *L'art au siècle d'Auguste*, Paris 1948, pp. 50-51.

<sup>220</sup> A. Banti - L. Simonetti, *Corpus Nummorum Romanorum*, 5, Firenze 1974, pp. 64-69; C. H. V. Sutherland, *The Roman Imperiale Coinage*, 1, London 1984, p. 59, nr. 257 e J.-B. Giard, *Monnaies de l'Empire Romain*, 1, Paris 2001, p. 70. Cfr. Pollini, *Man or God* cit., p. 348 e n. 61 e Braccisi, *Orazio* cit., p. 600.

<sup>221</sup> Si noti anche come tutte le monete di Augusto a *Leptis Minor* rappresentino al rovescio Mercurio con petaso e caduceo: Bastier-Arnold Biucchi, *Busto* cit., pp. 78-79 e n. 29.

<sup>222</sup> Vedi, ad esempio, *CIL* 10, 205; 10, 232-233; 10, 485; 10, 885-889 e 10, 1272. Per bibliografia su questo argomento si rimanda *infra*, n. 231.

aver riportato la pace necessaria allo svolgimento dei commerci<sup>223</sup>. Altri, invece, ritengono queste dediche come atti di un culto pubblico promosso dalle città, nel quale i sacerdoti legati al culto di Mercurio (i *Mercuriales*, per l'appunto) sono chiamati a curare anche i riti del culto imperiale, data l'affinità tra la funzione della divinità come colei che “dona campo libero al gioco delle relazioni dello scambio mercantile in un contesto di riti dalla finalità liberatoria e purificatrice”<sup>224</sup> e la vocazione ugualmente purificatrice assunta da Ottaviano che, verso il 29 a.C., si presentava come rigeneratore di Roma dopo le guerre civili. In realtà, si può concordare almeno in parte con entrambe queste interpretazioni ma, per valutarne e definirne meglio il senso, prima è necessario avanzare qualche osservazione più generale sull'assimilazione tra Ottaviano e Mercurio nell'ultima fase di vita della Repubblica.

Innanzitutto, bisogna notare come questa identificazione sembri nascere cronologicamente presto. Se il denario e i versi oraziani prima analizzati sono stati datati con una certa sicurezza agli anni immediatamente seguenti alla vittoria di Azio, niente vieta di ritenere che l'assimilazione appartenga in realtà ad un periodo precedente alla spedizione in Egitto. Infatti, considerando la questione da un diverso punto di vista, in tutti e tre i componimenti letterari succitati Orazio associa la figura di Ottaviano a quella di Mercurio in riferimento a situazioni anteriori al 31 a.C.: l'*ultio* di Cesare (44-42 a.C.), la battaglia di Filippi (42 a.C.), il dono della proprietà in Sabina (33 a.C.), reso ancora più prezioso e necessario dall'esproprio del podere paterno che avvenne alla fine degli anni Quaranta. E se si ritenesse che Orazio, nel periodo post-aziaco, anticipi l'identificazione di Ottaviano-Mercurio in anni in cui questa non era operante per ragioni poetiche, o magari per dimostrare che già allora il *princeps* possedeva una sorta di aura divina, allora non si capirebbe perché non compia quest'operazione letteraria con Apollo, visto che da Azio in poi è comunque verso il dio di Delfi che si concentrò la maggior parte della pubblicistica augustea riguardante le assimilazioni divine. Oltretutto, Mercurio non è una divinità guerriera, anzi il caduceo è un simbolo di pace<sup>225</sup>, dunque la decisione di connettere questo dio (e non Apollo o Marte) a situazioni belliche come la *ultio* paterna e la battaglia di Filippi sarebbe insolita, se Orazio dopo il 31 a.C. si fosse trovato a dover selezionare un

---

<sup>223</sup> Braccesi, *Orazio* cit., p. 599 e n. 2.

<sup>224</sup> B. Combet Farnoux, *Mercurie romain, les “Mercuriales” et l’institution du culte impérial sous le Principat augustéen*, in «ANRW» II 17.1, Berlin-New York 1981, p. 492.

<sup>225</sup> Servio (*Aen.* 8, 138) spiega la funzione pacificatrice del caduceo partendo dal suo aspetto formale, che presentava due serpenti che si avvolgevano intorno al bastone: *quae virga ideo serpentibus inligata est, ut sicut illi obliti veneni in se coeunt, ita hostes contemptis et depositis inimicis in amicitiam revertantur*. Cfr. J.-P. Bayard, *Le symbolisme du caducée*, Paris 1978.

personaggio divino tra i tanti per alludere ad Ottaviano in quei frangenti. Quindi non appare illecito ipotizzare che la scelta del poeta forse poggiasse sulla registrazione di una realtà di fatto, cioè che già negli anni Quaranta-Trenta esistesse un nesso propagandistico tra Ottaviano e Mercurio.

Il clima politico nel quale nacque e prese forma questa assimilazione potrebbe perciò non essere necessariamente inerente nemmeno al periodo della guerra tra Ottaviano e Antonio, bensì essere addirittura relativo agli anni delle tensioni tra i triumviri e Sesto Pompeo, il quale dalla Sicilia, base d'appoggio per le operazioni militari della sua flotta, creava grosse difficoltà di approvvigionamento alimentare alla capitale (con le ripercussioni anche di tipo puramente economico che il blocco navale provocava) per destabilizzare il governo degli avversari<sup>226</sup>. Peraltro si noti che alcuni studiosi ritengono che proprio al contesto del *bellum Siculum* si debba attribuire la raffigurazione del denario succitato, ove l'immagine del *princeps*-Mercurio avrebbe simboleggiato la ripresa dei commerci in Italia in seguito alla pacificazione dei mari ottenuta con la sconfitta di Sesto<sup>227</sup>. E' indubbio, comunque, che la medesima identificazione poteva divulgare contenuti propagandistici analoghi nell'ambito altresì del successivo scontro militare tra i due ex-colleghi nel triumvirato.

Ora, questa proposta di cronologizzazione "alta" per l'assimilazione in esame comporterebbe risvolti non irrilevanti dal punto di vista ideologico, perché, nel momento in cui si avanzi l'ipotesi che la sovrapposizione tra le figure di Ottaviano e di Mercurio vada ricondotta all'età delle guerre civili, allora esiste la possibilità che il dio sia stato funzionale per Ottaviano per la diffusione di un messaggio simbolico bivalente. Innanzitutto Mercurio era, *in primis*, il dio protettore del commercio e dei mercanti e, benché nel mito potesse certamente assumere altri ruoli più o meno importanti, quando si parla di comunicazione politica in un periodo tanto tumultuoso della storia romana è alla funzione principale della divinità che appare più ragionevole

---

<sup>226</sup> Appiano (*bell. civ.* 5, 18, 72) racconta di come la fame avesse colpito Roma perché, a causa di Sesto Pompeo, il traffico marittimo non le recava più rifornimenti alimentari, soprattutto per quanto riguarda il grano. Inoltre, le terre italiche non venivano più coltivate per via delle guerre e quel poco che era prodotto serviva al sostentamento degli eserciti. Cfr. Dio 48, 7, 4; 48, 18, 1; 48, 31, 1-2 e Svet. *Aug.* 16, 1. In particolare, sulla situazione economica e politica della Sicilia sotto il controllo di Sesto Pompeo, vedi S. Stone, *Sextus Pompey, Octavian and Sicily*, in «AJA» 87, 1983, pp. 11-22.

<sup>227</sup> L. Consigliere, "Slogans" monetarii e poesia augustea, Genova 1978, p. 46. Cfr. H. A. Grueber, *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, 2, London 1910, p. 8, n. 2 ed E. Gabrici, *La monetazione di Augusto*, in AA.VV., *Augustus - Studi in occasione del bimillenario augusteo*, Roma 1938, p. 383.

pensare<sup>228</sup>. Infatti, in una situazione di estrema instabilità come quella causata dalle guerre civili, Ottaviano e gli altri *leader* politici dovevano essere certi che il messaggio che intendevano veicolare tramite un determinato processo di assimilazione divina fosse inteso nel modo corretto dai referenti a cui intendevano rivolgersi e risulta ovvio, di conseguenza, che più sottile e colta fosse stata la sfumatura di significato simbolico perseguita per mezzo dell'identificazione (soprattutto se non si rivolgevano solo ad un ristretto ed acculturato pubblico d'*élite*), minori possibilità avrebbero avuto di essere compresi. In quest'ottica, durante il periodo pre-aziaco e con il fine di cercare di ottenere quel *consensus universonum* necessario a sostenere la sua personale scalata al potere, il messaggio simbolico rivolto dal giovane Cesare ai ceti sociali legati alle varie realtà e dinamiche commerciali sarebbe stato presumibilmente improntato ad un sostanziale garantismo: come Mercurio era il naturale protettore della classe mercantile nel senso più ampio del termine, così pure Ottaviano se ne sarebbe preso a cuore gli interessi, il che doveva significare, in pratica, promessa di rotte presto sicure, canali commerciali aperti, possibilità di rifornimenti. E' evidente che in anni funestati dalla guerra e dall'incertezza politica, una propaganda di questo tipo sarebbe venuta incontro alle richieste e alle esigenze primarie di una parte non esigua della popolazione.

Non disgiunta ma complementare a tale aspetto era, come già accennato, la valenza "pacifica" della figura di Mercurio, che si concretizzava nel simbolo del caduceo così come nel più generico ruolo del dio di intermediario tra mondo divino ed umano e di risolutore di dispute tramite la parola e la diplomazia piuttosto che con il ricorso alle armi. Chiaramente, anche questo aspetto delle funzioni di Mercurio

---

<sup>228</sup> Gli studiosi che si sono interrogati sul significato simbolico del dio in età augustea sono ricorsi anche a spiegazioni piuttosto ardite. Secondo Braccisi, *Orazio* cit., p. 600, "l'identificazione Augusto/Mercurio viene dall'Egitto. Solo qui, infatti, il dio Thôt, che i Greci identificano con il loro Hermes, è contemporaneamente sia un grande dio sia un eccelso re". L'ipotesi di una derivazione egiziana di questa assimilazione è stata sostenuta in passato anche da K. Scott, *Mercur-Augustus und Horaz - C. 1, 2*, in «Hermes» 63, 1928, pp. 29-33 e da Brendel, *Novus* cit., pp. 249-251. Una tale prospettiva, però, non appare condivisibile. Infatti, da quando i rapporti tra Ottaviano e Antonio si erano irrimediabilmente deteriorati mentre, parallelamente, il legame di quest'ultimo con Cleopatra diventava sempre più stretto, la propaganda filo-ottavianea aveva assunto posizioni molto polemiche nei confronti dello stile di vita alessandrino, della regina straniera e degli stessi dèi egiziani, ergendosi in difesa del virtuoso *mos maiorum* romano e del *pantheon* patrio: sintomatico, ad esempio, il riferimento alla *meretrix regina* che osò *opponere Iovi nostro latrantem Anubim* (Prop. 3, 11, 39-41). Il *latrator Anubis* compare anche nell'*Eneide* (8, 698), insieme ad altri dèi qualificati come *monstra* che proteggono la flotta di Antonio e Cleopatra: sembra perciò davvero molto difficile credere che Ottaviano abbia voluto creare, attraverso la figura di Mercurio, un qualsiasi tipo di legame tra se stesso e una delle tanto aborrite divinità egizie.

sarebbe stato utile all'immagine pubblica che Ottaviano stava costruendo intorno alla sua persona attraverso l'identificazione con il dio. In questo modo, prima di Azio, Mercurio avrebbe potuto incarnare una promessa di pace intesa contemporaneamente sia come condizione indispensabile per la prosperità dei commerci e degli affari, sia come una più generica aspirazione a porre fine ad un periodo turbolento di scontri fratricidi: così una comunicazione simbolica intesa come indirizzata soprattutto e specificamente al ceto mercantile sarebbe stata passibile di assumere, nello stesso tempo, contorni più ampi. Dopo la vittoria su Antonio, si può supporre che la rilevanza comunicativa delle due principali valenze di Mercurio abbia conosciuto un diverso bilanciamento e che, dal punto di vista propagandistico, il suo ruolo di dio *pacifer* sia stato posto in rilievo maggiore rispetto alla prerogativa di dio protettore dei commerci, che dopo il 31 a.C. poteva, tuttavia, essere ancora evocata in segno di ringraziamento e *in memoriam* delle promesse (mantenute) di Ottaviano alla classe mercantile<sup>229</sup>.

Nel contesto appena descritto, potrebbero allora trovare il loro pieno significato le già citate iscrizioni dei *magistri Mercuriales Augustales*. Per interpretarne più compiutamente il senso, apparirebbe dunque necessario valutare, insieme all'aspetto propriamente religioso del culto di Mercurio in riferimento al *collegium* dei mercanti, rintracciabile fin dall'epoca alto repubblicana<sup>230</sup>, l'originario significato politico dell'assimilazione di Ottaviano con il dio in relazione alle attività dei *mercatores*,

---

<sup>229</sup> In questo senso si può ricordare anche un'iscrizione di età augustea rinvenuta a Cos e dedicata al *princeps* dai rivenditori di oggetti usati: *Imp(eratori) Caesari Divi f(ilio) Aug(usto) / Mercurio scrutarei* (A. Maiuri, *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*, Firenze 1925, p. 168, nr. 466). Secondo La Penna, *Orazio* cit., p. 84, l'epigrafe sarebbe stata associata ad una statua di Augusto-Mercurio, protettore della pace e dei commerci. Cfr. Scott, *Mercury* cit., p. 230 e Gesztelyi, *Mercury* cit., p. 80.

<sup>230</sup> A proposito degli eventi del 495 a.C., Livio afferma (2, 27, 5-6): *Certamen consulibus inciderat, uter dedicaret Mercuri aedem. Senatus a se rem ad populum reiecit: utri eorum dedicatio iussu populi data esset, eum praeesse annonae, mercatorum collegium instituire, sollemnia pro pontifice iussit suscipere*. "Era sorto un contrasto tra i consoli su chi dovesse dedicare il tempio di Mercurio. Il Senato rimise la questione al popolo: stabili che a quello dei due a cui fosse toccata la dedicazione sarebbe stato anche a capo dell'annona, avrebbe istituito il collegio dei mercanti e celebrato il rito alla presenza del pontefice". Cfr. Fest. p. 135: *Mais idibus mercatorum dies festus erat, quod eo die Mercurii aedes esset dedicata* e Ovid. *fast.* 5, 669-670. Sull'argomento vedi Combet Farnoux, *Mercurie romain, les "Mercuriales"* cit., p. 475 sgg. F. Coarelli, *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, in AA.VV., *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani*, 3, Roma 1984, p. 467, ricorda che una rigida divisione tra *collegia* a carattere artigianale-mercantile e *collegia* a carattere religioso e territoriale è "tipica posizione modernistica, che parte da una distinzione assoluta tra sacro, politico ed economico, del tutto estranea alla struttura e alla mentalità delle società antiche (...) *Collegia* a fini economici e religiosi (e in ultima istanza anche politici) coincidono spesso fra loro e possono anche corrispondere ad associazioni su base territoriale". Afferma che i collegi professionali fossero organizzati intorno ad un culto anche J.-M. Flambard, *Clodius, les collèges, la plèbe et les esclaves. Recherches sur la politique populaire au milieu du Ier siècle*, in «MEFRA» 89, 1, 1977, p. 131.

ipotesi che è stata appena avanzata. In definitiva, non stupirebbe che un *collegium* con finalità economiche e culturali insieme com'era quello dei *Mercuriales* venisse altresì ad assumere una più spiccata valenza politica, unendo al preesistente culto del solo Mercurio quello per il nuovo signore di Roma<sup>231</sup>: sembra lecito postulare che ciò si potesse verificare anche grazie a quel legame privilegiato che, durante le guerre civili, Ottaviano avrebbe simbolicamente propagandato associandosi al dio protettore dei commerci e propiziatore della pace necessaria per poterli sviluppare. Negli ultimi decenni del I secolo a.C., oltretutto, la progressiva politicizzazione dei *collegia*, che in alcuni casi fornivano alle *factiones* in lotta gruppi organizzati pronti alla rivolta, era stata cagione dell'emanazione di leggi (compresa una di Cesare nel 46 a.C., poi ripresa negli anni Venti da Augusto)<sup>232</sup> che sciolsero molte corporazioni professionali, preservando solo quelle *antiqua et legitima*<sup>233</sup>. Se nessun autore ci fornisce un elenco dei *collegia* colpiti da questi provvedimenti, tuttavia si può congetturare, data l'estrema antichità dei *Mercuriales* e la presenza di iscrizioni che ne attestano l'esistenza tra età repubblicana e prima età imperiale<sup>234</sup>, che tale collegio sia stato tutelato dalla *factio* cesariana prima e da Ottaviano in persona poi, quando egli rimase

---

<sup>231</sup> I sacerdoti, già *ministri Mercuriales*, poterono così assumere la comprensibile denominazione di *ministri Mercuriales Augustales*. Quanto ad alcune iscrizioni poste da persone che si qualificavano semplicemente come *mercuriales* o come *mercuriales et augustales*, secondo R. Duthoy, *Les Augustales*, in «ANRW» II 16.2, Berlin-New York 1978, p. 1292 e nn. 318, 320 e 321, esse fornirebbero la prova che il collegio dei *Mercuriales* sarebbe esistito separatamente da quello degli *Augustales* e che, di conseguenza, i *ministri Mercuriales Augustales* avrebbero accumulato due diverse cariche sacerdotali (di parere contrario F. Paulicelli, *Un sagarius magister mercurialis augustalis di Brindisi*, in «Taras» 6, 1986, p. 127). Ciò però non inficia la possibilità che, se anche in un primo tempo i due collegi fossero eventualmente coesistiti, in seguito, in nome dell'identità del referente degli atti di culto, ossia Augusto, essi avrebbero potuto fondersi insieme. Non ne ha fatto invece un problema di denominazione A. Degrossi, *I magistri mercuriales di Lucca e la dea Anzotica di Aenona*, in «Athenaeum» 15, 1937, p. 285-286, il quale ritiene che in generale, quando il culto del *princeps* fu affidato ufficialmente agli Augustali, “pare naturale che nelle città ove esistevano già i *Mercuriales* fossero chiamati anche questi a partecipare alla nuova istituzione (...) i collegi così costituiti sono chiamati indifferentemente *Mercuriales et Augustales* o *Augustales et Mercuriales* o *Mercuriales Augustales* o *Augustales Mercuriales* (...) E' possibile che con l'andare del tempo il termine *Mercurialis* sia caduto in disuso e che i membri del collegio si siano chiamati semplicemente *Augustales*”.

<sup>232</sup> Legge di Cesare del 46 a.C.: Svet. *Iul.* 42, 3: *cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit*; legge di Augusto del 22 a.C.: Svet. *Aug.* 32, 1: *collegia praeter antiqua et legitima dissolvit*.

<sup>233</sup> Su questo specifico argomento vedi F. Diosono, *Collegia. Le associazioni professionali nel mondo romano*, Roma 2007, pp. 29-33. Per un'approfondita visione d'insieme sui collegi professionali di epoca romana, si rimanda a J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, Roma 1968 (= Louvain 1895-1900), a F. De Robertis, *Il fenomeno associativo nel mondo romano: dai collegi della repubblica alle corporazioni del basso impero*, Roma 1981 e a N. Tran, *Les membres des associations romaines*, Rome 2006.

<sup>234</sup> Diosono, *Collegia* cit., p. 44.

unico arbitro di Roma: questo elemento, di conseguenza, contribuirebbe a connettere gli interessi dei *Mercuriales* con le istanze propagandistiche del *princeps*. In ogni caso, appare ragionevole supporre che il culto associato di Mercurio e di Augusto, nato come una forma di riconoscenza interessata verso il *princeps* tramite l'assunzione di un tipo di identificazione già proposta - e quindi gradita - dal regime, sia stato posto in atto con il suo beneplacito, dato il controllo che questi esercitava sulla sfera religiosa<sup>235</sup>.

Quanto alla circostanza che l'assimilazione con Mercurio venne, almeno per un certo periodo, a sovrapporsi cronologicamente alla sempre maggiore attenzione che Ottaviano stava sviluppando per la figura di Apollo, fino a scegliere quest'ultimo come controparte mitica prediletta, ciò non deve stupire. Trattando di identificazioni mitologiche, infatti, si deve ricordare che esse creavano un'immagine pubblico-sacrale che, tramite il richiamo simbolico a una determinata scala di valori, potesse essere utilizzata in campo politico: in quest'ottica, Ottaviano avrebbe dimostrato di comprendere che non sarebbe riuscito ad incarnare le aspirazioni e le aspettative di diversi ceti sociali contemporaneamente se avesse scelto di richiamarsi ad un unico modello di riferimento divino. Come si è visto, il genere di comunicazione simbolica sottesa all'assimilazione tra il giovane Cesare e Mercurio avrebbe avuto una finalità specifica sia relativamente ai contenuti propagandistici da veicolare, sia riguardo ai referenti del messaggio, mentre l'immagine di Apollo rimandava a una sfera diversa - nonché più estesa -<sup>236</sup> di suggestioni, di rivendicazioni, di valori. Questa differenziazione dunque non avrebbe posto le due divinità in una situazione concorrenziale, ma semmai complementare, aumentando così le possibilità di Ottaviano, ammantato dell'aura di entrambe, di dar vita ad una comunicazione politica più ampia e polifunzionale. Inoltre non si dimentichi che, a livello mitologico, tale complementarità era sottolineata dalla contingenza che, se Mercurio aveva costruito la lira, uno dei più celebri attributi divini di Apollo, quest'ultimo era l'inventore del caduceo, elemento fondamentale nella simbologia iconografica del fratello<sup>237</sup>. A questo proposito, si menzioni il tentativo di un autore della tarda antichità, Macrobio,

---

<sup>235</sup> Vedi *infra*, il capitolo dedicato a Lepido.

<sup>236</sup> La maggiore portata della comunicazione simbolica veicolata da Apollo rispetto a Mercurio potrebbe del resto spiegare anche la disuguaglianza quantitativa delle testimonianze giunte fino a noi relativamente alle due identificazioni.

<sup>237</sup> Serv. *Aen.* 4, 242. Cfr. il commento di Acrone a Hor. *carmin.* 1, 10, 6 e 1, 10, 17-18.

di dimostrare come Mercurio e Apollo rappresentino, in realtà, due facce della stessa divinità<sup>238</sup>.

Infine, sembra interessante proporre un altro tipo di suggestione circa l'assimilazione di Ottaviano con Mercurio. Il 1 agosto del 12 a.C., in Gallia, più precisamente a *Lugdunum*, Druso ordinò di innalzare un altare *divi Caesaris*<sup>239</sup>: la rilevanza non solo religiosa ma anche politica che assunse il monumento si può inferire dal fatto che, intorno ad esso, iniziarono a radunarsi in *concilium* ogni estate i notabili delle popolazioni delle tre Gallie<sup>240</sup>. Ora, diversi studiosi ritengono - sulla scorta di un passo di Cassio Dione<sup>241</sup> - che questa assemblea si sovrappose ad una altrettanto importante adunanza di tipo religioso e festivo che avveniva nel medesimo periodo e proprio a *Lugdunum* in onore del dio gallico Lug<sup>242</sup>, da tempo giudicato l'equivalente del Mercurio romano<sup>243</sup>. Alla luce di quanto osservato finora, apparirebbe allora degna di nota la coincidenza che Druso abbia elevato questo altare in onore di Augusto nello stesso giorno, il 1 agosto, nel quale i Galli celebravano *Lugnasad*<sup>244</sup>, la festa del loro Mercurio locale, nella città che, già nel suo toponimo, recava traccia di un rapporto privilegiato con il dio<sup>245</sup>. Se si considera che Lug era la divinità principale del *pantheon* celtico<sup>246</sup>, si potrebbe forse ritenere che questa eventuale sovrapposizione, per così dire, "provinciale" del culto di Augusto con quello di Lug/Mercurio avesse la finalità di sottolineare il prestigio dell'immagine del *princeps* assimilandolo con il dio più eminente dei Galli<sup>247</sup>. E se una tale circostanza non era scevra di risvolti politici, dato che intorno all'altare si riuniva il *concilium trium Galliarum*, forse possedeva altresì una valenza di tipo economico, poiché

---

<sup>238</sup> Macr. *Sat.* 1, 19, 7-18. Tra le argomentazioni addotte da Macrobio per dimostrare l'identità di Mercurio-Apollo: presso molti popoli il pianeta di Mercurio viene chiamato Apollo, le ali di Mercurio rappresentano in realtà la velocità del sole, Mercurio è il signore della mente come il sole è la mente del mondo e, infine, il mito dell'uccisione di Argo da parte di Mercurio è una metafora indicante l'offuscamento delle stelle da parte del sole.

<sup>239</sup> Svet. *Claud.* 2, 1; Dio 54, 32, 1 e Liv. *per.* 139. L'altare viene studiato approfonditamente da D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, 1, 1, Leiden 1987, p. 102 sgg.

<sup>240</sup> Sulla circostanza che un'unica assemblea per le tre province galliche si configurasse come un'importante novità nel panorama politico locale, vedi Fishwick, *The Imperial* cit., p. 101.

<sup>241</sup> Dio 54, 32, 1.

<sup>242</sup> Riassume le problematiche della questione, offrendo bibliografia precedente, Fishwick, *The Imperial* cit., p. 99 sgg.

<sup>243</sup> G. Olmsted, *The Gods of the Celts and the Indo-europeans*, Budapest 1994, pp. 308-319.

<sup>244</sup> Olmsted, *The Gods* cit., p. 311 e M. Alberro, *La feria-fiesta-asamblea oenach de Irlanda*, in «Habis» 37, 2006, pp. 161 e 174.

<sup>245</sup> Fishwick, *The Imperial* cit., p. 100.

<sup>246</sup> Caes. *Gall.* 6, 17, 1: [Galli] *deorum maxime Mercurium colunt*.

<sup>247</sup> Cfr. Six, *Octavien* cit., p. 258.



comunque il Lug celtico, alla pari di Mercurio, era la divinità che proteggeva i mercanti<sup>248</sup> e *Lugdunum* in epoca romana era un fiorentissimo polo commerciale<sup>249</sup>.

In conclusione, nonostante le scarse testimonianze giunte fino a noi, è possibile avanzare alcune riflessioni sull'efficacia comunicativa dell'assimilazione di Ottaviano con Mercurio. L'identificazione fu pubblicizzata tramite almeno due canali ufficiali, il primo dei quali è costituito dall'opera di un poeta dell'*entourage* di Ottaviano come era Orazio. Per quanto, infatti, quest'ultimo affermi nelle *Satire* che i suoi componimenti non venivano letti da nessuno e che lui non amava recitarli in pubblico se non di fronte agli amici e solo sotto costrizione<sup>250</sup>, questa è molto difficilmente una realtà credibile<sup>251</sup>, sia per il carattere stesso delle *Satire*, sia perché, ovviamente, il circolo di Mecenate non aveva finalità puramente culturali da perseguire all'interno di un'esigua cerchia di eletti, ma era strettamente legato alla politica contemporanea di parte ottavianea e alle sue esigenze propagandistiche. Meno agevole inquadrare il contesto sotteso all'emissione monetale relativa ad Ottaviano-Mercurio, anche perché gli studiosi non sono concordi se attribuirne o meno il conio alla zecca di Roma<sup>252</sup>. Tuttavia, tale monetazione appare ugualmente significativa in considerazione della capacità di diffondere il suo messaggio simbolico - che dunque si riteneva comprensibile per l'opinione pubblica - ad un'utenza più vasta ed eterogenea possibile, dato il ruolo imprescindibile del denaro nelle transazioni economiche di qualunque genere.

---

<sup>248</sup> Caes. *Gall.* 6, 17, 1: *hunc omnium inuentorem artium ferunt, hunc uiarum atque itinere ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere uim maximam arbitrantur.* “(I Galli) lo considerano l'inventore di tutte le arti, egli è per loro il dio che indica il cammino, che guida il viaggiatore, è il più abile ad assicurare i guadagni ed a proteggere il commercio”.

<sup>249</sup> Non si dimentichi che Agrippa, dopo aver ricevuto da Augusto l'incarico di riorganizzare le province galliche, tracciò una serie di strade che collegavano *Lugdunum* con l'Italia, attraverso il Piccolo e il Gran San Bernardo, con l'Aquitania, con la Narbonese e con Ginevra. “Questo capillare impianto di strade, insieme alla possibilità di sfruttare i collegamenti fluviali, in poco tempo fecero di *Lugdunum* il punto di convergenza di tutti i traffici della Gallia meridionale e del Mediterraneo”: S. Gozzoli, *Fondamenti ideali e pratica politica del processo di romanizzazione nelle province*, in «*Athenaeum*» 65, 1987, p. 95. Strabone (4, 3, 2 e 4, 6, 11) riferisce sia dell'opera di Agrippa relativa alla viabilità, sia del carattere di *emporium* della città, nella cui importante zecca, tra l'altro, i governatori romani battevano moneta insieme d'oro e d'argento.

<sup>250</sup> Hor. *sat.* 4, 22-23 e 4, 73-74.

<sup>251</sup> M. Citroni, *Poesia e lettori in Roma antica. Forme della comunicazione letteraria*, Bari 1995, p. 254, parla, a proposito di questa satira, di una “giocosa esibizione di modestia” da parte di Orazio.

<sup>252</sup> Roma: Grueber, *Coins* cit., pp. 8 e 10; Bastier-Arnold Biucchi, *Busto* cit., p. 78; Sutherland, *The Roman* cit., p. 59 (Roma e Brindisi) e Giard, *Monnaies* cit., p. 70. Zecca provinciale: Gabrici, *La monetazione* cit., p. 383 e Banti-Simonetti, *Corpus* cit., 5, pp. 64-69.

Quanto poi il nesso propagandistico tra Ottaviano e Mercurio sia stato recepito chiaramente dai probabili destinatari originari e principali dell'identificazione, il ceto mercantile, lo dimostrerebbero le iscrizioni lapidee prese in esame che, per esprimere riconoscenza ad Augusto, riutilizzano il medesimo linguaggio simbolico adottato dal *princeps*, unendone quindi la figura a quella del dio protettore dei commerci e testimoniando così il successo della comunicazione.

In seguito, diversi imperatori (tra cui Caligola, Commodo, Gallieno, Aureliano)<sup>253</sup> promossero la loro identificazione con Mercurio, ma si può immaginare come il dio, a quel punto, fosse scelto in quanto simbolo di valori come l'armonia, la pace, la civiltà, aspetti senz'altro presenti nell'identificazione augustea, ma subordinati (soprattutto negli anni di guerra civile) alla necessità propagandistica di una comunicazione politica più mirata.

---

<sup>253</sup> C. De Ranieri, *Commodo-Mercurio*, in «PP» 51, 1996, p. 439 e n. 46.



### 3. Ottaviano - Enea

Il rapporto di Ottaviano con Enea va studiato con parametri differenti da quelli utilizzati per valutare l'identificazione del *princeps* con Apollo e con Mercurio. Infatti se, nell'immaginario collettivo, gli dèi erano entità immortali, senza tempo e capaci, all'occorrenza, di assumere diverse sembianze (si ricordino i versi di Orazio relativi a Mercurio che prende l'aspetto del giovane Cesare), Enea veniva invece reputato un personaggio del passato remoto della storia di Roma e da tempo, come si vedrà, era stato reclamato dai Giulii come loro antichissimo antenato: creare un'assimilazione diretta con un proprio avo - sia pure ascenso al cielo<sup>254</sup> - probabilmente non avrebbe avuto senso e pertanto non stupisce che non ci sia pervenuta alcuna fonte iconografica o letteraria che compia questo processo operando un'identificazione chiara ed esplicita di Ottaviano con Enea come nel caso di Apollo, Mercurio e Nettuno. Appare dunque più opportuno considerare il rapporto del *princeps* con l'eroe troiano come una sorta di stretto parallelo di tipo fortemente paradigmatico, una sovrapposizione simbolica che non diede luogo ad un'assimilazione *tout court*, ma che fu nondimeno costante e parimenti significativa.

Ora, dato che Enea, al pari di Apollo, apparteneva al bagaglio mitologico legato alla *gens Iulia*, al quale Ottaviano poté liberamente attingere una volta che venne adottato dal prozio, bisogna notare, innanzitutto, come l'uso dell'eroe in chiave politica da parte della famiglia dei Cesari affondi le sue radici già nel II secolo a.C.: secondo la testimonianza dell'*Origo gentis Romanae*, Catone il Censore nella sua opera genealogica riportava che la *gens Iulia* vantava una discendenza da Iulo, figlio di Enea<sup>255</sup>. Che poi, in quegli stessi anni, la tematica eneadeica fosse un argomento sempre attuale, lo attesta anche la redazione di un'opera inerente all'arrivo dell'eroe nel Lazio scritta da A. Postumio Albino, contemporaneo appunto del Censore<sup>256</sup>. Ciò consentirebbe quindi di ipotizzare che quando Sesto Giulio Cesare, circa nel 129 a.C., e Lucio Giulio Cesare, intorno al 103 a.C., coniarono monete con l'immagine di Venere<sup>257</sup>, presumibilmente si riferirono ad essa come alla progenitrice della stirpe.

---

<sup>254</sup> Vedi *infra*.

<sup>255</sup> Ps. Aur. Vict. *orig.* 15, 5: *a quo (Iulo) Iulia familia manavit, ut scribunt Caesar libro secundo et Cato in Originibus*. "Da lui (Iulo) discese la famiglia Giulia, come scrivono Cesare nel secondo libro e Catone nelle Origini". Il riferimento a Cesare è probabilmente relativo a Lucio, cugino del dittatore: vedi *infra*.

<sup>256</sup> Ps. Aur. Vict. *orig.* 15, 4.

<sup>257</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 284, nr. 258 e p. 325, nr. 320.

Sembra altresì ragionevole postulare che la rivendicazione di discendere da Enea non fosse una questione che si esauriva in un interesse di tipo puramente antiquario, ma giocasse invece un ruolo non trascurabile a livello di prestigio sociale da spendere poi politicamente nel contesto degli equilibri di maggiore o minore potere delle *gentes*<sup>258</sup>.

Un tale scenario dimostrerebbe così che non fu Giulio Cesare a connettere la storia della sua casata con Enea, come ritengono alcuni critici<sup>259</sup>, ma che questo processo iniziò diversi anni prima della sua nascita. Egli, di conseguenza, si mosse nel solco della tradizione familiare quando diede nuovo impulso alla genealogia leggendaria della sua *gens*, che del resto era altresì trattata nell'opera in almeno due libri composta da Lucio Cesare - cugino di Giulio e console nel 64 a.C. -, il quale narrava le vicende della discendenza della stirpe da Enea<sup>260</sup>. Comunque, è noto ed indubitabile il rilievo di assoluto primo piano che il dittatore assegnò a Venere che, con la qualifica di *Genetrix*, venne onorata come divinità capostipite dei Giulii fin dall'ingresso di Cesare sulla scena politica. Infatti, nel corso dell'orazione funebre pronunciata da quest'ultimo nel 68 a.C. per la zia Giulia, egli affermò apertamente che la sua famiglia discendeva dai *Marcii Reges* dal lato materno e da Venere dal ramo paterno<sup>261</sup>. E benché ai primi, che a loro volta si riallacciavano alla figura di Anco, si addicesse la *sanctitas* che scaturiva dall'esercizio del potere reale, tuttavia non fu su quella linea genealogica che Cesare in seguito puntò, in parte probabilmente per il sottinteso tabù che il concetto stesso di monarchia recava con sé, in parte perché Venere offriva maggiori garanzie in termini di prestigio per una propaganda di tipo

---

<sup>258</sup> A questo proposito, si può ricordare una scarna testimonianza di Servio (*Aen.* 6, 760) che riporta la notizia secondo cui Ascanio-Iulo era morto senza figli, indicazione che parte della critica moderna (vedi il commento di G. D'Anna a Anonimo, *Origine del popolo romano*, Vicenza 1992, p. 109) ha considerato un riferimento ad un passo delle *Origines* di Catone. Sembra chiaro che, se tale attribuzione fosse corretta, l'opera del Censore ci rivelerebbe, nello stesso tempo, da un lato la pretesa del Giulii di un'origine semi-divina e di un ruolo di primo piano nella storia dell'Urbe in quanto diretti discendenti di Enea, dall'altro l'esistenza di una corrente d'opposizione che, tentando di recidere le basi mitologiche sui cui si basava la rivendicazione giulia, cercava presumibilmente di ostacolarne il peso politico. Secondo Cassola, *Le origini* cit., p. 291, l'informazione che Ascanio morì senza eredi non è desunta dall'opera di Catone, ma è una versione difficilmente definibile dal punto di vista cronologico e che respinge polemicamente le ambizioni dei Giulii. Sul rapporto che potrebbe parimenti esistere tra la notizia serviana e la tradizione mitologica della *gens Aemilia*, vedi *infra*.

<sup>259</sup> DeRose Evans, *The Art* cit., pp. 39-40.

<sup>260</sup> Ps. Aur. Vict. *orig.* 15, 4-5 e 18, 5. Secondo il commento serviano all'*Eneide* (1, 267), Lucio Cesare nella sua opera si era preoccupato di spiegare che Ascanio venne familiarmente chiamato Iulo dal termine greco ἰούλον, indicante la prima crescita della barba, e che da lì poi il nome era passato alla *gens Iulia*. Sulla controversa identità di L. Cesare in Aurelio Vittore, vedi J.-C. Richard, *Sur une triple étimologie du nom Iulus*, in «REL» 61, 1983, pp. 108-121 e D'Anna, *Origine* cit., pp. 88-89.

<sup>261</sup> Svet. *Iul.* 6, 2: vedi *supra*, n. 31.

simbolico. Ciò può essere confermato dalla scelta cesariana di privilegiare la dea rispetto ad Enea, il suo altrettanto celebre figlio, preferenza che troverebbe una spiegazione osservando che, riferendosi direttamente a Venere, il ruolo di Enea come tramite tra la madre e la *gens Iulia* veniva comunque già ammesso implicitamente, oltre al fatto che evidenziare il legame genealogico con una divinità era più funzionale per sottolineare la distinzione e l'alto lignaggio della stirpe.

In ogni caso, il personaggio di Enea non era tenuto in considerazione soltanto in un'ottica di tipo genealogico, ma altresì per una ben definita azione che il figlio di Venere aveva compiuto fin dalle origini del mito e per la quale era soprattutto noto, ossia il salvataggio del vecchio padre dalla città in fiamme<sup>262</sup>. Anche Cesare, nell'unica sua emissione monetale conosciuta recante l'effigie di Enea<sup>263</sup>, aveva ritratto quest'ultimo con Anchise sulle spalle, oltre che con il Palladio in mano, e tale decisione potrebbe riguardare non solo la tradizione iconografica e l'immediata riconoscibilità del soggetto. Se, infatti, Enea nell'immaginario collettivo era l'eroe della *pietas*, espressa soprattutto nei confronti del padre, questa virtù - nel suo significato più sacrale di *pietas erga deos* - era rappresentata in quel momento a Roma proprio da Cesare, che nel suo ruolo di pontefice massimo rivestiva la più alta carica religiosa dello Stato<sup>264</sup>. Inoltre, è stato rilevato come già negli anni del primo triumvirato, e della successiva guerra tra Cesare e Pompeo, la *pietas* poteva essere stata eletta a motivo ideologico e propagandata come un valore importante a livello politico<sup>265</sup>.

---

<sup>262</sup> Per un'ampia casistica di reperti greci, etruschi e romani che, fin dal VII-VI secolo a.C., testimoniano il salvataggio di Anchise da parte del figlio, vedi F. Canciani, s.v. *Aineias*, in «LIMC» 1, 1, Zürich und München 1981, pp. 386-390.

<sup>263</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 471, nr. 458.

<sup>264</sup> Nel mondo romano, la *pietas erga parentes* e la *pietas erga deos* erano strettamente legate, dal punto di vista ideologico: nella moneta cesariana, l'aspetto più propriamente religioso dell'azione di Enea è rappresentato dal Palladio (simbolo peraltro anche di potenza), ma non si dimentichi che l'eroe troiano, nella *vulgata* del mito, aveva tratto in salvo dalla città conquistata anche i suoi Penati. Inoltre, si può notare che il Palladio a Roma veniva custodito nel tempio di Vesta sotto la responsabilità, per l'appunto, del *pontifex maximus*. Per un'ulteriore sfumatura di significato che potrebbe avere la raffigurazione del Palladio su questa emissione monetale vedi *infra*.

<sup>265</sup> Weinstock, *Divus cit.*, pp. 251-259, fa riferimento ad una moneta coniata nel 49/48 a.C. da Decimo Giunio Bruto Albino, allora sostenitore di Cesare, raffigurante al dritto una testa femminile facilmente identificabile, grazie alla legenda, con *Pietas*, e al rovescio un caduceo, simbolo di concordia e di pace; inoltre, lo studioso porta diversi esempi di come *pietas*, da sola o insieme a *fides*, negli anni delle guerre civili iniziasse ad essere utilizzata anche in riferimento al legame che si poteva instaurare tra un singolo (o un gruppo) ed un determinato *leader* politico. Su come il tema della *pietas* fosse attuale negli anni della dittatura di Cesare vedi anche A. Fraschetti, *La pietas di Cesare e la colonia di Pola*, in «AION(archeol)» 5, 1983, pp. 77-102, che riconduce altresì ad età cesariana la fondazione della colonia di *Pietas Iulia*, odierna Pola.

Dalle Idi di marzo del 44 a.C., tuttavia, Ottaviano si trovò nella posizione di poter sfruttare in modo molto più significativo la nuova parentela con l'eroe troiano e con la sua divina madre. In primo luogo, all'altezza cronologica del post-cesaricidio, le figure di Venere e di Enea erano sempre proficuamente spendibili in ottica genealogica ma, dal punto di vista politico, con maggiori valenze rispetto al passato. Non fu certo un caso che, in occasione dei funerali del dittatore, il feretro d'avorio recante la veste insanguinata di Cesare venisse collocato in un'edicola aurea edificata sul modello del tempio di Venere<sup>266</sup>, così come è da ricondursi ad una precisa strategia politica l'assunzione da parte di Ottaviano, sempre nel 44 a.C., dell'onere finanziario di celebrare le feste per il completamento del tempio di *Venus Genetrix*<sup>267</sup>, ponendovi poi all'interno una statua del padre assassinato<sup>268</sup>: il giovane Cesare dichiarò che “a ciò lo obbligavano ragioni di parentela”<sup>269</sup>. Ora, tralasciando per il momento il fatto che azioni di questo tipo miravano altresì ad agevolare simbolicamente il processo di divinizzazione del dittatore assassinato, risulta evidente come, al suo ingresso sulla scena politica romana, il giovane Gaio Ottavio non avesse altro titolo che quello di figlio adottivo di Cesare per ritagliarsi un personale spazio d'azione accanto alle posizioni di maggior potere che in quel momento rivestivano Antonio, Lepido e altri generali cesariani. E' indicativa, in questo senso, non solo la rivendicazione degli onori e della posizione di *suo padre* che Ottaviano espresse pubblicamente già alla fine del 44 a.C.<sup>270</sup>, ma anche la circostanza che egli, appena sbarcato a Brindisi da Apollonia, dove gli era giunta la notizia dell'assassinio del prozio, volle essere chiamato con il nome di Cesare senza attendere di giungere a Roma per espletare il normale *iter* procedurale che avrebbe reso legale l'adozione<sup>271</sup>. Se si prende in considerazione un passo di Appiano che narra di come, arrivato nella capitale, Ottaviano si presentò ad Antonio sostenendo che il dittatore in passato avrebbe potuto decidere di adottare lui,

---

<sup>266</sup> Svet. *Iul.* 84, 1.

<sup>267</sup> Dio 45, 6, 4.

<sup>268</sup> Dio 45, 7, 1.

<sup>269</sup> Dio 45, 6, 4: *proshkousan dia to geno-, toi' oi keivi- telesi diephke.*

<sup>270</sup> Cic. *Att.* 16, 15, 3.

<sup>271</sup> App. *bell. civ.* 3, 11, 38. Cfr. Dio 45, 3, 2. Ottaviano, una volta entrato a Roma nel maggio del 44 a.C., si recò davanti al pretore urbano per accettare formalmente l'adozione (*App. bell. civ.* 3, 14, 49-50). Secondo Cassio Dione (45, 5, 4), Antonio finse di appoggiare il giovane rivale, ma in realtà fece pressione su alcuni tribuni perché la discussione della *lex curiata* (che doveva sancire il trasferimento di Ottaviano nella famiglia Giulia) fosse rinviata. Questo perché la posizione di Ottaviano “fosse più debole, non essendo figlio di Cesare in base alla legge” (*ἡ μὴδεπω πατὴρ αὐτοῦ ἐκ τῆς νόμου ἡ πρός τὰ ἀπ'γενέστερο εἶη*), testimonianza che, nel contesto del presente discorso, appare molto significativa.

Antonio, se egli avesse accettato di far parte della stirpe di Enea<sup>272</sup>, sembra lecito ritenere possibile (a prescindere dal fatto che questa frase sia o meno mai stata pronunciata) che la temperie simbolica che si respirava a Roma a due mesi di distanza dal cesaricidio rendesse già plausibile il richiamo ad Enea da parte di Ottaviano. In ottica genealogica, quindi, riferirsi all'immagine dell'eroe nonché a quella di Venere, saldamente legata alla famiglia e alla figura di Cesare, non poteva che ribadire pubblicamente l'ingresso ufficiale di Ottaviano nella *gens Iulia*.

Ma, tramite l'adozione, Venere ed Enea venivano altresì a conferire ad Ottaviano una nobiltà di stirpe che egli per nascita non possedeva, come era ampiamente sottolineato in modo spregiativo dagli altri capi cesariani non appena il giovane Gaio Ottavio entrò nell'agone politico<sup>273</sup>. Grazie al suo nuovo *status* di membro della famiglia Giulia, con le relative tradizioni eneadiche e pretese di un'origine semi-divina, per Ottaviano fu dunque possibile porsi, sia pure teoricamente e solo per quanto riguardava la *dignitas* della propria stirpe, su un piano analogo a quello di Antonio e di Lepido, che poi rispetto al giovane Cesare potevano vantare una solida carriera militare, l'esperienza dell'età, affermato credito politico e legami con diversi membri dell'aristocrazia senatoria.

Inoltre, nell'ottica del vincolo filiale con Cesare che per Ottaviano era politicamente necessario porre nella maggior evidenza possibile, non può certo stupire che, negli anni immediatamente successivi al cesaricidio, Enea ed Anchise esprimessero ben più che una semplice allusione alla leggenda dell'origine dei Giulii e si trasformassero in un ottimo *exemplum* per la propaganda del futuro *princeps*. Infatti, come l'eroe troiano, antenato della *gens*, aveva compiuto il celebre atto di *pietas* verso il vecchio genitore trasportandolo in salvo fuori dalla città conquistata, così, mosso dallo stesso sentimento, si sarebbe comportato il suo giovane discendente (che fosse adottivo non faceva differenza) vendicando il duplice misfatto, la proditoria uccisione del padre e la contaminazione sacrale dovuta allo *status* di pontefice massimo rivestito da Cesare al momento dell'assassinio. Ad un gesto di *pietas* privata *erga parentem* si

---

<sup>272</sup> Appiano (*bell. civ.* 3, 16, 60) riporta le parole che avrebbe pronunciato Ottaviano rivolgendosi (e riferendosi) ad Antonio: (...) *akribesteron filon Kaisari (...) kai; tava ah aujw' kai; geton genomenon, eijhlei se dexomenon Aijeadhn ajti; ifrakleidoun genesqai*. "(...) l'amico più vero di Cesare, (...) che forse gli sarebbe stato anche figlio adottivo, se egli avesse saputo che tu avresti accettato di diventare un Eneade invece di un Eraclide".

<sup>273</sup> Svetonio (*Aug.* 2, 6; 3, 1 e 4, 3-4) racconta di come ad Ottaviano venisse rinfacciato - *in primis* da Antonio, ma anche da Cassio di Parma - che il suo bisnonno fosse figlio di un liberto, di professione cordaio, e che suo nonno invece esercitasse il mestiere di *argentarius*. Parimenti, si sosteneva che il bisavolo del giovane Cesare, per parte di madre, avesse lavorato come profumiere e come mugnaio ad Aricia.



veniva pertanto a sommare un atto di *pietas* pubblica *erga deos*, aspetti che Enea, come si è detto, coniugava perfettamente: per Ottaviano, il parallelismo ideologico non poteva risultare più calzante. Questo concetto, peraltro, venne presumibilmente ribadito dalla scelta, nel medesimo 42 a.C., di far sfilare la statua di Venere in compagnia di quella di Cesare - ormai *divus* - prima delle corse dei carri nei giochi del circo<sup>274</sup>: la suggestione che se ne doveva ricavare era funzionale per Ottaviano, oltre che dal punto di vista genealogico, per sottolineare il sacrilegio *erga deos* dei congiurati, che un necessario atto di *pietas* avrebbe ben presto sanato. Un tale contesto spiega altresì l'importanza conferita dalla pubblicistica ottaviana al concetto di *ultio*: che la *pietas* e l'*ultio* appaiano strettamente correlate nell'ideologia della seconda metà degli anni Quaranta, lo esplicita chiaramente, tra gli altri, un passo dei *Fasti* di Ovidio, significativo anche per la presenza di un discorso diretto che si configura, generalmente, come indice di tematiche di particolare rilevanza<sup>275</sup>. Si può quindi affermare che, negli anni che culminarono con la vittoria di Filippi, Marte, con l'epiteto di Ultore, divenne in un certo senso la complementare controparte del valore di *pietas* filiale incarnata da Enea<sup>276</sup>.

Non si deve poi dimenticare che, negli anni turbolenti che videro chiudersi l'esperienza repubblicana, le guerre civili erano unanimamente condannate come un vero e proprio abominio e che i cittadini romani combattessero tra loro era giudicato uno *scelus* cui porre rimedio al più presto<sup>277</sup>. Ora, nel momento in cui Ottaviano ritenne opportuno eliminare definitivamente l'opposizione politica rappresentata dai repubblicani cesaricidi invece di sostenere la posizione di conciliazione adottata nei

---

<sup>274</sup> Dio 47, 18, 4.

<sup>275</sup> Questo passaggio ovidiano (*fast.* 5, 571-578) è relativo al solenne giuramento espresso da Ottaviano nel 42 a.C. a Filippi, alla vigilia del combattimento contro gli assassini del padre (cfr. Svet. *Aug.* 29, 2 e Dio 60, 5, 3): *Ille manus tendens, hinc stanti milite iusto, / hinc coniuratis, talia dicta dedit: / "si mihi bellandi pater est Vestaeque sacerdos / auctor, et ulcisci numen utrumque paro, / Mars, ades et satia scelerato sanguine ferrum, / stetque favor causa pro meliore tuus. / Templa feres et, me victore, vocaberis Ultor."* / *Voverat et fuso laetus ab hoste redit.* "Egli, tendendo le mani, così disse alle giuste milizie schierate da una parte e a quelle dei congiurati dall'altra: 'Se il padre mio e sacerdote di Vesta mi sprona a combattere, e io mi accingo a vendicare entrambi i numi, tu, o Marte, assistimi e sazia la spada del sangue scellerato e concedi il tuo favore a sostegno della causa migliore. Avrai un tempio e, alla mia vittoria, sarai chiamato Vendicatore'. Fece il voto e, sbaragliati i nemici, tornò lieto".

<sup>276</sup> Su Marte Ultore vedi *supra*, n. 106.

<sup>277</sup> Significativa la testimonianza di Hor. *epod.* 7, 17-20: *Sic est: acerba fata Romanos agunt / scelusque fraternalis necis, / ut inmerentis fluxit in terram Remi / sacer nepotibus cruor.* "Così è: la feroce necessità agita il popolo romano, il delitto, l'uccisione di un fratello. Il sangue innocente di Remo colò sulla terra a maledire i figli e i loro figli."

loro confronti da Antonio<sup>278</sup>, è evidente che la *pietas* veniva a costituire una fondamentale bandiera ideologica di tipo sacrale per giustificare agli occhi del popolo la presa delle armi contro altri *cives romani*: per la propaganda ottaviana, dato che la vendetta era un dovere che nasceva dalla *pietas* per mezzo di un rapporto di conseguenza diretta, ad una nuova e sanguinosa guerra civile il giovane Cesare appariva infine “costretto dall’amore per il padre”<sup>279</sup>.

Vi è poi un’ulteriore considerazione che può essere avanzata riguardo all’utilizzo del tema della *pietas* in questo periodo. In una situazione molto tesa com’era quella creatasi a Roma dopo il cesaricidio, è logico che il sostegno dell’esercito e la forza delle armi erano requisiti indispensabili per chiunque avesse voluto emergere sulla scena politica e di questo Ottaviano era perfettamente consapevole quando, a distanza di pochi mesi dalle Idi di marzo, si recò in Campania presso i veterani delle colonie dedotte da Cesare per convincerli a schierarsi dalla sua parte<sup>280</sup>. In un frangente del genere, anche una comunicazione di marca simbolica poteva sicuramente avere il suo peso nell’accattivare all’erede del dittatore la simpatia delle truppe, benché sembri logico presumere che la prospettiva di ricompense e regalie abbia fornito la spinta maggiore all’adesione alle richieste di Ottaviano rispetto a motivazioni di tipo più “sentimentale”. Comunque è indubbio che, dato il forte ascendente di cui Cesare aveva goduto presso i soldati, il rispetto che essi gli portavano e lo sdegno che il suo assassinio aveva suscitato, il richiamo alla figura paterna e alla necessità di vendicarla in nome della *pietas* era un appello propagandistico che poteva sortire un effetto non indifferente tra i veterani del dittatore<sup>281</sup> e il personaggio di Enea si prestava perfettamente a tale necessità comunicativa.

Infine è necessario ricordare, sia pure cursoriamente, come la *pietas erga parentem* fosse un tema propagandistico che al giovane Cesare venne conteso in due

---

<sup>278</sup> L’amnistia per i cesaricidi era stata abrogata con la *Lex Pedia* del 43 a.C., ma già precedentemente Ottaviano si era preoccupato di prendere le distanze dalla linea politica di compromesso scelta da Antonio nei confronti di Bruto, Cassio e dei loro sostenitori: App. *bell. civ.* 2, 132, 554 e 3, 15, 54-55.

<sup>279</sup> Tac. *ann.* 1, 9, 3: *Hi pietate erga parentem et necessitudine rei publicae, in qua nullus tunc legibus locus ad arma civilia actum, quae neque parari possent neque haberi per bonas artes.* “Dicevano gli uni che alle guerre civili, non organizzabili né praticabili nel rispetto delle leggi, era stato costretto dall’amore per il padre e dalla situazione di necessità dello stato, quando la legalità era allora scomparsa”.

<sup>280</sup> App. *bell. civ.* 3, 40, 164 e Dio 45, 12, 2.

<sup>281</sup> Indicativa, del resto, l’azione propagandistica compiuta dai messi di Ottaviano presso i veterani di Cesare per fomentare il risentimento delle truppe contro Antonio a causa della mancata vendetta del cesaricidio (App. *bell. civ.* 3, 12, 41; 3, 30, 123; 3, 40, 164 e 3, 43, 176).

situazioni politicamente molto difficili e delicate<sup>282</sup>, che lo videro contrapporsi prima a Lucio Antonio e poi a Sesto Pompeo.

Lucio, fratello di Marco e console nel 41 a.C., agì contro Ottaviano nel momento in cui, dopo la battaglia di Filippi, quest'ultimo doveva occuparsi della problematica questione di gestire confische ed espropriazioni terriere su larga scala in Italia per assegnarle alle migliaia di veterani che avevano combattuto in suo nome<sup>283</sup>. Mentre il fratello si trovava in Oriente, Lucio riuscì a coagulare attorno a sé sia le simpatie di gran parte dell'aristocrazia senatoria, sia il sostegno degli Italici privati dei loro possedimenti, convinti che gli appelli di Lucio al rispetto delle leggi e delle magistrature repubblicane contro le decisioni arbitrarie del triumvirato potessero volgersi a loro vantaggio. Dichiarando di agire in nome e nell'interesse di Marco Antonio e asserendo di essere in grado di persuadere il fratello a deporre la sua così poco tradizionale carica di triumviro, Lucio assunse il *cognomen Pietas*<sup>284</sup> e, insieme alla cognata Fulvia, aprì quella confusa fase di ostilità che portò infine alla tragica espugnazione di Perugia da parte di Ottaviano<sup>285</sup>. E' ovvio che se quest'ultimo, fin da quando nel 44 a.C. era entrato nell'agone politico, aveva - come si è detto - un'estrema necessità di appropriarsi simbolicamente della bandiera ideologica della *pietas* per iniziare la sua scalata al potere, il parallelo richiamo da parte di Lucio allo stesso valore - esplicito peraltro verso un uomo, Antonio, con cui Ottaviano intratteneva un rapporto caratterizzato da una tensione costante - non poteva che risultare poco gradito al giovane Cesare.

Quanto alla contrapposizione tra Ottaviano e Sesto Pompeo, se la precedenza nel richiamarsi alla devozione filiale spettava a quest'ultimo, che nella guerra civile contro Cesare aveva perso sia il padre che il fratello maggiore<sup>286</sup>, non per questo Ottaviano

---

<sup>282</sup> Tali episodi furono catalogati da Svetonio (*Aug.* 9, 2) come due delle cinque guerre civili che Ottaviano si trovò a combattere nella sua vita: *Bella civilia quinque gessit: Mutinense, Philippense, Perusinum, Siculum, Actiacum*. "Dovette sostenere cinque guerre civili: Modena, Filippi, Perugia, di Sicilia, Azio".

<sup>283</sup> Su queste vicende e sul conseguente contrasto tra L. Antonio e Ottaviano vedi soprattutto Gabba, *Appiano* cit., pp. 189-198; *Id.*, *The Perusine* cit., pp. 139-160; M. Volponi, *Lo sfondo italico della lotta triumvirale*, Genova 1975; M. Sordi, *La guerra di Perugia e la fonte del l. V dei Bella Civilia di Appiano*, in «Latomus» 44, 2, 1985, pp. 301-316 e J.-M. Roddaz, *Lucius Antonius*, in «Historia» 37, 1988, pp. 317-346.

<sup>284</sup> Cassio Dione afferma che Lucio si fregiò di tale nome per devozione verso il fratello: 48, 5, 4. In generale, sulla *pietas* fraterna vedi C. Bannon, *The Brothers of Romulus*, Princeton 1997.

<sup>285</sup> Svet. *Aug.* 15; Dio 48, 14, 4-5; Vell. 2, 74, 4 e Sen. *clem.* 1, 11, 1.

<sup>286</sup> Sesto assunse l'appellativo di *Pius* dal 45/44 a.C., all'epoca della disfatta delle forze pompeiane in Spagna, come è testimoniato da emissioni monetali di quegli anni: Crawford, *Roman* cit., 1, pp. 486-

era disposto a cedergli il primato nell'appellarsi alla *pietas*<sup>287</sup>. Non stupisce quindi che, accanto alle vicende politico-militari che scandirono il confronto tra i triumviri e Sesto Pompeo, si combattesse parallelamente una guerra di immagini propagandistiche culminanti, per quanto riguarda la devozione filiale, nella monetazione del 42 a.C.: da un lato Enea con Anchise sulle emissioni dei partigiani di Ottaviano, dall'altro i fratelli di Catania Anapias e Amphinomos (i quali, secondo una leggenda molto conosciuta in Sicilia, avevano portato in salvo sulle spalle i genitori sottraendoli ad un'eruzione dell'Etna) sulle monete coniate da Sesto<sup>288</sup>. Nel contempo, il riferimento alla *pietas* da parte di Sesto era, per Ottaviano, tanto più molesto in quanto il suo significato simbolico non restava confinato solo all'ambito delle vicende familiari che vedevano protagonisti i due eredi di Pompeo e di Cesare, ma si estendeva altresì alla spinosissima questione delle liste di proscrizione redatte dai triumviri alla fine del 43 a.C.<sup>289</sup> L'editto, conservato nell'opera di Appiano sulle guerre civili<sup>290</sup>, rende noto che chiunque avesse salvato o aiutato un proscritto a fuggire sarebbe automaticamente entrato a sua volta nella lista dei ricercati, il che causò comprensibilmente - accanto ad eroici atti di abnegazione di figli nei confronti dei genitori e viceversa - molte delazioni tra congiunti all'insegna dell'*impietas* più evidente<sup>291</sup>. Ora, poiché la maggior parte dei fuggitivi trovava rifugio in Sicilia presso Sesto Pompeo<sup>292</sup>, il quale si adoperava attivamente per soccorrere tutti i proscritti che riuscivano a lasciare l'Italia e prometteva ricompense doppie per quanti agevolassero la loro partenza, è chiaro come tale sanguinosa circostanza politica venisse ad intersecare il messaggio

---

487, nr. 477-479. Si ricordi anche che, durante la battaglia di Munda, l'esercito di Pompeo utilizzò come *signum eusebeian* (= *pietas*), contro la *Afrodithu* di Cesare (App. bell. civ. 2, 104, 430).

<sup>287</sup> Su questa problematica vedi G. Cresci Marrone, *Pietas di Ottaviano e Pietas di Sesto Pompeo*, in AA.VV., *Temi augustei: atti dell'incontro di studio, 5 giugno 1996*, Amsterdam 1998, pp. 7-19.

<sup>288</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 520, nr. 511/3. Per ulteriori fonti e bibliografia sulla leggenda dei fratelli catanesi vedi C. Perassi, *I pii fratres e il pius Aeneas. Problemi circa l'iconografia di monete della Sicilia e dell'età repubblicana romana*, in «Aevum» 68, 1994, pp. 59-86. Secondo E. Zarrow, *Sicily and the Coinage of Octavian and Sextus Pompey: Aeneas or the Catanean Brothers?*, in «NC» 163, 2003, pp. 130-134, l'aureo coniato da Livineio Regolo per Ottaviano potrebbe raffigurare, sul rovescio, Anapias o Amphinomos con uno dei genitori, invece che Enea con Anchise. Significativa, in questo contesto, anche un'emissione pompeiana datata tra il 45 e il 44 a.C. che reca al dritto l'effigie di Pompeo Magno e al rovescio la personificazione della *Pietas* - chiaramente identificata dalla legenda - che stringe nelle mani un ramo di palma e un lungo scettro: Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 486, nr. 477.

<sup>289</sup> In tema di proscrizioni, si veda l'esauriente opera di F. Hinard, *Les proscriptions de la Rome Républicaine*, Roma 1985.

<sup>290</sup> App. bell. civ. 4, 8-42.

<sup>291</sup> Qualche esempio eloquente è riportato da App. bell. civ. 4, 18, 69-72 (*impietas* filiale) e 4, 23, 96-100 (*impietas* coniugale).

<sup>292</sup> L'altra alternativa, per i proscritti in fuga, era rappresentata da Cassio e Bruto (Dio 47, 12, 1): Messalla Corvino, ad esempio, si recò presso quest'ultimo: App. bell. civ. 4, 38, 159.

propagandistico veicolato da Ottaviano e da Sesto con il richiamo alla rispettiva *pietas*. I triumviri infatti, offrendo una taglia per la cattura di quanti avevano condannato, incoraggiavano e favorivano episodi di tradimento anche tra padri e figli in seno alle famiglie<sup>293</sup>, mentre Sesto Pompeo, al contrario, accogliendo con sollecitudine gli esuli, si trovava molto spesso a fornire un rifugio a quei figli che avevano tratto in salvo i loro padri, dimostrando considerazione per i vincoli familiari<sup>294</sup>. E' palese che simili esempi di *pietas* da parte dei proscritti, che si ponevano oltretutto sotto la protezione di un uomo che si proclamava privilegiato depositario della medesima virtù, non potevano che rappresentare dei seri ostacoli per la battaglia propagandistica - nonché politica<sup>295</sup> - che Ottaviano in quel momento stava sostenendo tramite il personaggio di Enea e la sua devozione filiale<sup>296</sup>.

Alla luce di siffatte implicazioni, appare perciò riduttiva l'interpretazione di chi vede nel celebre aureo che abbinava l'effigie del giovane Cesare, al dritto, con l'immagine di Enea recante in spalla Anchise, al rovescio<sup>297</sup>, solamente un'allusione alla genealogia mitica della *gens Iulia*<sup>298</sup>: la moneta fu coniata dal quattuorviro monetale L. Livineio Regolo nel 43 o 42 a.C., quindi in un momento in cui Ottaviano da un lato si preparava allo scontro armato con gli assassini del padre, dall'altro doveva comunicare di essere l'unico sostenitore del valore della *pietas* nei confronti delle analoghe pretese di Sesto Pompeo e dei suoi protetti. Un contesto politico di questo tipo spiega, peraltro, perché Ottaviano decise di mantenere la barba, simbolo della vendetta da compiere, ancora dopo la battaglia di Filippi, mentre Antonio la

---

<sup>293</sup> Paradigmatica la vicenda di Villio Annale che, avendo saputo che suo padre era stato proscritto, guidò i sicari al luogo dove questi aveva trovato rifugio, ricevendo come ricompensa dai triumviri il patrimonio paterno e la carica di edile: App. *bell. civ.* 4, 18.

<sup>294</sup> Per alcuni episodi di *pietas* filiale vedi App. *bell. civ.* 4, 21, 84-87; 4, 41, 171-4, 42, 178 e Dio 47, 10, 6-7.

<sup>295</sup> Deve essere rilevato come trovassero rifugio presso Sesto anche coloro che si opponevano al triumvirato: App. *bell. civ.* 4, 85, 355-356.

<sup>296</sup> Particolarmente imbarazzanti, per la propaganda di tipo simbolico che stava organizzando Ottaviano, erano episodi come quello del senatore Oppio e di suo figlio, entrambi proscritti: il padre, anziano e malato, voleva rimanere a Roma ad affrontare la morte, ma il figlio lo caricò in spalla e lo accompagnò fino in Sicilia: il paragone con Enea e Anchise in fuga da Troia è sottolineato dallo stesso Appiano, che narra l'accaduto (*bell. civ.* 4, 41).

<sup>297</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 502, nr. 494/3.

<sup>298</sup> Questa l'opinione di Weinstock, *Divus cit.*, p. 254. Da notare che Livineio Regolo coniò tre aurei, dedicati ognuno alla genealogia di ciascun triumviro: l'emissione per Antonio si riferisce alle sue pretese di discendenza eraclide (Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 502, nr. 494/2), quella per Lepido al legame della sua famiglia con la vestale Emilia (Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 502, nr. 494/1). Delle tre monete, tuttavia, l'aureo in onore di Ottaviano sembra quello maggiormente spendibile dal punto di vista della propaganda politica, dato che coniugava rivendicazioni genealogiche a fondamentali istanze comunicative come quella della *pietas*.

tagliò una volta che Bruto e Cassio vennero sconfitti<sup>299</sup>: viste le delicate problematiche politiche che la propaganda avversaria sollevava, era fondamentale per il giovane Cesare rendere ben presente, grazie alla stretta correlazione tra i concetti di *ultio* e *pietas*, che la guerra contro Sesto rientrava nella medesima temperie ideologica che aveva giustificato la sua spedizione contro gli assassini del padre<sup>300</sup>. Inoltre, grazie a un'emissione monetale siciliana datata intorno al 42 a.C.<sup>301</sup>, sappiamo che anche Sesto portava la barba lunga, presumibilmente allo stesso scopo: rilevato il simbolismo sotteso a tale consuetudine, è chiaro che Ottaviano non poteva radersi prima di sconfiggere l'avversario.

Dopo le battaglie di Filippi (42 a.C.), di Perugia (40 a.C.), di Nauloco (36 a.C.) e in seguito alla morte del figlio di Pompeo Magno (35 a.C.), la pubblicistica ottaviana fu finalmente libera di gestire la figura di Enea e ciò avvenne in una maniera differente rispetto al passato. In effetti sembra lecito affermare che, dopo il 35 a.C., il significato politico espresso dalle vicende dell'esule troiano subì un mutamento e che la centralità della propaganda eneadica messa in atto da Ottaviano conobbe un naturale ridimensionamento, condizionato da diversi fattori. Innanzitutto, la tematica della *pietas erga parentem* connessa alla *ultio* paterna perdeva ovviamente buona parte della sua importanza, benché non venisse dimenticata dalla *factio* di Ottaviano nemmeno quando fu instaurato il principato: risultava infatti pur sempre opportuno ricordare a tutti che la *libertas* continuamente invocata dai congiurati repubblicani era stata combattuta con una nuova guerra civile non per brama di potere, ma per una giusta vendetta. Riguardo poi all'utilizzo di Enea per legittimare il ruolo di Ottaviano nelle vicende dello Stato in quanto figlio di Cesare, il giovane non ne aveva più bisogno, dato che era ormai riuscito a conquistare un ruolo di primo piano sulla scena politica ed era giunto il tempo di dedicarsi alla costruzione di un'immagine pubblica incentrata soprattutto su di sé e sulle sue virtù personali. Del resto, se incentivare ancora il collegamento con il padre adottivo-*divus Iulius* poteva essere funzionale nell'ottica di una futura divinizzazione del *princeps*, ciò tuttavia recava con sé delle problematiche non trascurabili, *in primis* la svolta di tipo autocratico-monarchico che il dittatore stava iniziando a conferire allo Stato quando fu ucciso. Infine, nella gestione propagandistica

---

<sup>299</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 512, nr. 496-497; p. 526, nr. 518; p. 528, nr. 523; p. 529, nr. 525; p. 530, nr. 526; p. 532, nr. 529/1 e 529/2; p. 535, nr. 535; p. 537, nr. 538/1 e 540. Vedi anche la documentazione prodotta da R. Newman, *A Dialogue of Power in the Coinage of Anthony and Octavian (44-30 b.C.)*, in «AJN» 1990, pp. 37-63 e n. 22, p. 45.

<sup>300</sup> Cfr. App. *bell. civ.* 5, 98, 406 (su cui vedi *infra*, il capitolo relativo a Sesto Pompeo).

<sup>301</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 520, nr. 511/1. Si noti che anche Gneo Pompeo, fratello di Sesto, ritratto sul rovescio della moneta insieme al padre, porta la barba lunga in segno della *ultio* da perseguire.

del rapporto sempre più conflittuale che intercorreva tra Ottaviano e Antonio, che terminò solo con la battaglia di Azio, Enea non era in grado di costituire ancora un adeguato referente mitico per il giovane Cesare. Al nuovo Dioniso d'Oriente si doveva contrapporre l'apollinismo di Ottaviano in Occidente: l'eroe doveva cedere il passo al dio. Per tutte queste motivazioni, non appare dunque condivisibile la posizione di chi ritiene che l'uso simbolico di Enea da parte della pubblicistica ottaviana si intensificò intorno al 30 a.C.<sup>302</sup>.

Ciò però non significa che, con la sconfitta di Sesto Pompeo, le vicende dell'esule troiano cadessero nell'oblio: la sola composizione dell'*Eneide*, iniziata nel 27 a.C., basterebbe a confutare tale idea. Una volta che, con la morte di Antonio e Cleopatra, la guerra venne finalmente conclusa e Ottaviano iniziò la sua opera di graduale sovvertimento delle antiche strutture politiche repubblicane all'insegna della *pax deorum* e della *concordia civium*, al personaggio di Enea fu riservato il ruolo, limitato ma estremamente significativo, di simboleggiare le qualità di religiosità e devozione che il nuovo regime proclamava di possedere<sup>303</sup>. Questa si può considerare la seconda fase dell'utilizzo propagandistico di Enea da parte della pubblicistica ottaviana, che iniziò dopo il 31 a.C. e sostanzialmente si mantenne immutata lungo tutto il corso del principato.

In generale, si potrebbe quindi affermare che le immagini di Enea recante con sé qualche attributo di tipo militare (elmo, lorica, lancia) risentirebbero ancora delle tensioni di un momento politico caratterizzato dalle guerre civili<sup>304</sup>. Peraltro, il problema di tali raffigurazioni, rispetto alle fonti letterarie, è che diverse testimonianze iconografiche sono state oggetto di interpretazioni controverse da parte dei moderni, spesso discordi nell'identificare Enea in molte rappresentazioni statuarie o pittoriche di età augustea proprio perché l'eroe sarebbe privo degli elementi che nel mito solitamente lo caratterizzano maggiormente, come i Penati in mano o il padre sulle spalle<sup>305</sup>.

---

<sup>302</sup> Secondo Syme, *La rivoluzione* cit., p. 318, "le glorie dell'ascendenza troiana predominarono per alcuni anni nel periodo seguente ad Azio".

<sup>303</sup> Ottaviano, nelle *Res Gestae* (20, 4), sottolinea significativamente di aver provveduto a restaurare in città ben ottantadue templi che necessitavano di riparazioni.

<sup>304</sup> Ad esempio, nella base di marmo di Civita Castellana, di età tardo-repubblicana, Enea è ritratto mentre, in armi, sacrifica a Marte, Venere e Vulcano: G. K. Galinsky, *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton 1969, pp. 22-23 e DeRose Evans, *The Art* cit., pp. 49-50 e p. 392. Weinstock, *Divus* cit., p. 87 n. 9 e p. 129, ritiene invece che la figura sacrificante non sia Enea bensì Romolo.

<sup>305</sup> Per informazioni su alcuni discussi reperti, la base di Sorrento e un rilievo del Museo Gregoriano, vedi DeRose Evans, *The Art* cit., p. 51.

Al contrario, al periodo cronologico post-aziaco sembra possa ascriversi, il più delle volte, quell'iconografia esemplare che da molti studiosi è stata riconosciuta come relativa ad un Enea in vesti sacerdotali e/o effigiato nell'atto di sacrificare agli dèi, gesto distintivo della *pietas* per eccellenza: in questo senso, l'esempio più significativo - nell'arte ufficiale - è il cosiddetto "pannello di Enea" dell'*Ara Pacis*, dove l'eroe troiano, con il capo velato, si accinge al sacrificio (da notare che, sullo stesso monumento, anche Augusto è ritratto come sacrificante)<sup>306</sup>. Inoltre, nel medesimo contesto dell'*Ara Pacis*, e per riaffermare l'importanza della genealogia eneadeica per Ottaviano, bisogna rilevare come parte della critica abbia identificato Venere nella figura altrimenti reputata *Tellus*<sup>307</sup>, un'ipotesi che risulterebbe ragionevole alla luce delle riflessioni avanzate finora sul ruolo della dea nel sistema simbolico augusteo.

A questo proposito, se è vero che Ottaviano affiancò a Venere altri referenti divini più personali, *in primis* Apollo, che offriva altresì il vantaggio di prestarsi ad una vera e propria identificazione, tuttavia non pare corretto affermare che durante il principato la popolarità della dea abbia conosciuto un declino<sup>308</sup>. Alla conclusione dei conflitti civili, infatti, quest'ultima mantenne un'utilità comunicativa non indifferente. Da un lato, la sua funzionalità continuò ad esplicitarsi in ottica genealogica, benché con una sottile variazione di significato: se, in un primo periodo, Venere era efficace soprattutto in riferimento al passato, legando Ottaviano alla memoria del padre adottivo e al prestigio della sua casata, ora la presenza della dea appariva più vantaggiosa in relazione al futuro, ossia con il compito di presiedere, come progenitrice della stirpe giulia, alla costruzione del sistema dinastico che il *princeps* iniziava a edificare. Inoltre, sempre nel medesimo ambito di tipo genealogico, si può osservare come Venere implicitamente riverberasse la sua aura divina sul giovane

---

<sup>306</sup> Galinsky, *Aeneas* cit., *passim*; Canciani, s.v. *Aineias* cit., p. 391; Zanker, *Augusto* cit., pp. 217-219 e DeRose Evans, *The Art* cit., p. 45-46. Anche se la maggior parte degli studiosi ha oramai riconosciuto Enea nel pannello in questione, permane tuttora qualche opinione diversa: P. Rehak, *Aeneas or Numa? Rethinking the Meaning of the Ara Pacis Augustae*, in «ABull» 2001, pp. 190-208. Per un'aggiornata visione d'insieme delle varie prospettive di studio dell'*Ara Pacis* con relativa bibliografia, vedi AA.VV., *Ara Pacis. Le fonti, i significati, la fortuna*, Venezia 2007. Da citare anche l'Altare del Belvedere, datato tra il 12 e il 2 a.C. (Galinsky, *Augustan* cit., p. 319, n. 83), dove Enea è rappresentato nell'atto di ascoltare le parole di un *vates* e con accanto la scrofa di Lavinio (Galinsky, *Aeneas* cit., p. 24; Canciani, s.v. *Aineias* cit., pp. 390-391 e DeRose Evans, *The Art* cit., p. 47-48).

<sup>307</sup> M. Thornton, *Augustan Genealogy and the Ara Pacis*, in «Latomus» 42, 1983, 3, pp. 619-628, con bibliografia precedente. Cfr. D. Musti, *Il contesto culturale e storico della Fortuna di Fano*, in «Hesperia» 15 - *I Greci in Adriatico* 1, Roma 2002, p. 49 sgg. Altri, invece, ritengono che la figura femminile in questione vada identificata con Rea Silvia: L. Berczelly, *Ilia and the Divine Twins*, in «AAAH» 5, 1985, pp. 89-149.

<sup>308</sup> Così sostiene Weinstock, *Divus* cit., p. 90.



discendente, creando così, a vantaggio di Ottaviano, una suggestione funzionale per un futuro processo di divinizzazione del *princeps*<sup>309</sup>. Nel contempo, però, Venere era divenuta, insieme a Marte, la divinità tutelare dell'intero popolo romano<sup>310</sup>, dato che entrambi gli dèi avevano generato figli che potevano considerarsi - sia pure a diverso titolo - i fondatori di Roma, ossia Enea e Romolo<sup>311</sup>. In questo modo, come ritiene giustamente Zanker, il mito privato della *gens Iulia* diventò un elemento centrale nel nuovo mito di Stato<sup>312</sup> e tale contingenza venne ad inserire, di fatto, la famiglia di Augusto nel corso stesso della storia leggendaria della città, intrecciandone simbolicamente i destini.

Riguardo invece ad Anchise, sembra si possa constatare che anche il significato politico della sua figura subì un cambiamento dopo la battaglia di Azio. Se infatti, con la fine delle guerre civili, il tema della *pietas erga parentem* veniva a perdere gran parte del suo carattere di scottante attualità e si iniziava dunque a privilegiare un più generale richiamo ideologico alla *pietas erga deos*, non per questo Anchise fu dimenticato: il suo ruolo attivo accanto al figlio nei primi tre libri dell'*Eneide* - e la sua presenza in altri passi del poema - basterebbe a confutare tale opinione. A questo proposito, è interessante valutare uno specifico ruolo che il padre dell'eroe riveste nel quinto libro dell'*Eneide*<sup>313</sup>. Virgilio, dopo aver narrato le peregrinazioni di Anchise in compagnia del figlio e dei suoi compatrioti, appare incerto sullo *status* da assegnare a questo personaggio dopo la morte: se, nel poema, Anchise non viene mai apertamente divinizzato (la sua ombra ammette anzi di risiedere fra le anime pie dei Campi Elisi)<sup>314</sup>, tuttavia egli è definito *divinus parens*<sup>315</sup> e viene invocato con preghiere nel medesimo contesto sacrale di una libagione a Giove<sup>316</sup>. A questo si potrebbe aggiungere che, in un lunghissimo passo dell'*Eneide* in cui il protagonista onora l'anniversario della morte del padre recando offerte sul luogo del suo decesso, celebrando sacrifici, istituendo giochi funebri e ricordando di avere innalzato delle are

---

<sup>309</sup> Vedi *supra*, n. 196. In quest'ottica, è stato anche osservato come la discussa decisione di Cesare di accogliere il Senato restando seduto davanti al tempio di Venere, si potrebbe ritenere "il presupposto del riconoscimento della sovrumanià di Cesare stesso, perché di stirpe divina": R. Pera, *Venere sulle monete da Silla ad Augusto: aspetti storico-politici*, in AA.VV., *Contributi di Storia Antica in onore di Albino Garzetti*, Genova 1976, p. 255.

<sup>310</sup> Offre esemplificazioni di alcuni monumenti di età tardo-repubblicana/augustea che presentavano la coppia Marte-Venere Schilling, *La religion* cit., pp. 331-338.

<sup>311</sup> Vedi *infra*.

<sup>312</sup> Zanker, *Augusto* cit., p. 209.

<sup>313</sup> Sulla figura di Anchise nell'opera virgiliana vedi E. Flores, s.v. *Anchise*, in «EV» 1 cit., pp. 158-160.

<sup>314</sup> Verg. *Aen.* 5, 734-735.

<sup>315</sup> Verg. *Aen.* 5, 47.

<sup>316</sup> Verg. *Aen.* 7, 133.

a suo nome<sup>317</sup>, egli afferma altresì che, una volta costruita la nuova città, lì vi saranno dei *templa* dedicati al genitore ove portare le offerte rituali<sup>318</sup>.

Ora, se Anchise viene ammantato di una sorta di ambigua aura tra l'umano e il divino, Virgilio non ha però dubbi nell'accreditare la futura divinità del figlio tramite le autorevoli parole di Giove in persona<sup>319</sup>. Una tale situazione potrebbe trovare una spiegazione ipotizzando che la figura di Ottaviano, ormai Augusto, si stagliasse ancora una volta dietro quella di Enea. Bisogna infatti rammentare che già nei poeti di età augustea non sono infrequenti gli accenni ad una più o meno velata divinizzazione del *princeps*<sup>320</sup>, il quale aveva fondati motivi per credere che avrebbe raggiunto lo *status* attribuito a Cesare dopo la sua morte<sup>321</sup>. Ebbene, come nell'*Eneide* l'eroe finisce per superare in divinità il padre dopo avergli tributato onori superumani (che peraltro possono trovare una parziale corrispondenza con atti effettivamente compiuti in memoria di Cesare<sup>322</sup> e che nel poema vengono descritti, oltretutto, sullo sfondo del *lusus Troiae* che aveva un importante riscontro nella Roma augustea<sup>323</sup>), così il *princeps* poteva simbolicamente voler comunicare una suggestione analoga, funzionale

---

<sup>317</sup> Verg. *Aen.* 5, 42 sgg.

<sup>318</sup> Verg. *Aen.* 5, 59-60: (...) *atque haec me sacra quotannis / urbe velit posita templis sibi ferre dicatis*. “(...) e quando avremo edificato la città, egli voglia accettare queste offerte annue nei templi dedicati a lui”.

<sup>319</sup> Verg. *Aen.* 12, 794-795. Gli studiosi non sono affatto concordi nel datare l'inizio del culto di Enea Indigete. Se, secondo alcuni, quest'ultimo era venerato nel Lazio fin dal IV secolo a.C. (Galinsky, *Aeneas* cit., p. 149 sgg., che riporta ulteriore bibliografia; anche Weinstock, *Divus* cit., p. 10, opta per una cronologia comunque alta, riferibile almeno al II secolo a.C.), G. Vanotti, *L'altro Enea*, Roma 1995, p. 262, ritiene invece fondata l'ipotesi che colloca l'origine del culto di Enea Indigete nel I secolo, in età augustea, sulla base del fatto che Livio e Virgilio sembrano i primi ad accennarne chiaramente, mentre le testimonianze di Cassio Emina e di Ennio resterebbero incerte.

<sup>320</sup> Vedi *supra*, n. 196.

<sup>321</sup> Vedi *supra*, n. 105.

<sup>322</sup> Si pensi, ad esempio, al tempio del *divus Iulius*, iniziato nel 42 a.C. e dedicato da Ottaviano nel 29 a.C. sul luogo del Foro dove Cesare era stato cremato (Dio 47, 18, 4 e 51, 22, 1-2; *App. bell. civ.* 2, 148, 616; cfr. Weinstock, *Divus* cit., pp. 309 e 393) e dove, a omicidio appena compiuto, era stato eretto dal popolo un altare in onore del dittatore (per le fonti riguardo a questo monumento e le problematiche connesse, vedi Weinstock, *Divus* cit., pp. 364-367). Si ricordi altresì che Ottaviano, nell'estate del 44 a.C., organizzò a proprie spese i *Ludi Victoriae Caesaris*, che avevano anche la funzione di solenni giochi funebri dedicati alla memoria del padre adottivo (Serv. *Aen.* 1, 287; 6, 790 e 8, 681; cfr. Weinstock, *Divus* cit., p. 368 e Sumi, *Ceremony* cit., pp. 142, 150-153). Infine, che venissero stabilite cerimonie annuali nella ricorrenza del compleanno di Cesare, lo testimonia Dio 47, 18, 5. Riconosce l'ombra di Cesare nel passo virgiliano in questione (*Aen.* 5, 42 sgg.) anche Flores, s.v. *Anchise* cit., p. 160.

<sup>323</sup> Vedi *infra*.

- in ultima analisi - ad una sua futura ascesa agli altari<sup>324</sup>. In questa prospettiva, si potrebbe pensare che Virgilio tratti in modo ambiguo il defunto Anchise per mettere magari più in risalto la differenza, a livello di *status* divino, che esisterà tra padre e figlio (a vantaggio ovviamente di quest'ultimo), unitamente forse alla preoccupazione di non allontanarsi troppo dal solco della tradizione mitologica sul personaggio.

A prescindere comunque dal poema virgiliano, Anchise, pur avendo ormai assolto dopo le guerre civili il suo compito di referente simbolico di primo piano, poteva talvolta essere ancora utilizzato dalla pubblicistica augustea per un'altra ragione, che vedeva però come protagonisti principali Enea e Ascanio.

Se infatti, per un certo periodo, il figlio di Enea sembra sia stato considerato di rilevanza comunicativa inferiore rispetto al padre e al nonno<sup>325</sup>, comparando poco di frequente al fianco dell'eroe, verso la fine del I secolo a.C. si può notare invece una tendenza contraria e Ascanio inizia a essere rappresentato sempre più spesso insieme ad Enea, sia nell'ambito della fuga da Troia che dell'arrivo nel Lazio. Poiché nel 20 a.C. nacque Gaio, il primo nipote discendente diretto di Augusto tramite la madre Giulia, figlia del *princeps*, appare verosimile l'ipotesi che Ascanio fosse diventato funzionale per ricostruire, insieme a suo padre Enea (ed eventualmente ad Anchise), un quadro genealogico che riflettesse simbolicamente quelle aspettative di tipo dinastico che Augusto, dopo aver ormai consolidato il suo potere, poteva a buon diritto nutrire e che la nascita nel 17 a.C. di Lucio veniva a corroborare. Per ricordare cursoriamente alcuni esempi relativi alla figura di Ascanio nell'arte ufficiale, dato che era questa a veicolare *per imagines* il messaggio politico, bisogna citare innanzitutto il gruppo statuariale ubicato nell'edicola sinistra del Foro di Augusto, inaugurato nel 2 a.C., che ritraeva Enea con Anchise sulle spalle e Ascanio per mano<sup>326</sup>, ma anche i rilievi della *tabula iliaca capitolina*, datata all'ultimo quarto del I secolo a.C. e degna di menzione

---

<sup>324</sup> Interessante da ricordare in questo contesto, benché cronologicamente posteriore al decesso di Augusto, il cosiddetto Grande Cammeo di Parigi di epoca giulio-claudia, nella cui raffigurazione si può notare una figura sospesa in aria e con berretto frigio, riconosciuta come Enea, che sostiene Augusto divinizzato (documentazione in Galinsky, *Aeneas* cit., pp. 166-167): l'avo partecipa all'apoteosi del suo discendente, che ha portato a compimento le grandi imprese profetizzate nell'*Eneide*.

<sup>325</sup> Forse non fu estraneo a questa contingenza l'ipotizzato utilizzo - se non della figura - almeno del nome del figlio di Enea da parte di Antonio, il quale chiamò Iullo il suo secondogenito, nato alla fine degli anni Quaranta, in probabile polemica con Ottaviano relativamente ai legami familiari con Cesare: si occupa di questo argomento R. F. Rossi, *M. Antonius...Iuliae f.?*, in AA.VV., *Il triumvirato costituente alla fine della Repubblica romana*, Como 1993, pp. 113-125.

<sup>326</sup> Anche se purtroppo le statue sono andate perdute, dipinti parietali, rilievi e statuette ci consentono comunque di osservare come Enea indossi una veste di foggia ormai romana e Anchise, che reca i Penati di Troia, "abbia l'aspetto di un vecchio devoto e porti il capo coperto proprio come Augusto e gli altri sacerdoti della nuova Roma" (Zanker, *Augusto* cit., p. 216).

perché rinvenuta tra le rovine di quello che è stato ritenuto il *sacrarium* della famiglia Giulia a *Bovillae*<sup>327</sup>, nonché il già ricordato pannello del “sacrificio di Enea” dell’*Ara Pacis*, dove Ascanio si può scorgere alle spalle del padre<sup>328</sup>. A proposito di quest’ultimo monumento, e in particolare del lungo fregio continuo in cui si snoda la processione, è interessante sottolineare, ai fini di una migliore definizione della temperie simbolica del periodo, che i due bambini riconosciuti come Gaio e Lucio Cesari indossano vesti di foggia troiana, contrariamente all’abbigliamento tradizionale romano con il quale sono effigiati altri piccoli partecipanti al corteo<sup>329</sup>. Ciò, oltre a ribadire gli illustri precedenti genealogici della famiglia del *princeps*, potrebbe forse trovare parziale riscontro nella reviviscenza promossa da Augusto del *lusus Troiae*, una sorta di esercizio paramilitare a cavallo nel quale i giovani dell’aristocrazia romana venivano chiamati ad esibirsi e che Virgilio afferma fu insegnato proprio da Ascanio agli antichi Latini<sup>330</sup>. Questa cerimonia ci viene attestata con sicurezza almeno tre volte durante il principato<sup>331</sup> e una nel precedente periodo triumvirale<sup>332</sup>: secondo Svetonio, Augusto allestì molto spesso il *lusus Troiae* per mettere in rilievo le virtù

---

<sup>327</sup> A. Sadvsrka, *Les tables iliaques*, Warszawa 1964, pp. 18 e 37. Sulla tavola iliaca capitolina vedi anche A. Rouveret, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*, Rome 1989, pp. 354-379.

<sup>328</sup> Documentazione in E. Paribeni, s.v. *Askanius*, in «LIMC» 1, 1 cit., p. 861.

<sup>329</sup> L’identità dei due piccoli è oggetto di discussioni ancora in corso, perché vi sono alcuni critici che propendono per riconoscere nei fanciulli dei principi barbari allevati alla corte di Augusto: da ultimo, Rose, *The Parthians* cit., pp. 36-44. Offre bibliografia ulteriore sulla questione Zanker, *Augusto* cit., p. 375, il quale peraltro appartiene al novero di quanti ritengono che i bambini siano i figli di Giulia (pp. 231-232). Del resto, la familiarità con la quale il maggiore si tiene stretto alla toga di Agrippa e il più giovane si aggrappa alla veste di un altro membro del corteo apparirebbe forse eccessiva se si trattasse di piccoli ospiti stranieri, così come non sembra un vero problema il fatto che, nella raffigurazione dell’*Ara Pacis*, i bambini apparentemente dimostrino un’età di poco inferiore a quella reale di Gaio e Lucio nel 9 a.C.: come ha osservato Zanker, gli artisti dell’altare non miravano a una riproduzione assolutamente fedele dei loro soggetti e, inoltre, ritrarre la spontaneità fanciullesca dei due principini poteva tradursi in una sorta di *captatio benevolentiae* nei confronti della famiglia del *princeps*. Infine, la medesima obiezione di tipo anagrafico si potrebbe muovere anche nei riguardi di chi ritiene che i fanciulli ritratti siano i figli o i nipoti di Fraate, re dei Parti, giunti a Roma insieme alle insegne legionarie: infatti le fonti (raccolte da Rose, *The Parthians* cit., pp. 36-37) tacciono sull’età degli ostaggi.

<sup>330</sup> Verg. *Aen.* 5, 596-603. Per informazioni più approfondite su tale spettacolo vedi L. Polverini, s.v. *Ludus Troiae*, in «EV» 5, Firenze 1990, pp. 287-289. Non appare fondata l’osservazione di chi ritiene che Gaio e Lucio non sarebbero mai stati ritratti sull’*Ara Pacis* nel costume del *lusus Troiae* perché una veste connessa ad un evento atletico sarebbe stata poco consona ad una processione sacrale (Rose, *The Parthians* cit., p. 43): è evidente che il significato dell’abito sarebbe di tipo simbolico, non certo sportivo.

<sup>331</sup> Dopo Azio (Dio 51, 22, 4), nell’11 a.C. (Dio 54, 26, 1) e nel 2 a.C. (Dio 55, 10, 6).

<sup>332</sup> Nel 40 a.C. il *lusus Troiae* si svolse all’interno dei *Ludi Apollinares* organizzati da Agrippa (Dio 48, 20, 1-2 e 49, 43, 3).

della sua stirpe<sup>333</sup> e, in quest'ottica, sembra significativo che nel 13 a.C. anche Gaio Cesare, benché avesse solo sette anni, vi partecipasse. Un altro monumento che va ricordato è il succitato Altare del Belvedere<sup>334</sup>: se appare evidente la rilevanza simbolica della Vittoria fiancheggiata da due piante d'alloro e recante il *clupeus virtutis* sulla fronte dell'altare, le immagini riprodotte sugli altri tre lati non sono meno importanti. All'arrivo nel Lazio di Enea, ritratto nel contesto sacrale dell'adempimento della profezia riguardante la scrofa di Lavinio da sacrificare a Giunone<sup>335</sup>, fa da contrappunto, sul rilievo dell'altro lato del monumento, l'altrettanto religioso atto di Augusto che, *velato capite* e insieme a tre vestali, tiene sollevate le statuette dei Lari. A queste esemplificazioni di *pietas* che comprendono nella medesima atmosfera sacrale l'avo (Enea) e il discendente (Augusto), fa riscontro una significativa rappresentazione iconografica sul retro dell'altare. In essa, infatti, è stata individuata da diversi critici l'apoteosi del Divo Giulio che ascende al cielo alla guida di una quadriga di cavalli<sup>336</sup>: a terra, dietro il cocchio, vi sarebbe Augusto, simbolicamente pronto a seguire sulla strada della divinizzazione il padre adottivo, mentre Venere, di fronte alla quadriga, saluterrebbe il nuovo dio tenendo stretti a lei due bambini, da identificare ragionevolmente con Gaio e Lucio Cesari. Se una tale interpretazione fosse corretta, si potrebbe dunque notare come nell'Altare del Belvedere trovasse compimento l'integrazione dei nipoti di Augusto, in ottica dinastica, nell'intero sistema simbolico e mitologico della famiglia Giulia: Venere, Enea, Cesare, Augusto e i giovani principi verrebbero uniti da legami genealogici e religiosi tesi ad evidenziare la continuità di una stirpe favorita dagli dèi.

A questo proposito, inoltre, risulta molto indicativo il confronto tra due calendari ciprioti di età augustea, noti grazie a fonti medievali<sup>337</sup>. Nel primo, datato tra il 21 e il 18-17 a.C., i dodici mesi sono, dal punto di vista onomastico, così suddivisi: sette portano il nome di membri della casa imperiale (Augusto, Agrippa, Livia, Ottavia, Druso, Tiberio Nerone e - si è ipotizzato - Giulia), uno è dedicato a Giove Capitolino e tre, invece, traggono il loro appellativo dal mito, ossia da Venere, Anchise ed Enea; è incerto se il mese di *Romaïos* vada connesso a Romolo oppure alla dea Roma. Nel

---

<sup>333</sup> Svet. *Aug.* 43, 5.

<sup>334</sup> Cfr. *supra*, n. 306.

<sup>335</sup> Verg. *Aen.* 3, 388-393 e 8, 81-85.

<sup>336</sup> Zanker, *Augusto* cit., p. 236; DeRose Evans, *The Art* cit., p. 48 e Galinsky, *Augustan* cit., p. 321. Di diversa opinione invece A. Fraschetti, *Morte dei "principi" ed "eroi" della famiglia di Augusto*, in «AION» 6, 1984, pp. 169-172, il quale ritiene che la figura sulla quadriga possa essere identificata con Agrippa.

<sup>337</sup> K. Scott, *Greek and Roman Honorific Months*, pp. 207-219, New Haven 1932.

secondo calendario, circoscrivibile cronologicamente ad un periodo compreso tra il 12 e il 2 a.C., cinque mesi prendono onorificamente il nome dalla titolatura ufficiale del *princeps*, due sono dedicati a Vesta e, presumibilmente, alla dea Roma, uno (*Kaisarios*) è stato riferito o Giulio Cesare o allo stesso Ottaviano e quattro, infine, ricevono la loro denominazione da Afrodite, Anchise, Enea e Iulo. Ciò che appare particolarmente significativa è la circostanza che, nel primo calendario, alla mancata menzione dei due principi Gaio e Lucio Cesari, evidentemente non ancora adottati dal nonno, corrisponda l'assenza di Ascanio-Iulo nella declinazione della genealogia mitica del *princeps*, che infatti si ferma ad Enea (o forse al suo discendente Romolo). Invece nel calendario successivo, che focalizza l'attenzione sulla figura di Augusto, la famiglia mitica di Venere viene ricordata includendo nell'elenco generazionale dei membri della stirpe anche il giovane Iulo: ebbene, negli anni in cui il calendario venne redatto, Gaio e Lucio erano ancora vivi ed erano già stati integrati da Augusto nel sistema dinastico che egli stava costruendo in vista della successione. Queste osservazioni sembrano perciò confermare l'ipotesi di un ruolo simbolico di Ascanio che andasse oltre un mero richiamo antiquario all'esistenza del figlio di Enea. Nel contempo, la declinazione dell'ascendenza mitologica della stirpe del *princeps* fino a Venere testimonia, una volta di più, l'importanza simbolica del ruolo della dea come progenitrice della *gens*. In questo senso, è interessante ricordare un'emissione monetale pergamena, datata tra il 10 e il 2 a.C., che mostra l'effigie di Giulia nelle vesti di Afrodite<sup>338</sup>. Il parallelismo tra Venere e Giulia troverebbe il suo più pregnante significato nel consueto contesto genealogico, in considerazione della qualifica di *genetrix* di cui sia la dea che la figlia del *princeps* potevano simbolicamente fregiarsi: entrambe erano madri della stirpe di Enea, della quale Gaio e Lucio Cesari si presentavano come gli ultimi promettenti frutti.

Analizzate le varie fasi nelle quali si può suddividere l'utilizzo di Enea nell'arco del periodo in esame, è ora necessario valutare la strumentalizzazione dell'eroe troiano attuata, in negativo, dalla propaganda avversa ad Ottaviano. Ovviamente, dato che questi risultò il vincitore delle guerre civili, le fonti giunte fino a noi riecheggiano per la maggior parte la visione degli eventi che il *princeps* volle consegnare alla posterità e, di conseguenza, le voci di quanti erano stati suoi avversari politici sono per noi difficilmente ricostruibili. Nondimeno, possediamo qualche indizio che ci permette di

---

<sup>338</sup> A. Burnett, *Roman Provincial Coinage*, 1, London 1998, p. 400, nr. 2359. La legenda riporta: *IOULIAN AFRODITHN*. In questa moneta, peraltro, compare anche Livia nelle vesti di Hera: l'equivalenza tra la sovrana dell'Olimpo e la signora di Roma appare altrettanto appropriata di quella tra la genitrice di Enea e la madre di Gaio e Lucio Cesari.

ipotizzare che i nemici di Ottaviano si avvalsero altresì del personaggio di Enea per creare al giovane Cesare difficoltà che, da un piano puramente simbolico, potevano poi riflettersi sul terreno propriamente politico. Enea, infatti, era una figura che poteva essere oggetto di polemica per due ordini di motivi, inerenti al ruolo effettivo dell'eroe nella vicenda del Palladio, l'arcaica statuetta di Athena che garantiva invincibilità alla città che l'avesse custodita<sup>339</sup>, e al suo presunto tradimento della patria. La critica moderna ha riconosciuto la nascita di entrambe queste contestazioni in un'epoca di molto precedente il principato<sup>340</sup>, ma ciò non significa che la loro reviviscenza durante il regime augusteo fosse, per questo, meno potenzialmente eversiva.

Se si collaziona un passo di un'ode di Orazio con le informazioni che fornisce Acrone, commentatore del poeta, si viene a conoscenza del fatto che Iullo Antonio, figlio dell'ex-triumviro, che venne allevato da Ottavia e che aveva fama di valido letterato, compose un'opera in dodici libri - giudicata "egregia" - sull'eroe omerico Diomede<sup>341</sup>. Rilevando che nel 2 a.C. Iullo perse la vita in seguito alla repressione da parte del *princeps* dello scandalo che aveva coinvolto Giulia e i suoi supposti amanti<sup>342</sup>, episodio che andrebbe letto come eliminazione di un circolo politico di opposizione al regime augusteo<sup>343</sup>, e che dei pur numerosi libri della *Diomedea* non ci è giunto nemmeno un verso, l'eventualità che Iullo abbia scritto la sua opera con finalità di tipo simbolico-politico appare piuttosto concreta. In questo senso, allora, è necessario cercare di comprendere in che modo Enea potesse essere messo in discussione da Diomede: ebbene, prescindendo dal fatto che, nell'*Iliade*, l'eroe greco

---

<sup>339</sup> Sil. 13, 45-46: *Quippe deis visum, ne cui perrumpere detur / effigies ea quas umquam possederit urbes*. "Poiché gli dèi decretarono che mai fosse permesso ad alcuno abbattere le città che avessero posseduto tale simulacro".

<sup>340</sup> Riguardo alla nascita della leggenda di Enea traditore, se secondo Gabba, *Sulla valorizzazione* cit., p. 91, l'antichità di questa tradizione non è determinabile con precisione, più recentemente essa è stata riferita al contesto cronologico della guerra di Roma contro Pirro: L. Braccesi, *La leggenda di Antenore*, Venezia 1997, pp. 115-117. L'inizio della diatriba su Enea possessore del Palladio è stato invece riconosciuto durante lo scontro tra i Romani e Antioco III di Siria (M. Sordi, *Lavinio, Roma e il Palladio*, in AA.VV., *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milano 1982, p. 77 e A. Coppola, *Diomede in età augustea - appunti su Iullo Antonio*, in «Hesperia» 1, Roma 1990, p. 132), basandosi soprattutto su una testimonianza dell'annalista Cassio Emina, vissuto nella seconda metà del II secolo a.C. L'interpretazione da dare a tale notizia, tuttavia, non è esente da problematiche: Galinsky, *Aeneas* cit., pp. 115-117.

<sup>341</sup> *Schol. Hor.* 4, 2, 33: *Iulus Antonius heroico metro Diomedias duodecim libros scripsit egregios, praeterea et prosa aliquanta*. Cfr. *Hor. carm.* 4, 2, 33-34: *Concines maiore poeta plectro / Caesarem* (...). "Tu, che sei poeta di maggior vena, canterai Cesare (...)".

<sup>342</sup> Secondo Cassio Dione (55, 10, 15) e Tacito (*ann.* 4, 44, 3), Iullo venne condannato a morte, invece per Velleio (2, 100, 4) si suicidò.

<sup>343</sup> Rohr Vio, *Le voci* cit., *passim*.

avrebbe di certo ucciso il figlio di Venere se ella, con l'aiuto di Apollo, non lo avesse prontamente soccorso e tratto in salvo<sup>344</sup>, la questione si svilupperebbe tutta intorno alla tematica del Palladio<sup>345</sup>. Secondo un mito risalente già al V secolo a.C., la statua di Athena era stata rubata nottetempo dal suo santuario a Troia per mano di Diomede e Odisseo e, proprio per questo, la città poté infine essere espugnata<sup>346</sup>. E' chiaro che, nel momento in cui Roma pretese di custodire all'interno delle sue mura (e precisamente nel tempio di Vesta) il medesimo simulacro<sup>347</sup>, simbolo di potere e di invincibilità, si dovette cercare un modo per far giungere il Palladio nel Lazio e, dato che la tradizione mitologica conosceva già un eroe che aveva compiuto lo stesso percorso, dalla Troade alle foci del Tevere<sup>348</sup>, non risulta strano che le sorti di Enea e della statuetta di Athena si trovassero infine legate. Ma forse si può compiere un ulteriore passo avanti in questo ragionamento. Servio ci informa che Varrone, in una sua opera, raccontò che Diomede aveva consegnato ad Enea il Palladio mentre entrambi si trovavano in Puglia<sup>349</sup>: considerando la produzione dell'erudito latino, sembrerebbe ammissibile riferire questa notizia alle perdute *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, poiché sappiamo che queste, oltre a tracciare un quadro molto ampio dei costumi degli antenati e di varie antichità sacre, si erano occupate anche del fatto, ad esempio, che Enea aveva portato in Italia i Penati di Troia<sup>350</sup>. Ora, se le *Antiquitates* sono state datate tra il 58 e il 47 a.C.<sup>351</sup> e, si ponga l'ipotesi, narrarono il passaggio del simulacro di Athena da Diomede a Enea, può essere interessante ricordare come nella già analizzata emissione monetale cesariana del 47-46 a.C. il figlio di Venere venga raffigurato, oltre che con il Palladio in mano, con Anchise sulle spalle<sup>352</sup>. Dato che l'eroe trasporta suo padre, significa che è ritratto nel momento in cui si sta allontanando da Troia appena conquistata e, avendo con sé la

---

<sup>344</sup> Hom. *Il.* 5, 297-318.

<sup>345</sup> Per un primo approccio alle vicende del Palladio vedi A. Coppola, *Archaiologia e propaganda*, Roma 1995, pp. 175-187.

<sup>346</sup> Per testimonianze iconografiche sul furto del Palladio a partire dal V secolo a.C. vedi J. Boardman, s.v. *Diomedes I*, in «*LIMC*» 3, 1, Zürich und München 1986, pp. 401-406.

<sup>347</sup> Alcuni studiosi ritengono che la pretesa romana di custodire il Palladio fosse già esistente agli inizi del III secolo a.C., altri optano per una datazione più bassa e pensano al tempo di Varrone: bibliografia in Sordi, *Lavinio* cit., p. 76.

<sup>348</sup> Secondo L. Braccisi, *Grecità di frontiera*, Padova 1994, pp. 57-82, la leggenda dell'arrivo di Enea nel Lazio e della sua fondazione di Roma si può far risalire al V secolo a.C.

<sup>349</sup> Serv. *Aen.* 2, 166.

<sup>350</sup> Macr. *Sat.* 3, 4, 7: *Varro humanarum secundo Dardanum refert deos penates ex Samothrace in Phrygiam et Aeneam ex Phrygia in Italiam detulisse.*

<sup>351</sup> Vedi Zecchini, *Cesare* cit., p. 47.

<sup>352</sup> Crawford, *Roman* cit., 1, p. 471, nr. 458.



statuetta della dea, ne consegue di necessità che egli partì già dalla Troade con il prezioso e sacro oggetto, evidentemente tratto in salvo dalla città in fiamme al pari dei Penati (che nella moneta peraltro non compaiono). L'apparente contraddizione delle due situazioni (Palladio rubato da Diomede e consegnato a Enea; Palladio trasportato fuori dalle mura di Troia direttamente da Enea) potrebbe così testimoniare un momento di trasformazione della tradizione mitologica per opera di Cesare a vantaggio di un maggior prestigio della *gens Iulia*<sup>353</sup>. Infatti, la contingenza che il Palladio fosse stato fin dall'inizio in possesso di Enea, da un lato evidenziava che il simulacro di Athena, *pignus imperii*<sup>354</sup>, era stato "romano" da sempre, dall'altro riverberava una cospicua aura di gloria sull'antenato dei Giulî.

Si ritornino, poste tali premesse, alla *Diomedea* di Iullo Antonio. Bisogna innanzitutto rilevare come questa venne presumibilmente scritta prima del 16-15 a.C.: nell'ode dedicata a Iullo, Orazio cita la campagna militare di Augusto contro la popolazione dei Sigambri parlandone come di un evento in corso e, poiché questa ebbe luogo appunto negli anni 16-13 a.C. e Orazio si rivolge al figlio di Antonio lodandolo come poeta affermato e di maggior vigore espressivo rispetto a se stesso, ciò comporterebbe che, in quel periodo, la *Diomedea* dovesse essere già nota - *in toto* o in parte - negli ambienti colti della capitale. Significativa, allora, la testimonianza relativa alle vicende del Palladio che ci riferisce Dionigi d'Alicarnasso, autore allineato col regime augusteo che, componendo la sua opera tra il 15 e l'8 a.C., scrisse cronologicamente dopo Iullo Antonio<sup>355</sup>. Nei due interi capitoli delle *Antichità romane* nei quali Dionigi si sofferma a narrare le tradizioni inerenti al simulacro di Athena, egli riporta essenzialmente due diverse versioni del mito. Nella prima, si racconta che a Dardano venne consegnata in dote dalla sua promessa sposa una coppia di Palladî, che fu traslata in seguito nel tempio costruito a questo scopo sulla rocca di Troia. Una volta che la città fu conquistata dai Greci, Enea rimosse dal santuario sia i Penati che l'unico Palladio rimasto - l'altro, informa Dionigi, pare fosse stato rubato nottetempo da Diomede e Odisseo - e li portò con sé in Italia<sup>356</sup>. Secondo invece un'altra variante

---

<sup>353</sup> Appare dubbio che Varrone riportasse la tradizione sul Palladio dato da Diomede ad Enea per polemizzare contro le pretese dei Giulî: se è vero che le *Antiquitates* furono composte negli anni in cui l'erudito parteggiava politicamente per Pompeo, l'opera fu poi dedicata a Cesare, con il quale dopo la guerra civile Varrone intrattenne ottimi rapporti, tanto da essere da lui chiamato nel 47 a.C. a raccogliere e ordinare i libri destinati a rendere più ricche le biblioteche pubbliche di Roma (Svet. *Iul.* 44, 4).

<sup>354</sup> Così lo definiscono Cicerone (*Scaur.* 48) e Livio (26, 27).

<sup>355</sup> Sull'orientamento politico di Dionigi vedi P. M. Martin, *La propagande augustéenne dans les Antiquités Romaines de Denys d'Alicarnasse*, in «REL» 49, 1971, pp. 162-179.

<sup>356</sup> Dionys. 1, 68, 3 - 1, 69, 2.

del mito, che Dionigi fa risalire al poeta Arctino, il simulacro di Athena era in origine uno solo e rimase nella città fino a quando questa non cadde: Diomede e Odisseo ne avevano trafugato una semplice copia, che era stata approntata proprio allo scopo di trarre in inganno chi avesse cercato di sottrarre la statuetta sacra<sup>357</sup>. In buona sostanza, conclude lo storico di Alicarnasso, si può in ogni caso affermare che i Penati e il Palladio furono portati a Roma da Enea<sup>358</sup>. In questa testimonianza di Dionigi appaiono degni di menzione almeno due aspetti. Innanzitutto, la volontà di non prendere in considerazione la versione della leggenda secondo cui Diomede avrebbe consegnato a Enea il Palladio e che, come si è detto, era attestata almeno dai tempi di Varrone<sup>359</sup>. In secondo luogo, si registra lo sforzo dello storico greco di attribuire comunque ad Enea il salvataggio e il successivo trasporto del Palladio da Troia a Roma, anche sorvolando su palesi contraddizioni logiche nel senso del mito. Infatti, a parte la circostanza che, se i simulacri erano due e l'eroe aveva salvato quello superstite, evidentemente un solo Palladio non era sufficiente a garantire la salvezza della città, nella versione della leggenda secondo cui invece la statuetta originale era una sola e fu portata in salvo da Enea, allora non si riesce a comprendere perché Troia fu conquistata, dato che Diomede e Odisseo avevano rubato una semplice copia. Se, quindi, l'intento primario di Dionigi era dimostrare che il Palladio era stato nelle mani di Enea fin dal giorno della caduta di Troia, ciò forse potrebbe essere sintomatico della necessità di rispondere ad una diversa versione del mito che faceva di Diomede il vero possessore del simulacro o che, in ogni modo, conferiva all'eroe greco un ruolo fondamentale nell'arrivo a Roma della statua di Athena, a scapito dell'immagine di Enea.

La possibilità che la *Diomedeia* di Iullo Antonio sostenesse polemicamente posizioni di questo tipo contro Augusto e il suo referente mitologico familiare, troverebbe un riscontro prendendo in esame altri elementi. A tale proposito, interessante constatare che, se nel secondo libro dell'*Eneide* si accenna al fatto che il Palladio venne sacrilegamente trafugato da Diomede e Odisseo, in conformità alla

---

<sup>357</sup> Dionys. 1, 69, 3. Integrando questo passo con uno successivo (2, 66, 5), si ricava la conferma che fu Enea a sottrarre il Palladio originale perché lo conosceva bene, mentre i Greci si erano appropriati della copia. Esprime "a widely held reluctance to acknowledge D. H. 1, 69, 3 as authentic Arctinus" N. Horsfall, *Some Problems in the Aeneas Legend*, in «CQ» 29, 1979, p. 375.

<sup>358</sup> Dionys. 1, 69, 4.

<sup>359</sup> Significativo, anzi, che quando Dionigi accenna ad un possibile incontro tra Enea e Diomede in Italia meridionale, egli connota quest'ultimo come una figura nemica e i due eroi non si scambiano nemmeno una parola.

*vulgata* del mito<sup>360</sup>, in un successivo passo del poema la situazione appare piuttosto ambigua. Nello specifico, quando Turno incita i suoi a seguirlo in battaglia contro l'accampamento degli esuli troiani, egli sostiene con fierezza che non ricorrerà a espedienti vigliacchi per sconfiggere i nemici e costoro dunque “non temano il furto codardo del Palladio, fatto al buio e massacrando tutti i sorveglianti della rocca, né noi ci occulteremo nel ventre cieco di un cavallo”<sup>361</sup>. Questa frase presta il fianco a una duplice lettura. Da un lato, Turno ricorderebbe semplicemente gli eventi passati - ossia la sottrazione del simulacro - che portarono Troia alla disfatta, dall'altro, invece, sostenendo che egli non ruberà vilmente il Palladio agli avversari, potrebbe sottintendere che la statua di Athena si trovi *in quel momento* nell'accampamento dei Troiani i quali, di conseguenza, non dovranno temere la replica di un simile furto da parte sua. Confrontando questi due passaggi, sembra pertanto che in Virgilio sia sopravvenuto un certo imbarazzo riguardo alla tematica della statua di Athena, che troverebbe una spiegazione nella data di composizione del poema. Se la *Diomedea* era già conosciuta, come si è detto, nel 16-15 a.C. e l'*Eneide*, finita nel 19 a.C., fu pubblicata nel 17 a.C., si può ragionevolmente ipotizzare che la composizione delle due opere non avvenne con un grosso scarto temporale<sup>362</sup>, tanto più che contemplavano entrambe la stessa ampiezza di dodici libri. Perciò il poeta mantovano, nel secondo libro dell'*Eneide*, potrebbe aver seguito la versione tradizionale del mito sul furto di Diomede semplicemente perché in quel momento Iullo Antonio non aveva ancora iniziato a comporre il suo poema, oppure perché - avendolo appena cominciato - non ne era ancora nota la reale carica eversiva e, quindi, la pubblicistica augustea doveva ancora organizzare la contropropaganda necessaria a restituire ad Enea un ruolo di primo piano nella vicenda del Palladio. In seguito, nel nono libro dell'*Eneide*, l'ambiguità di cui è circondato il riferimento al simulacro può essere il riflesso di una situazione mutata e della consapevolezza, da parte di Virgilio, della delicatezza dell'argomento<sup>363</sup>. Se si considera che l'*Eneide* fu pubblicata senza che l'autore

---

<sup>360</sup> Verg. *Aen.* 2, 163-168.

<sup>361</sup> Verg. *Aen.* 9, 150-152: *tenebras et inertia furta / Palladii, caesis late custodibus arcis, / ne timeant, nec equi caeca condemur in alvo* (...).

<sup>362</sup> Si può supporre un anticipo di qualche anno da parte di Virgilio, che si accinse alla scrittura nel 27-26 a.C., mentre è stato postulato che Iullo Antonio, nato intorno al 43-42 a.C., iniziasse la *Diomedea* nella seconda metà degli anni Venti e, ispirandosi appunto all'opera virgiliana in corso di stesura, intendesse proporla come un'anti-*Eneide*: Zecchini, *Il Carmen* cit., pp. 68-69.

<sup>363</sup> Si può anche ritenere che, grazie alla pratica delle letture pubbliche, lo svolgimento dei fatti narrati da entrambi i poemi fosse conosciuto man mano che questi venivano composti.

riuscisse a rivederne l'ultima versione, la mancata omologazione dei due passaggi risulterebbe ancora più comprensibile.

Va comunque rilevato che, nella *Diomedea*, la polemica politica intorno alla questione del simulacro di Athena si dovette sviluppare in maniera molto sottile, filtrata dai moduli espressivi di una schermaglia colta tra letterati, in modo da non dare adito, almeno ufficialmente, al biasimo del *princeps* o a fornire subito a quest'ultimo l'occasione per una dura repressione nei confronti di Iullo Antonio, il quale nel 10 a.C. poté infatti raggiungere il consolato<sup>364</sup>. Tuttavia, la delicatezza e la pericolosità della posizione del figlio dell'ex-triumviro si sarebbe rivelata con evidenza qualche anno più tardi, portando il giovane, come precedentemente ricordato, ad una morte prematura (del resto, è parimenti difficile ritenere casuale la circostanza che la *Diomedea* non sia giunta a noi nemmeno in minima parte).

Per rimanere nell'ambito della poesia - e osservando che né Orazio né Propertio accennano nelle loro composizioni alla questione relativa al Palladio<sup>365</sup> -, sembra importante analizzare un breve passaggio dei *Fasti* ovidiani, sicuramente posteriori alla *Diomedea* dato che vennero composti tra il 3 e l'8 d.C. Nel sesto libro, Ovidio afferma che il simulacro di Athena è un oggetto appartenente ai Romani, a prescindere da chi effettivamente lo abbia portato in Italia: Diomede, Odisseo oppure Enea<sup>366</sup>. Ora, non apparirebbe condivisibile l'interpretazione di chi ritiene che in questi versi Ovidio "si tenga al di sopra delle parti, riferisca i vari pareri ma non prenda posizione, né per gli eroi greci né per il troiano"<sup>367</sup>. Com'è noto, il poeta di Sulmona non era un autore integrato nell'*entourage* politico-letterario di Mecenate, né era persona gradita al *princeps*, sia per l'ironia spesso corrosiva sottesa a tanti suoi versi solo formalmente celebranti gli ideali propagandati dal regime, sia per le sue frequentazioni politiche di

---

<sup>364</sup> *CIL* 12.1, p. 163. Invece, quanto alla notizia riportata da Plutarco (*Ant.* 87, 2) secondo cui l'importanza del ruolo riservato a Iullo a corte era inferiore solo a quello che ricoprivano Agrippa, Tiberio e Druso, tale considerazione sembra circoscrivibile cronologicamente ad un periodo precedente al 17 a.C. (quindi forse prima che la *Diomedea* venisse divulgata), anno nel quale Augusto adottò Gaio e Lucio Cesari.

<sup>365</sup> Trattandosi in entrambi i casi di autori allineati con il regime augusteo, anche se la loro adesione avvenne in tempi e con modalità differenti, ciò potrebbe essere un sintomo del fatto che la tematica relativa al Palladio era diventata problematica.

<sup>366</sup> *Ov. fast.* 6, 433-36: *Seu genus Adrasti, seu furtis aptus Ulixes / seu pius Aeneas, eripuisse ferunt, / auctor in incerto, res est Romana: tuetur / Vesta, quod assiduo lumine cencta videt.* "Si tramanda che l'abbia rapita il genero di Adrasto, o Ulisse abile negli inganni, o il pio Enea: l'autore è incerto, ma (il Palladio) è dei Romani, lo guarda Vesta, poiché con la luce perenne del suo fuoco vede tutto".

<sup>367</sup> Coppola, *Diomede* cit., p. 133, secondo cui in questo passo dei *Fasti* Ovidio "non abbraccia la parte filotroiana, ossia filoaugustea, ma non appoggia neppure la parte opposta".

fronda<sup>368</sup>. Dati questi presupposti, non stupisce che Augusto nell'8 d.C. allontanasse volentieri Ovidio da Roma, condannandolo all'esilio e negandogli poi ripetutamente quella clemenza che veniva peraltro celebrata come uno dei caposaldi del principato<sup>369</sup>. Con tali premesse, riguardanti la posizione ideologica del poeta nonché la problematicità delle vicende del Palladio, nel succitato passaggio dei *Fasti* si potrebbe riscontrare una volta di più quella vena di sottile malizia che spesso affiora nell'opera ovidiana e che finisce per mettere in discussione il significato apparente delle parole del poeta. Infatti, già ammettendo la possibilità che il simulacro fosse stato portato lontano da Troia per mano di Diomede o di Ulisse, tenendo oltretutto solo come terza la possibilità di un ruolo attivo di Enea, si contestava implicitamente la posizione dei sostenitori, filoaugustei, del salvataggio della statuetta di Athena e del suo successivo trasporto da parte dell'avo dei Giulii fin dalla notte della caduta della città.

Alla luce di tutte queste considerazioni, forse allora non è un caso che in un'emissione monetale di bronzo siciliana di età augustea, che è stata datata ponendo l'anno 20 a.C. come *terminus ante quem*, si riprenda sostanzialmente la medesima immagine che aveva già adoperato Cesare dopo Farsalo, ossia Enea con il padre sulle spalle e il Palladio in mano<sup>370</sup>, benché fosse di certo conosciuta la successiva e diversa iconografia eneadica con Anchise e i Penati che, peraltro, lo stesso Ottaviano aveva adottato nel 43-42 a.C.<sup>371</sup> In ogni caso, la problematicità relativa all'identità dell'eroe che aveva recato con sé il simulacro della dea e gli sforzi della pubblicistica augustea per conferire tale onore a Enea non sembrano essere riusciti a soppiantare versioni alternative della leggenda se, in età neroniana, Silio Italico tornò di fatto alla tradizione

---

<sup>368</sup> La critica ormai ritiene estremamente probabile il coinvolgimento di Ovidio nel circolo politicamente filoantoniano che si raccoglieva intorno alle due Giulie, elemento che dovette giocare un ruolo importante nella condanna alla relegazione a Tomi del poeta: A. Luisi, *Il perdono negato. Ovidio e la corrente filoantoniana*, Bari 2001, pp. 135-136. Vedi anche A. Luisi - N. Berrino, *Culpa silenda: le elegie dell'error ovidiano*, Bari 2002, con bibliografia precedente. Tra i molti studi moderni che approfondiscono l'atteggiamento di Ovidio nei confronti di Augusto e della sua politica, da citare sicuramente A. Barchiesi, *Il poeta e il principe*, Bari 1994. Indaga sul modo in cui l'umorismo trova espressione nell'opera ovidiana J.-M. Frécaut, "*L'esprit et l'humour*" *chez Ovide*, Grenoble 1972.

<sup>369</sup> Delle cause dell'allontanamento di Ovidio, mai perfettamente chiarite, si è occupato R. Verdière, *Le secret du voltigeur d'amour ou le mystère de la relégation d'Ovide*, Bruxelles 1992, riprendendo una tematica già precedentemente trattata: *Id.*, *La relégation d'Ovide. Rétroactes et prospectives*, in «REL» 51, 1973, pp. 9-12; *Id.*, *Nouvelles prospectives sur la relégation d'Ovide*, in AA.VV., *Ovidianum*, Bucarest 1976, pp. 591-601 e *Id.*, *Que fut l'error d'Ovide*, in «Helmantica» 28, 1977. Per ulteriore bibliografia in proposito, vedi F. Rohr nella recensione a Verdière, *Le secret* cit., in «Paideia» 49, 1994, p. 235, n. 1.

<sup>370</sup> Al dritto compare il ritratto di Augusto: Burnett, *Roman* cit., p. 174, n. 652.

<sup>371</sup> Moneta coniata da L. Livineio Regolo: vedi *supra*, n. 297.

nota già a Varrone, secondo cui il Palladio venne sottratto dalla rocca di Troia da Diomede e solo in seguito consegnato ad Enea in terra laziale<sup>372</sup>.

Appare anche opportuno sottolineare che la volontà di Cesare e di Ottaviano di porre in evidenza il ruolo fondamentale dell'eroe troiano nelle vicissitudini del Palladio non era dettata solamente da motivazioni di prestigio e di gloria di cui veniva ammantata l'azione di Enea. Esisteva un vincolo inscindibile tra il tema del Palladio, simbolo di invincibilità per Roma, la figura di Enea fondatore della città e le origini iliache della *gens Iulia*. Se il figlio di Venere, antenato della famiglia del *princeps*, portando il simulacro di Athena in terra laziale aveva contestualmente dato vita alla nuova città degli esuli troiani in Occidente<sup>373</sup>, il Palladio si configurava allora come un elemento che richiamava simbolicamente tale (ri)edificazione, connettendola quindi una volta di più agli eredi della stirpe di Enea, Cesare prima ed Ottaviano poi.

Ciò è importante da ricordare a cagione della rilevanza che la tematica della fondazione di Roma ebbe nell'ideologia politica augustea che, peraltro, dovette sempre confrontarsi prudentemente con l'argomento. Se, infatti, la vicenda di Enea non era esente da qualche aspetto problematico, l'altro personaggio leggendario legato alla nascita dell'Urbe, Romolo, discendente dell'eroe troiano, era ancora più difficile da gestire. Sappiamo che Ottaviano avrebbe desiderato molto fregiarsi del soprannome di Romolo e se, alla fine, preferì un appellativo differente, fu soltanto per ragioni di cautela politica: non solo quest'ultimo era stato in passato utilizzato da protagonisti della scena politica romana come Silla<sup>374</sup> e Cesare<sup>375</sup>, esercitanti un potere autocratico al quale Ottaviano non voleva essere accostato, ma rievocava altresì la tematica tabù del fratricidio<sup>376</sup> e il concetto di monarchia (la cui pericolosità era stata resa più che evidente dalla morte di Cesare), automaticamente associato al primo re di Roma<sup>377</sup>.

---

<sup>372</sup> Sil. 13, 47-81.

<sup>373</sup> Cfr. M. Pani, Troia resurgens: mito troiano e ideologia del principato, in «AFLB» 18, 1974, pp. 65-85.

<sup>374</sup> Del parallelo Romolo-Silla si è occupato, ad esempio, E. Gabba, *La costituzione di Romolo*, in «Athenaeum» 38, 1960, pp. 220-225 e R. Reggiani, *Silla «peior atque intestabilior» e «scaevus Romulus»*, in «Athenaeum» 82, 1994, pp. 212-221.

<sup>375</sup> Per ulteriori precisazioni sul rapporto Romolo-Cesare vedi W. Burkert, *Caesar und Romulus Quirinus*, in «Historia» 11, 1962, pp. 356-376; Weinstock, *Divus cit.*, p. 175 sgg.; D. Pietrusinski, *L'apothéose d'Auguste par rapport a Romulus-Quirinus dans la poésie de Virgile et d'Horace*, in «Eos» 63, 1975, pp. 278-9 e A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, Bari 2002, pp. 119-121.

<sup>376</sup> Su questo argomento vedi A. Barcaro, *La morte di Remo in età augustea*, in «RCCM» 2007, 1, pp. 29-48.

<sup>377</sup> Dio 53, 16, 7-8: *ὁΚαῖσαρ ἐπεκουεῖ νεν ἰψcurw' ἰRwμulo- ojonasqhhai, aifqoneno- d ofi upopteuetai ek toutou th' basileia- epiquneih, ouket autou'ajtepoihsato, ajla:Augousto-w' kai; pleiou ti h/kata; ajqrwpou- wh epekIhqh.* "Cesare desiderava ardentemente ricevere

Così il *princeps*, che voleva fortemente presentarsi agli occhi dell'opinione pubblica come il secondo fondatore di Roma all'insegna della pace, della concordia e della legalità dopo i tanti bagni di sangue delle guerre civili, optò per una sorta di identificazione indiretta. Pertanto non stupisce che, quando fu eletto console per la prima volta nel 43 a.C., egli asserì di aver avvistato dodici avvoltoi in cielo<sup>378</sup>, dato che secondo la tradizione Romolo ne aveva scorti altrettanti quando si era recato sul Palatino a prendere gli auspici per la fondazione della città<sup>379</sup>. Inoltre non sembra casuale che Augusto rifiutò di superare il limite numerico dei tre trionfi celebrati nel 29 a.C.<sup>380</sup> benché, come si sofferma a precisare nelle *Res Gestae*, il Senato gliene avesse decretati di più<sup>381</sup>. In questo modo, oltre a dissociarsi formalmente da quei comandanti romani, peraltro tutti dittatori, che avevano trionfato un numero maggiore di volte<sup>382</sup>, egli confermava il suo desiderio di richiamarsi all'esempio del fondatore che, secondo i *Fasti triumphales*, era titolare dei primi tre trionfi celebrati in città<sup>383</sup>. Come se non bastasse, Augusto stabilì la sua dimora sul Palatino, dove la tradizione testimonia avesse abitato Romolo<sup>384</sup>: il valore simbolico che ricercava il *princeps* è evidente, tanto più se consideriamo che "i due alberi di alloro che proteggevano l'entrata della sua casa si riferiscono ad una tradizione che risale ai tempi del regno"<sup>385</sup>

---

l'appellativo di Romolo, ma quando si rese conto che questo era un motivo per attirarsi il sospetto di aspirare al regno, desistette da tale proposito ed assunse il titolo di Augusto come significativo di una condizione superiore a quella umana".

<sup>378</sup> Svet. *Aug.* 95; cfr. anche App. *bell. civ.* 3, 94, 388.

<sup>379</sup> Per citare solo qualche esempio: Liv. 1, 7, 1; Ov. *fast.* 4, 817 e Plut. *Rom.* 9, 5.

<sup>380</sup> Nel primo giorno fu celebrato il trionfo sui Pannoni, Dalmati, Iapidi, Celti e Galli, nel secondo si festeggiò la vittoria navale di Azio e nel terzo la conquista dell'Egitto: Dio 51, 21, 7. Si occupa diffusamente dell'argomento F. V. Hickson, *Augustus Triumphator: Manipulation of the Triumphal Theme in the Political Program of Augustus*, in «Latomus», 50, 1991, pp. 124-138.

<sup>381</sup> *R. Gest. div. Aug.* 4, 1.

<sup>382</sup> Si pensi a M. Furio Camillo, a M. Valerio Corvo e a C. Giulio Cesare: per le referenze bibliografiche riguardo ai trionfi di questi generali vedi Hickson, *Augustus cit.*, p. 137, n. 64.

<sup>383</sup> I trionfi di Romolo sono relativi alla presa di Veio (Dionys 2, 55, 5; Plut. *Rom.* 25, 5-6) e alle vittorie contro Ceninesi e Antemnati (Dionys. 2, 34, 2). Per la ricostruzione della testimonianza dei *Fasti triumphales* vedi A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, 13, 1, Roma 1947, p. 534.

<sup>384</sup> Dionys 1, 79, 11. Cfr. Dio 48, 43, 4. Per ulteriori informazioni sulla presunta abitazione del fondatore vedi F. Coarelli, s. v. *Casa Romuli*, in «LTUR» (A-C) cit., pp. 241-242. Da segnalare anche il dibattito sui ritrovamenti archeologici compiuti dall'*équipe* diretta da Carandini sul Palatino: se il muro scoperto qualche anno fa alle falde del colle era stato messo in relazione dallo stesso Carandini con la fondazione romulea, provocando subito reazioni di vario segno da parte degli studiosi (la bibliografia a questo proposito è fornita da Fraschetti, *Romolo cit.*, pp. 67-68, peraltro appartenente al novero di coloro che sono convinti che tale scoperta sia stata sopravvalutata ed il suo significato storico travisato), ora si discute sui presunti resti del sacello/*aedes* di Romolo, con la fossa della Roma Quadrata, rinvenuti nell'area del Cermalo e trattati nel lavoro di A. Carandini, *Remo e Romolo*, Torino 2006.

<sup>385</sup> Pietrusinski, *L'apothéose cit.*, pp. 280-281.

e che l'alloro, pianta sempreverde, attiene al simbolismo dell'immortalità e della gloria. A tutto ciò si aggiunga che Augusto, dopo aver significativamente provveduto intorno al 31-29 a.C. alla ricostruzione del tempio di Giove Feretrio sul Campidoglio dove, secondo la tradizione, Romolo aveva deposto le prime spoglie opime<sup>386</sup>, nel 20 a.C., con sottinteso parallelismo, ordinò che il tempio di Marte Ultore, che doveva ricevere le insegne legionarie a lui restituite dai Parti, fosse costruito sul modello di quello di Giove Feretrio<sup>387</sup>. Non sorprende dunque che Virgilio, perfettamente in linea con questa atmosfera di richiami mitici, nelle *Georgiche* indichi il giovane Cesare con l'appellativo di *victor Quirinus* per il felice esito delle campagne militari condotte nel 29 a.C.<sup>388</sup>, indicando così la strada, sempre all'ombra del personaggio di Romolo<sup>389</sup>, per la futura divinizzazione del *princeps*. In un contesto di tal genere, allora, non è insolito che Romolo comparisse insieme ad Enea nel Foro di Augusto per contribuire a rappresentare il nuovo mito di Stato: le due figure leggendarie, entrambi a diverso titolo fondatori dell'Urbe, antenati della *gens Iulia* e capostipiti del popolo romano, esemplificavano nel contempo anche i valori di *virtus* e *pietas* tanto esaltati dal regime<sup>390</sup>.

Ritornando alle contestazioni che la propaganda anti-augustea poteva sollevare intorno ad Enea, deve essere ricordato che sull'eroe gravava altresì il sospetto di tradimento, originato dal presupposto che, se egli era riuscito ad uscire illeso da Troia con i suoi cari e i *sacra* della città, ciò gli era stato possibile in seguito alla stipula di un accordo con i nemici. A prescindere dal fatto che questa accusa era forse già stata

---

<sup>386</sup> Narra diffusamente l'avvenimento Liv. 1, 10. Si occupa dell'argomento della prima consacrazione delle spoglie opime H. I. Flower, *The Tradition of the Spolia Opima: M. Claudius Marcellus and Augustus*, in «CIAnt» 19, 2000, pp. 41-44.

<sup>387</sup> Dio 54, 8, 3. Si ricordi che il tempio venne dedicato nel 2 a.C., ossia nello stesso anno in cui ad Augusto fu conferito anche il titolo onorifico di *pater patriae*: per l'ideologia romulea legata a tale denominazione vedi S. Hinds, *Arma in Ovid's Fasti - part 2: Genre, Romulean Rome and Augustan Ideology*, in «Arethusa» 25, 1992, p. 128, n. 20.

<sup>388</sup> Verg. *georg.* 3, 26-27. Sull'appellativo di Quirino riferito sia a Romolo che ad Augusto vedi D. Porte, *Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes*, in «ANRW» II 17.1 cit., p. 337 ss. ed E. Montanari, s.v. *Quirino*, in «EV» 4, Firenze 1988, pp. 380-382.

<sup>389</sup> Da segnalare l'interpretazione di A. Johner, *Rome, la violence et le sacré: les doubles fondateurs*, «Euphrosyne» 19, 1991, p. 301, secondo la quale Ottaviano, come Romolo, regna perché ha escluso dal potere Antonio che, come Remo, finisce per simboleggiare la forza del disordine, preferendo la barbarie dell'Oriente all'Occidente civilizzato.

<sup>390</sup> Romolo, in una delle esedre del Foro, appare infatti nelle vesti vittoriose del condottiero trionfante, recante le spoglie opime. Sull'iconografia di Enea nel medesimo contesto architettonico vedi *supra*, n. 326. Per approfondire le tematiche relative al Foro vedi P. Zanker, *Il Foro di Augusto*, Roma 1984.



sostenuta tra II e I secolo a.C. contro la *gens Iulia*<sup>391</sup>, l'indizio più fondato dell'attualità della recriminazione in età augustea si evince da un verso del *carmen saeculare* di Orazio, il quale si preoccupa di affermare che Enea aveva abbandonato la patria *sine fraude*<sup>392</sup>. Ora, il componimento fu commissionato al poeta dallo stesso Augusto per essere solennemente recitato nel momento culmine delle celebrazioni ufficiali dei *ludi saeculares* del 17 a.C.<sup>393</sup> e si configurava come un'opera intimamente legata alle istanze simbolico-religiose del regime. Il medesimo Augusto viene definito "illustre sangue di Venere e di Anchise" da Orazio<sup>394</sup>, il quale conferisce così, da un lato, il massimo rilievo all'insigne genealogia mitologica del *princeps* e della sua casata e, dall'altro, ne allaccia strettamente la figura con quella di Enea tramite il richiamo ai genitori dell'eroe<sup>395</sup>.

In un ambito poetico così eminente, pertanto, la specificazione di Orazio circa l'assenza di inganni da parte di Enea appare dissonante ma, evidentemente, necessaria. Infatti, se il poeta decise di introdurre nel suo componimento un elemento disturbante come sicuramente era l'accento al tradimento dell'avo del *princeps*, sia pure nell'ottica di negarlo, ciò significa che si riteneva indispensabile, ancorché spiacevole, confutare con fermezza e una volta per tutte un'accusa che evidentemente in quel periodo trovava ancora dei sostenitori. L'*excusatio non petita* di Orazio nascerebbe, quindi, dalla forte esigenza di controbilanciare un'*accusatio manifesta* che doveva essere di un certo spessore e peso politico, perché altrimenti mai le si sarebbe concesso di intaccare l'atmosfera di assoluta sacralità del componimento, e che si può ragionevolmente ammettere fosse divulgata nei mai del tutto sopiti circoli di fronda al regime. In questo senso, converrebbe rivedere almeno in parte una teoria sostenuta in passato secondo cui il breve accenno oraziano del *carmen saeculare* era funzionale a negare una tematica, quella appunto di Enea traditore, che era stata attuale durante la

---

<sup>391</sup> Secondo la testimonianza dello Pseudo Aurelio Vittore (*orig.* 9, 2), Lutazio (presumibilmente Catulo) tramanda che non solo Antenore, ma anche Enea tradì la sua patria. Ora, se consideriamo i forti contrasti sorti tra Lutazio Catulo e Gaio Mario durante e dopo la battaglia dei Campi Raudî (*Plut. Mar.* 25, 7-8 e 27, 10) e il fatto che Mario aveva sposato Giulia, zia del futuro dittatore e appartenente a una *gens* che si riteneva discendente da Enea, la possibilità che l'accusa di tradimento dell'eroe venisse sostenuta per motivazioni politiche e rancori personali appare fondata (cfr. Gabba, *Sulla valorizzazione* cit., pp. 93-94).

<sup>392</sup> Hor. *carm. saec.* 41-43: (...) *cui per ardentem sine fraude Troiam / castus Aeneas patriae superstes / liberum munivit iter* (...). "(...) a cui, attraverso Troia incendiata senza inganno, il casto Enea, superstite, le dischiuse un libero varco (...)"

<sup>393</sup> Su questa importante cerimonia vedi *supra*, il capitolo dedicato ad Ottaviano-Apollo.

<sup>394</sup> Hor. *carm. saec.* 50: *clarus Anchisae Venerisque sanguis*.

<sup>395</sup> Peraltro già in un precedente componimento, scritto in lode di Augusto, Orazio aveva affermato (*carm.* 4, 15, 31-32): *Troiamque et Anchisen et almae / progeniem Veneris canemus*.

guerra civile tra Ottaviano ed Antonio<sup>396</sup>. A sostegno di tale congettura, è stato postulato che l'accusa ad Enea di aver patteggiato con il nemico avrebbe costituito un adeguato contraltare mitologico all'infamante parallelo tra Antonio e Paride che la propaganda ottaviana divulgava negli anni precedenti ad Azio<sup>397</sup>. Si valuti però innanzitutto la cronologia degli avvenimenti. La guerra contro Antonio era terminata nel 31 a.C. e il *carmen saeculare* fu composto nel 17 a.C.: quattordici anni di distanza appaiono francamente troppi perché avesse senso rivangare vecchie polemiche intercorse con un nemico sconfitto e deceduto da tempo. Inoltre, come si è detto, il componimento oraziano scritto per i solenni ludi secolari sarebbe stata in assoluto la sede meno appropriata per sanzionare la fine di antiche dicerie sul presunto comportamento proditorio di Enea, tanto più se relative ad un periodo di guerre civili che, se erano tutt'altro che opportune da ricordare in normali circostanze, in occasione di una celebrazione così rilevante dovevano essere assolutamente tabù. Un diverso aspetto assume invece la questione se si ipotizza che le maldicenze sulla condotta di Enea, ben lungi dall'appartenere al passato, fossero attuali e circolanti - e moleste per la propaganda augustea - al tempo della composizione del *carmen*. Ebbene, come si è detto, si conosce almeno il titolo di un'opera su cui grava il sospetto di opposizione ideologica al regime, che era ben nota e divulgata proprio intorno al 17 a.C. e che già, oltretutto, metteva molto probabilmente in discussione la stessa figura di Enea in attinenza alla vicenda del Palladio: da qui a supporre che la *Diomedea* potesse parimenti gettare ombre di altro genere sull'eroe troiano, il passo appare breve. In quest'ottica, non ha molta importanza se la versione del tradimento di Enea era stata utilizzata o meno anche dalla propaganda antoniana ai tempi della guerra civile: Iullo, dopotutto, era il figlio dell'ex-triumviro e nella *factio* filoantoniana che si coagulava intorno a lui potevano comprensibilmente trovare un rinnovato vigore, a fianco di nuovi spunti simbolici di cui avvalersi in chiave politica contro il *princeps*, motivi già sfruttati dalla pubblicistica paterna in funzione anti-ottaviana.

Si può dunque constatare, in conclusione, come l'eroe troiano sia stato costantemente usato come strumento di una comunicazione simbolica che di volta in volta, a seconda delle complesse e difficili contingenze politiche, poteva arricchirsi di

---

<sup>396</sup> Secondo Braccisi, *Grecità* cit., p. 152, se ipotizzassimo che “la leggenda della *proditio Troiae* fosse stata riattualizzata da Antonio contro Ottaviano nell'età torbida delle guerre civili, allora sì che nel *carmen saeculare* avrebbe avuto senso porre una definitiva pietra tombale sulla diceria infamante, perché essa aveva sfiorato il *princeps*, trovando alimento dei veleni della lotta fratricida. (...) voltandosi pagina con la storia del passato, si imponeva una sua esplicita condanna (...)”.

<sup>397</sup> Braccisi, *Grecità* cit., pp. 152-158. Per l'identificazione Antonio-Paride vedi *infra*, il capitolo dedicato a tale assimilazione.

significati nuovi e farsi portatrice di istanze diverse lungo tutto l'arco del periodo in esame, a partire dall'ingresso del giovane Cesare sulla scena politica fino al suo corteo funebre nel 14 d.C., dove l'*imago* dell'eroe compariva ovviamente tra quelle degli antenati di Augusto<sup>398</sup>. La centralità delle valenze espresse da Enea è resa evidente dalla cura con la quale il *princeps* ne celebrò le gesta, portate alla costante attenzione di tutti sia *per imagines* - inizialmente numismatiche, poi statuarie - sia *per verba*: si pensi agli accenni pubblici di Ottaviano al fatto di appartenere alla stirpe di Enea (che ci sono tramandati fin dal suo arrivo a Roma nel 44 a.C.), così come alla composizione dell'*Eneide* e ai molteplici riferimenti all'eroe nella produzione dei poeti augustei.

Enea, referente mitologico cui affidarsi per entrare legittimamente nell'agone politico, bandiera ideologica in nome della quale giustificare l'ascesa al potere e combattere nuove guerre civili, ideale contrappunto delle virtù religiose e civiche del giovane Cesare, vettore simbolico all'ombra del quale instaurare una dinastia, venne legato da Ottaviano così strettamente al proprio destino che, quando il Senato gli dedicò il celebre scudo d'oro a pubblica testimonianza delle quattro virtù più rappresentative del *princeps*, la *pietas* non poteva che essere fra queste<sup>399</sup>. La relazione fortemente paradigmatica tra il personaggio di Enea e la figura di Ottaviano, ormai Augusto, non avrebbe potuto compiersi in modo più solenne.

---

<sup>398</sup> Dio 56, 42, 3. Da notare come la maschera di Enea fosse presente anche durante i funerali di Druso, fratello di Tiberio, nel 9 a.C. (Tac. *ann.* 4, 9, 2). Benché egli non fosse stato adottato da Augusto e quindi, tecnicamente, non facesse parte della *gens Iulia*, tuttavia il giovane era comunque, *de facto*, un componente della famiglia del *princeps* visto che, oltre ad essere figlio della moglie Livia, aveva anche sposato la nipote di Augusto, Antonia minore, figlia della sorella Ottavia.

<sup>399</sup> R. *Gest. div. Aug.* 34, 2: *Quo pro merito meo senatu[s consulto Augustus appe]llatus sum (...) [et clupeus aureu]s in [c]uria Iulia positus, quem mihi senatum [populumque Romanu]m dare virtutis clem[entiaequ]e iustitia[e et pietatis causa testatum] est pe[r e]ius clupei [inscription]em.* "In ricompensa di ciò, per decreto del Senato mi fu conferito il titolo di Augusto (...) e fu posto nella curia Giulia uno scudo d'oro con un'iscrizione attestante che esso mi veniva offerto dal Senato e dal popolo romano per il mio valore, clemenza, giustizia e pietà". Grazie al riferimento all'appellativo di Augusto, databile al 27 a.C., in genere si ritiene che lo scudo d'oro sia stato dedicato nello stesso anno. Per approfondire questo argomento vedi E. S. Ramage, *The Nature and Purpose of Augustus' Res Gestae*, Stuttgart 1987, pp. 74-100.

#### 4. Antonio, Dioniso ed Eracle: tra Occidente ed Oriente

Vi sono almeno tre ordini di ragioni che non rendono semplice il compito di valutare con precisione la portata ideologica delle identificazioni mitologico-religiose promosse da Marco Antonio durante l'arco della sua carriera politica. Il primo è logicamente rappresentato dalla tendenziosità di quasi tutte le testimonianze letterarie che trattano dell'argomento, dato che esse riflettono perlopiù la voce della propaganda augustea: ciò comporta, da un lato, la banalizzazione e il consapevole travisamento del messaggio simbolico che Antonio intendeva veicolare, dall'altro la caricatura ironica o spregiativa di alcuni tratti specifici dei referenti mitici ai quali egli si richiamava. In secondo luogo, è un problema di difficile soluzione stabilire esattamente a quale altezza cronologica il futuro triumviro iniziò ad accostarsi alle figure di Dioniso ed Eracle, a causa dell'ambiguità e della sinteticità delle fonti a questo riguardo: tale limitazione, chiaramente, si ripercuote in ultima analisi sulla comprensione dello sviluppo della comunicazione politica che Antonio demandava alle sue identificazioni mitologiche. Infine, non risulta facilmente definibile l'entità dell'influenza che sulle assimilazioni antoniane poterono esercitare - almeno inizialmente - gli esempi di alcuni generali romani, di una o due generazioni precedenti a quella del triumviro, che si riferirono (sia pure con minore perseveranza e convinzione) alle medesime divinità. Infatti se, relativamente a Pompeo Magno e a Cesare, appare quasi certa la volontà di riallacciarsi ad entrambi i personaggi di Dioniso ed Eracle<sup>400</sup>, quest'ultimo può essere

---

<sup>400</sup> Per Pompeo: Plin. *nat.* 7, 27, 95 e 8, 2, 4; Petr. *Sat.* 124, 270 e App. *bell. civ.* 2, 76, 319. Cfr. Plut. *Pomp.* 1. Sul tempio di Ercole Pompeiano vedi B. A. Marshall, *Pompeius' Temple of Hercules*, in «Antichthon» 8, 1974, pp. 80-84 e F. Coarelli, s.v. *Hercules Pompeianus, aedes*, in «LTUR» (H-O) cit., pp. 20-21. Per quanto riguarda Cesare, alcune fonti riportano che il giorno della battaglia di Farsalo, nel tempio di Dioniso a Pergamo, si udì un gran fragore di cembali e tamburi che poi si diffuse in città, pronosticando la vittoria cesariana: Dio 41, 61, 3; Caes. *civ.* 3, 105, 5 e Val. Max. 1, 6, 12. Sull'argomento vedi, in particolare, Bruhl, *Liber* cit., pp. 124-126 e R. Turcan, *César et Dionysos*, in AA.VV., *Hommage a la mémoire de Jérôme Carcopino*, Paris 1977, pp. 317-325. Come nota C. Gasparri, s.v. *Dionysos/Bacchus*, in «LIMC» 3, 1 cit., p. 561, anche la presenza di elefanti aggiogati al carro nei trionfi di Pompeo e di Cesare si potrebbe configurare come un richiamo alla figura di Dioniso conquistatore. Secondo G. Zecchini, *I confini occidentali dell'impero romano: la Britannia da Cesare a Claudio*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico*, Milano 1988, p. 256, la superiorità delle imprese di Cesare rispetto a quelle di Dioniso e di Eracle (affermazione che si può ritrovare in Diod. 5, 21, 2) fungeva da presupposto per la sua divinizzazione. Del parallelo tra Cesare ed Ercole, invece, si occupa in particolare L. Braccisi, *L'Alessandro occidentale*, Roma 2006, pp. 97-100; cfr. l'osservazione di Crawford (*Roman* cit., 1, p. 511) secondo cui "Hercules is perhaps a caesarian type".

annoverato altresì tra i numi protettori di Silla<sup>401</sup>, così come a Mario apparentemente non dispiaceva il paragone con Dioniso<sup>402</sup>. Di conseguenza, pur rilevando come tali connessioni non fossero presumibilmente sfociate in identificazioni *tout court*, ma fossero rimaste su un piano di tipo più paradigmatico, tuttavia è lecito ritenere che esse diedero luogo ad un sostrato di suggestioni simboliche che Antonio doveva aver presente quando iniziò a costruire la sua propaganda mitologica.

Contemporaneamente, però, è necessario ricordare che la rivendicazione di un legame con Eracle e Dioniso da parte di vari *duces* romani risaliva a sua volta alla figura di Alessandro Magno<sup>403</sup> e che l'*imitatio Alexandri* avrà un peso consistente - come si vedrà - altresì nell'ambito dell'ideologia simbolica e identificativa di Antonio in Oriente. A questo proposito, sembra opportuno compiere qualche precisazione preliminare. Se esula dagli scopi di questa ricerca indagare sulla precisa determinazione cronologica nella quale avvenne l'accostamento tra Eracle, Dioniso ed il re macedone, interessa tuttavia notare che, da un lato, in età romana tale rapporto era comunque ben consolidato nell'immaginario collettivo e che, dall'altro, la dinastia lagide avrebbe giocato un ruolo fondamentale in almeno uno dei due aspetti di questo processo identificativo. Diversi studiosi, infatti, riconoscono proprio in un'iniziativa dei primi Tolomei l'origine dell'assimilazione tra Alessandro e Dioniso (il punto di contatto sarebbe costituito dalla vittoriosa spedizione indiana che anche il dio effettuò nel mito)<sup>404</sup> e osservano che i Lagidi reclamarono Dioniso - insieme ad Eracle - come loro antenato mitico appunto per creare una corrispondenza ideale con il grande condottiero macedone, al fine di conferire legittimità al loro potere<sup>405</sup>. Ciò appare

---

<sup>401</sup> Così A. Keaveney, *Sulla, the Last Republican*, London 1982, p. 191. Vedi anche D. Palombi, s.v. *Hercules Sullanus*, in «LTUR» (H-O) cit., pp. 21-22. Fonte antica è Plut. *Sull.* 35, 1.

<sup>402</sup> Dopo la sconfitta dei Cimbri, Mario bevve in un *kantharos* perché la sua vittoria assomigliasse a quella che aveva riportato Dioniso in Asia: Val. Max. 3, 6, 6 e Plin. *nat.* 33, 53, 150.

<sup>403</sup> Sulla tematica dell'*imitatio Alexandri* in età repubblicana vedi L. Braccesi, *Alessandro e la Germania*, Roma 1991, p. 11 sgg. (in riferimento a Cesare) e Cresci Marrone, *Ecumene* cit., p. 15 sgg., cui si aggiunga G. Pugliese Carratelli, *La «imitatio Alexandri» nel mondo romano*, in AA.VV., *Roma e l'Egitto nell'antichità classica*, Roma 1992, pp. 299-304; D. J. Martin, *Did Pompey engage in «imitatio Alexandri»?*, in «Studies in Latin Literature and Roman History» 9, 1998, pp. 23-51; B. Tisé, *Imperialismo romano e imitatio Alexandri*, Galatina 2002 (con storia degli studi a pp. 13-19) e l'ampia bibliografia citata da L. Amela Valverde, *Cneo Pompeyo Magno: el defensor de la República romana*, Madrid 2003, p. 10, n. 5.

<sup>404</sup> Cfr. Athen. 5, 200d e Ov. *met.* 15, 413.

<sup>405</sup> F. Dunand, *Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III s. av. J.-C.)*, in AA.VV., *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome 1986, pp. 90-91. Cfr. Cerfaux-Tondriau, *Le culte* cit., pp. 148-161; P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, 2, Nancy 1981, pp. 79-83; M. Grant, *La civiltà ellenistica - da Alessandro a Cleopatra*, Milano 1988, pp. 98-101 e L. Prandi, *Fortuna e realtà dell'opera di Clitarco*, Stuttgart 1996, p. 164.

importante da sottolineare in considerazione del fatto che Cleopatra apparteneva alla medesima stirpe lagide, essendo figlia di Tolomeo Aulete, e questa circostanza giocò senz'altro un ruolo non indifferente - a livello di comunicazione politica - nel rapporto simbolico che Antonio intrattenne con il dio in terra egiziana.

In un contesto così complesso, stratificato e di non agevole lettura, quindi, è necessario procedere per gradi, cercando innanzitutto di disporre cronologicamente le fonti giunte fino a noi nel tentativo di comporre un quadro il più possibile completo della situazione.

#### 4.1 Antonio - Dioniso

Contrariamente a quanto affermava negli anni passati parte della critica, che collocava l'inizio del rapporto tra Antonio e Dioniso in un momento successivo alla battaglia di Filippi<sup>406</sup>, oggi sembra vi siano pochi dubbi nel far risalire tale associazione simbolica già all'età cesariana.

Plinio racconta che nel 48 a.C., dopo la disfatta pompeiana di Farsalo, Antonio aggiunse - per la prima volta a Roma - alcuni leoni ad un carro, sul quale si fece poi trasportare insieme alla mima Citeride<sup>407</sup>. Questo particolare trova un'eco più ampia in un passo di Plutarco, che menziona l'utilizzo di diversi cocchi trainati da leoni durante i viaggi che compiva il futuro triumviro nei municipi italici: accompagnato da un seguito di prostitute e suonatrici di sambuca, egli si ritemprava dalla fatica degli spostamenti con pranzi sontuosi che si faceva imbandire presso boschi e fiumi e con frequenti libagioni in coppe d'oro, che venivano portate "come nelle processioni"<sup>408</sup>. Uno scenario di questo tipo, del resto, apparirebbe come lo sviluppo di un contesto della medesima temperie che due brevissimi accenni presenti nelle lettere di Cicerone ad Attico, databili al maggio del 49 a.C., lasciano forse intravedere. Nel primo passaggio, Antonio, trasportato in lettiga insieme a Citeride, è descritto mentre sfilava per le vie della città affiancato da diverse altre portantine occupate da loro "amiche ed

---

<sup>406</sup> H. Jeanmaire, *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre*, in «RA» 19, 1924, p. 243; Rossi, *Marco Antonio* cit., p. 113 ed E. Malaspina, *Orazio e Messalla. Per una rilettura di carm. III 21*, in «BStudLat» 23, 1993, 1, p. 37.

<sup>407</sup> Plin. *nat.* 8, 21, 55: *Iugo subdidit eos primusque Romae ad currum iunxit M. Antonius, et quidem civili bello, cum dimicatum esset in Pharsaliis campis (...) ita vectus est cum mima Cytheride.*

<sup>408</sup> Plut. *Ant.* 9, 8: *ἡσπερ ἐπι πομπῶν*.

amici”<sup>409</sup>, nel secondo brano invece Cicerone esorta Attico a non allarmarsi per i leoni di Antonio<sup>410</sup>, indicazione che provverebbe come, se l’aggiogamento delle belve al carro avvenne dopo Farsalo, Antonio però ne possedesse alcuni esemplari almeno un anno prima.

Ebbene, nelle pur concise testimonianze appena citate, il comportamento di Antonio ed il suo stile di vita appaiono riferibili senza troppi impedimenti ad un ambito di tipo dionisiaco. Gli animali feroci attaccati al cocchio<sup>411</sup>, il cospicuo numero di coppe per frequenti bevute, i banchetti organizzati a stretto contatto con la natura<sup>412</sup>, l’atmosfera gaudente creata dalla compagnia di donne disinibite e da loro “amici”, di cui peraltro deve essere ricordata la provenienza dal mondo dello spettacolo<sup>413</sup>, sono tutti elementi riconducibili al dio dell’ebbrezza e si può pensare che proprio la loro estrema tipicità li rendesse facilmente riconoscibili agli occhi dell’opinione pubblica. Ora, valutando la possibilità che la condotta “dionisiaca” di Antonio non si configurasse solo come espressione di una personale predilezione per un *modus vivendi* poco sobrio, si rivela complicato cercare di definire quale tipo di comunicazione simbolica egli intendesse veicolare. Innanzitutto, sembra opportuno ritenere che, agli inizi degli anni Quaranta del I secolo a.C., il futuro triumviro non si proponesse già come protagonista di una vera e propria assimilazione con Dioniso, quanto, piuttosto, che avesse stabilito con il dio una sorta di rapporto privilegiato di tipo paradigmatico, che soltanto in un secondo momento sfociò in un’effettiva identificazione. Infatti, *in primis*, si può avanzare la generica riflessione che, nell’età di Pompeo prima e di Cesare poi, le dinamiche ed i risultati delle assimilazioni mitologico-religiose erano ad uno stadio molto più sfumato di quanto non avverrà durante il secondo triumvirato e, per questo, è forse più consono considerarle parallelismi simbolici, dalla maggiore o minore evidenza, attraverso i quali i protagonisti del periodo si relazionavano con le divinità che avevano prescelto come

---

<sup>409</sup> Cic. *Att.* 10, 10, 5: *Hic tamen Cytherida secum lectica aperta portat, alteram uxorem. Septem praeterea coniunctae lecticae amicarum; et sunt amicorum.* Cfr. Cic. *Phil.* 2, 24, 58.

<sup>410</sup> Cic. *Att.* 10, 13, 1.

<sup>411</sup> Il leone, emblema che si collega all’Egitto ellenistico, figura tra gli animali che Dioniso bambino cavalca nel *Serapeion* di Menfi e, presumibilmente, in alcuni mosaici in Italia: D. Costa, *Dionysos enfant, les Bacchoi et les lions*, in «RA» 39, 1952, p. 177. Cfr. Eur. *Bacc.* 1018-1019, che si rivolge a Dioniso come ad un “leone fiammeggiante di fuoco” (*puriflegwn lewn*).

<sup>412</sup> Riguardo al legame tra Dioniso e la natura vegetale vedi W. Otto, *Dionysos, le mithe et le culte*, Paris 1969, p. 161 sgg. e H. Jeanmaire, *Dioniso*, Torino 1972 (= Paris 1951), pp. 10-15.

<sup>413</sup> Sulla frequentazione di teatri e spettacoli da parte di Antonio prima del ritorno di Cesare a Roma cfr. anche Plut. *Ant.* 9, 5. Si occupa nello specifico del rapporto tra la figura del dio e il teatro M. Massenzio, *Dioniso e il teatro di Atene*, Roma 1995.

referenti mitologici e delle quali si ritenevano i favoriti. Inoltre, anche prescindendo dalla circostanza che un'assimilazione con Dioniso a Roma non avrebbe avuto per Antonio il valore politico pregnante che acquistò anni dopo in Oriente per ragioni specificatamente culturali, non si dimentichi che il futuro triumviro a questa altezza cronologica era un subordinato di Cesare, il quale dopo la morte di Pompeo era rimasto l'unico reggitore delle sorti della città. In questo senso, pare poco probabile che un fedele subalterno del nuovo signore di Roma avrebbe potuto pensare di porsi in una posizione così eminente come sarebbe scaturita da un'identificazione mitologico-religiosa *tout court*, tanto più se nei confronti di una divinità alla quale, come prima osservato, Cesare stesso era interessato a causa dell'*imitatio Alexandri*. A questo proposito si potrebbe invece ipotizzare che, se il futuro triumviro era il luogotenente del dittatore nonché suo fidato collaboratore, nella scelta iniziale di Antonio di stabilire un rapporto simbolico con Dioniso forse potesse giocare un ruolo, oltre a motivazioni inerenti ad una personale propensione per una vita gaudente<sup>414</sup>, pure la volontà di dimostrare la sua assoluta aderenza ad alcune delle istanze simboliche cesariane<sup>415</sup>.

Le Idi di marzo aprirono, com'è noto, un periodo convulso. Le vicende immediatamente successive al cesaricidio (44-43 a.C.) non sembrano ancora contrassegnate da un'esplicita identificazione personale tra Antonio e Dioniso. Tale contingenza è del resto comprensibile alla luce del momento di estrema incertezza seguita all'assassinio del dittatore e della conseguente necessità, da parte dei personaggi più in vista sulla scena politica, di dover pianificare e organizzare *ex abrupto* nuove strategie comunicative di marca simbolica per proporsi come referenti validi nel vuoto di potere che si era creato. Inoltre, se Antonio avesse già in quel periodo impostato chiaramente un nesso assimilativo con Dioniso, sarebbe singolare che nelle *Filippiche* ciceroniane, data la loro veemenza polemica e la palese volontà di dipingere un'immagine del futuro triumviro il più denigratoria possibile, le accuse di ubriachezza o di vita dissoluta rivolte ad Antonio non fossero accompagnate da manifesti accenni a tale identificazione: è verosimile che Cicerone molto difficilmente si sarebbe trattenuto dall'ironizzare pesantemente *apertis verbis* sulle velleità divine dell'avversario.

---

<sup>414</sup> Ad esempio, sulla circostanza che Antonio, in giovane età, contrasse un debito enorme per appagare le sue inclinazioni al lusso, alle donne e alla vita licenziosa in compagnia dell'amico Curione, vedi Plut. *Ant.* 2, 4-5. Cfr. F. Chamoux, *Marco Antonio*, Milano 1988, p. 17 sgg.

<sup>415</sup> Secondo Traina, *Marco* cit., p. 33, "con la sua messinscena Antonio si limitava apparentemente a sostenere la politica religiosa del dittatore, ma di fatto acquisiva a titolo personale delle prerogative di regalità ellenistica".



Comunque, la situazione conobbe ben presto un'evoluzione significativa e se, a ridosso del cesaricidio, i tempi non erano ancora maturi perché il futuro triumviro si proponesse come il protagonista di un rapporto assimilativo in senso stretto con il dio, nel giro di pochi anni questa relazione si palesò invece con evidenza. A tale proposito, è lecito domandarsi quanto potesse pesare, nella scelta antoniana di legarsi sempre più a Dioniso, la circostanza che Ottaviano, l'erede legittimo di Cesare, si fosse già appropriato di gran parte del bagaglio mitologico di riferimento del prozio e della sua *gens*: Venere, Enea, Apollo. Se effettivamente Dioniso era stato una divinità gradita al dittatore, allora nelle intenzioni di Antonio si potrebbe altresì ravvisare il desiderio di presentarsi - dal punto di vista simbolico - come alternativa ad Ottaviano nel ruolo di successore di Cesare, almeno in un'ottica di tipo militare. Infatti, poiché Dioniso era l'archetipo leggendario del conquistatore dell'Oriente - e Cesare, di questo, doveva essere ben consapevole organizzando la sua spedizione contro i Parti - esiste la possibilità che Antonio, giunto in Asia e intenzionato a sua volta a combattere il medesimo popolo, volesse apparire come l'erede di Cesare-Dioniso nella ripresa del piano di conquista orientale del dittatore.

In ogni caso, che il nesso con Dioniso non sia stato abbandonato dal triumviro negli anni che separarono le Idi di marzo dalla famosa accoglienza efesina del 41 a.C., potrebbe essere testimoniato da evidenze di tipo numismatico. Innanzitutto, si rilevi che Vibio Varo, quattuorviro monetale nel 42 a.C., emise un denario ove al dritto compare la testa di padre Libero coronato d'edera e, al rovescio, un altare inghirlandato con maschera, tirso e pantera. Dato che il magistrato coniò anche un aureo con Apollo e Venere sulle due facce della moneta per alludere, con ogni probabilità, alle divinità tutelari di Ottaviano, non risulta inammissibile associare il denario con l'iconografia bacchica ad Antonio<sup>416</sup>.

In secondo luogo, tra il 43 e il 42 a.C. Antonio fece battere dalla zecca di *Lugdunum* almeno due monete che, al rovescio, recano l'immagine di un leone, inconsueta nelle emissioni dell'età repubblicana<sup>417</sup>. Le spiegazioni, puramente congetturali, che sono state avanzate per giustificare questa scelta spaziano dal leone simbolo di vittoria, all'attinenza della belva con Eracle (mitico antenato degli Antonii<sup>418</sup>), all'animale come ipotetico emblema della città di *Lugdunum* o, infine, al

---

<sup>416</sup> Per queste monete vedi Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 507, nr. 494/34 e p. 508, nr. 494/36.

<sup>417</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 499, nr. 489/5 e 489/6. Al dritto, le monete presentano una figura femminile identificata come Vittoria.

<sup>418</sup> Vedi il capitolo dedicato ad Antonio-Eracle.

leone come presunto segno astrologico prediletto dal triumviro<sup>419</sup>. Rimanendo nel campo della mitologia, il rimando ad Eracle sarebbe, in questo frangente, discutibile per ragioni di tipo iconografico. Non si dimentichi che il nucleo tematico, nonché l'essenza stessa, della connessione tra l'eroe greco e il leone si sostanziava nell'uccisione a mani nude di quest'ultimo e proprio tale combattimento rappresentava, fin dalle origini, il tema più popolare riguardante Eracle: ne conosciamo più di settecento immagini che, con schemi diversi, propongono questa scena di lotta e/o di uccisione<sup>420</sup>. Ora, se nelle monete in questione Antonio avesse voluto davvero richiamarsi all'eroe, appare del tutto logico supporre che avrebbe optato per una classica immagine di lotta di Eracle contro il felino, diffusissima nell'immaginario iconografico collettivo, oppure, in alternativa, avrebbe potuto effigiare l'altrettanto celebre pelle della belva già uccisa dall'eroe. Molto difficilmente, invece, avrebbe scelto una solitaria figura leonina che procede indisturbata verso destra, come accade appunto nel caso in esame. Di conseguenza, alla luce delle osservazioni condotte finora circa il desiderio di Antonio di riferirsi ad un contesto di matrice dionisiaca (incluso il suo possesso di leoni), sembra plausibile ipotizzare che in queste emissioni monetali il triumviro si richiamasse al medesimo ambito simbolico<sup>421</sup>, che durante l'anno successivo - 41 a.C. - si palesò in tutta la sua evidenza.

Infatti quando Antonio, dopo la vittoria di Filippi e la spartizione con Ottaviano delle rispettive zone di influenza, si recò in Asia, il suo rapporto privilegiato con Dioniso si rafforzò: ne offre testimonianza la biografia plutarchea del triumviro e non solo relativamente al celebre episodio di Efeso. Prima di narrare tale avvenimento, Plutarco nomina espressamente alcuni famosi citaredi, flautisti e danzatori orientali di cui Antonio si circondò quando giunse in Asia e che “governarono la sua corte”, diffondendo ovunque la loro condotta intemperante fino a quando “l'Asia intera si riempì di incenso e di peana”<sup>422</sup>. Ora, è innanzitutto degno di nota che il biografo greco ricordi questi artisti racchiudendoli nella definizione di *qiaso- akroamatwn*, legandoli quindi ancora più strettamente ad un contesto dionisiaco. In secondo luogo, Plutarco cita tali personaggi in relazione alla contingenza che il triumviro era ritornato

---

<sup>419</sup> Espone tutte queste ipotesi J.-H. Abry, *À propos d'un symbole de Marc Antoine: le lion*, in AA.VV., *Marc Antoine, son idéologie et sa descendance*, Lyon 1993, pp. 55-68.

<sup>420</sup> C. Parisi Presicce, *Eracle e il leone: paradeigma andreias*, in AA.VV., *Le Bestiaire d'Héraclès*, Liège 1998, pp. 145-146.

<sup>421</sup> Peraltro, l'effigie di un leone compare su un'ulteriore emissione monetale antoniana coniata in Grecia qualche anno più tardi, nel 39 a.C., periodo nel quale l'assimilazione tra Antonio e Dioniso veniva propagandata largamente e in tutti i modi possibili: vedi *infra*.

<sup>422</sup> Plut. *Ant.* 24, 2-3.

“alla sua vita abituale, cedendo alle passioni”<sup>423</sup>. L’allusione alla consuetudine di un siffatto *modus vivendi* testimonierebbe così una continuità di rapporti tra Antonio e compagnie di ispirazione dionisiaca anche negli anni precedenti all’arrivo in Oriente e pertanto si può sospettare che la frequentazione di tali amicizie, testimoniata da Cicerone già all’inizio degli anni Quaranta, non sia mai stata realmente interrotta dal triumviro. Del resto, lo stesso Plutarco ci informa cursoriamente che Antonio fu accompagnato in Asia da artisti che egli aveva portato con sé dall’Italia<sup>424</sup>.

Inoltre, dal citato passo plutarco si può desumere che la presenza del tiaso *akroamatwn* non costituì un episodio isolato e circoscrivibile cronologicamente al momento nel quale Antonio giunse nelle province del levante. Se il biografo greco afferma iperbolicamente che l’intera Asia venne poi contagiata dal clima licenzioso che diffondevano gli artisti cari al generale romano, ciò significa che si poteva registrare da parte dell’*entourage* di Antonio una coerenza di condotta e di consuetudini, evidentemente di stampo dionisiaco, durante tutto il suo soggiorno nei vari dominî orientali, circostanza che peraltro si rifletteva nei rapporti con la popolazione locale.

Quando infatti Antonio entrò nella città di Efeso, nel 41 a.C., sappiamo da Plutarco che il suo ingresso assunse le caratteristiche di un vero e proprio corteo dionisiaco e che il triumviro venne acclamato come Dioniso “Portatore di gioia” e “Benigno”<sup>425</sup>. Questa fonte è rilevante per due ordini di motivi. Innanzitutto, è la prima a testimoniare, dal punto di vista cronologico, un’assimilazione chiara ed esplicita del triumviro con il dio dell’ebbrezza: da questo momento in poi, Antonio non si richiamò più alla figura di Dioniso tramite il ricorso a elementi che simbolicamente riconducessero al dio, come era presumibilmente accaduto a Roma, ma sovrappose direttamente l’immagine di Dioniso alla sua. In secondo luogo, se questo passo plutarco è altresì il primo a documentare tale identificazione antoniana per quanto concerne l’ambito geografico orientale, va segnalato che l’episodio si colloca anteriormente all’inizio della *liaison* del triumviro con Cleopatra e all’assunzione di modelli di comunicazione simbolica di stampo egiziano che coinvolsero anche Dioniso. Questa considerazione, sommata ai già analizzati elementi di marca dionisiaca individuati nel comportamento di Antonio in patria, sembra dunque negare consistenza all’ipotesi che il processo di assimilazione del generale cesariano con il dio

---

<sup>423</sup> Plut. Ant. 24, 2: *ajekukleito toi' payesin eij ton sunhgh bion.*

<sup>424</sup> Plut. Ant. 24, 2.

<sup>425</sup> Plut. Ant. 24, 4: *Dionuson auton ajakalounewn Caridothu kai; Meilivion.*

dell'ebbrezza nacque in collaborazione con la regina d'Egitto, come pure in passato è stato ipotizzato<sup>426</sup>. Appare opportuno, a questo punto, avanzare alcune osservazioni riguardo ad Alessandro Magno. Dato che, come constatato in precedenza, l'identificazione che era stata compiuta tra il Macedone e Dioniso (nonché Eracle) era un dato acquisito nell'immaginario collettivo di età romana, è logico presumere che, quando Antonio giunse in Oriente, si trovasse nella posizione di sfruttarne appieno le potenzialità. Tramite Dioniso, egli contemporaneamente poteva da un lato fregiarsi dell'aura divina del dio e, dall'altro, richiamarsi alla prestigiosa suggestione di cosmocratore che la memoria di Alessandro/Dioniso inevitabilmente recava con sé. In questo senso, riferirsi all'illustre Macedone era funzionale per Antonio sia per ammantarsi simbolicamente di una gloria militare ormai leggendaria, sia per guadagnarsi la simpatia delle vaste clientele del levante<sup>427</sup>, con le quali il triumviro doveva relazionarsi e nel cui sostegno poteva sperare. A questa prima fase, cui forse non era estraneo nemmeno un richiamo di Antonio al presunto dionisismo cesariano (parimenti derivato, del resto, dall'*imitatio Alexandri*) con il fine di proporsi come il continuatore dell'opera militare del dittatore in Oriente, ne seguì una seconda dopo l'incontro del triumviro con Cleopatra. Infatti, nel momento in cui Antonio legò le sue sorti a quelle dell'ultima discendente dei Tolomei, i quali si erano riallacciati fin dalle origini della loro dinastia alla figura del Macedone proclamando vincoli genealogici con il dio dell'ebbrezza, è lecito pensare che il nesso Alessandro-Antonio-Dioniso divenne ancora più inscindibile. In questo modo, alle popolazioni orientali veniva veicolato da parte di Antonio un messaggio simbolico relativo ad una personalità quasi sovrumana, un conquistatore glorioso e dai tratti divini che, al fianco della regina d'Egitto, doveva essere ritenuto lui stesso un monarca<sup>428</sup>, come già era stato Alessandro e come, del resto, era conforme all'ordinamento politico locale. E' indubbio che suggestioni di questo genere - che non dovevano affatto sorprendere i popoli d'Oriente - apparissero contemporaneamente molto pericolose a Roma e fornissero ad Ottaviano efficaci armi propagandistiche per diffamare l'avversario, che

---

<sup>426</sup> Vedi Rossi, *Marco Antonio* cit., p. 111 e Marasco, *Aspetti* cit., p. 25.

<sup>427</sup> Cresci Marrone, *Ecumene* cit., p. 16.

<sup>428</sup> Del resto, secondo J. Tondriau, *Dionysos, dieu royal*, in AA.VV., *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles 1953, pp. 441-466, nel mondo orientale (e particolarmente in età ellenistica) Dioniso era una divinità strettamente connessa alla regalità, poiché il dio-toro, immagine di fecondità, assicurava simbolicamente la successione della dinastia.

potrebbe essere giudicato dimentico a tal punto dei costumi patrî da voler imporre una monarchia di stampo orientale anche all'Urbe<sup>429</sup>.

La scelta di Efeso per inscenare una parata dionisiaca, inoltre, non sembra presentarsi come una decisione casuale. Come è stato giustamente ricordato da Marasco<sup>430</sup>, la città era la capitale della provincia romana d'Asia, creata grazie all'ingente donazione territoriale di Attalo III in favore di Roma<sup>431</sup>, e Antonio si riferì espressamente al lascito testamentario del re di Pergamo nell'ambito di un discorso alla cittadinanza efesina che, evidentemente, aveva lo scopo di sottolineare la continuità legittima del potere di Roma sui dominî attalidi, oltre che di mettere in luce il miglior governo romano rispetto a quello del sovrano deceduto<sup>432</sup>. Ebbene, in questo contesto è importante sottolineare che la casa regnante pergamena si riteneva discendente di Dioniso e che, già ai tempi di Attalo I, il re veniva definito con l'appellativo di *taurokerw* in riferimento all'aspetto di toro che a volte assumeva il dio<sup>433</sup>. Il corteo dionisiaco di Efeso, di conseguenza, lungi dal configurarsi come una semplice celebrazione pubblica di un'identificazione gradita al triumviro, verrebbe ad assumere connotazioni politiche rilevanti nell'ottica di accreditare simbolicamente Antonio come il successore autorizzato dei signori di Pergamo su territori che erano stati precedentemente sotto il loro dominio. Che questa operazione, poi, si potesse compiere nel nome dello stesso dio al quale già da anni Antonio si richiamava, è chiaro come ciò si rivelasse una contingenza particolarmente favorevole per quest'ultimo. Tali riflessioni inducono quindi a ritenere che il corteo dionisiaco in esame non sia stato un evento nato spontaneamente per iniziativa dei cittadini asiatici<sup>434</sup>, ma che, al contrario, sia stato organizzato dalla propaganda del triumviro e in accordo con lui.

Inoltre, è interessante notare come la popolazione efesina non solo accettasse l'identificazione di Antonio con Dioniso, ma la riutilizzasse per contestare dei

---

<sup>429</sup> A questo proposito si può ricordare, ad esempio, il timore dei *cives* romani che Antonio facesse dono a Cleopatra dell'Urbe, evento che avrebbe inglobato la città - di fatto - nei domini della regina orientale: Dio 50, 4, 1. Cfr. Prop. 3, 11, 31-32.

<sup>430</sup> Marasco, *Aspetti* cit., p. 29.

<sup>431</sup> Per bibliografia sul testamento di Attalo III vedi B. Virgilio, *Gli Attalidi di Pergamo*, Pisa 1993, p. 13 e n. 1, che offre anche un quadro generale sulle vicende della dinastia.

<sup>432</sup> App. bell. civ. 5, 4, 16-18.

<sup>433</sup> Suid. s. v. *Attalo*. Si occupa in particolare della stretta connessione tra la dinastia attalide e il culto di Dioniso D. Musti, *Il dionisismo degli Attalidi: antecedenti, modelli, sviluppi*, in AA.VV., *L'association* cit., pp. 105-126.

<sup>434</sup> Secondo M. Grant, *Cleopatra*, London 1972, p. 110, "to express their recognition of his power, the Ephesians and other peoples of Asia made haste to recognize him as the New Dionysus, the characteristic universal god of the Hellenistic age, the deity who stood for eastern conquest".

comportamenti del generale romano che apparivano scorretti, come sottrarre ad alcuni aristocratici locali i loro beni per donarli ai suoi sostenitori: in contingenze di questo genere, in Antonio allora si individuava un Dioniso “Carnivoro e Selvaggio”<sup>435</sup>. A prescindere dall’associazione positiva o negativa del triumviro al dio nelle acclamazioni della folla, ci viene comunque attestato il successo della comunicazione simbolica, che scaturisce dalla comprensione dell’assimilazione.

Sempre nel 41 a.C., successivamente all’episodio di Efeso, accadde un evento capitale nella biografia di Antonio, che inevitabilmente influì sugli avvenimenti politici che caratterizzarono l’ultima fase della guerra civile: l’incontro con Cleopatra a Tarso, fondamentale da analizzare in questo contesto perché le modalità adottate dalla regina d’Egitto per presentarsi al triumviro in Cilicia sono estremamente significative dal punto di vista simbolico.

Secondo la testimonianza di Plutarco, Cleopatra giunse a Tarso risalendo il fiume Cidno con una coreografia sfarzosa: il mezzo di trasporto prescelto era un battello dalla poppa d’oro con remi d’argento e vele purpuree e la regina, accompagnata da musicisti, da ancelle e dal profumo di varie essenze che si espandeva tutt’intorno, era accomodata su un baldacchino dorato. Ella “era acconciata come i pittori raffigurano Afrodite e fanciulli simili agli Amori che si vedono nei dipinti le facevano vento (...) Si sparse dappertutto la voce che Afrodite veniva in festa da Dioniso per il bene dell’Asia”<sup>436</sup>.

Come osservazione di carattere preliminare, si noti innanzitutto la volontà di Cleopatra di farsi riconoscere, in questa circostanza, come Afrodite e non come Iside, la dea egiziana che può essere reputata una delle controparti orientali di Venere<sup>437</sup>. A questo proposito, si sgombri subito il campo da un dubbio che, in linea teorica, potrebbe apparire lecito, ossia che l’erudito di Cheronea, nel passo succitato, si riferisca in realtà ad un’assimilazione di Cleopatra con Iside traducendo, nella sua opera, il nome della dea egiziana con quello di Afrodite per ragioni inerenti alla sua

---

<sup>435</sup> Plut. *Ant.* 24, 5: (*Dioniso*~) *Wnhsth~ kai; Agrivnio*~. Si può ricordare, per analogia, la reazione popolare seguita al “banchetto dei dodici dèi”, quando da parte della plebe romana avvenne il medesimo riutilizzo in senso negativo dell’assimilazione divina (in quel caso proposta da Ottaviano) associando il giovane Cesare all’Apollo *Tortor*: vedi *supra*. Sull’aspetto inquietante di Dioniso dio dell’omofagia, della *mania* e degli inferi vedi Otto, *Dionysos* cit., p. 110 sgg; Jeanmaire, *Dioniso* cit., pp. 104-157, 249 sgg. e 268 sgg. e M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, Bari 1987, p. 110 sgg.

<sup>436</sup> Plut. *Ant.* 26, 2 e 5: *Auñh; (...)* *kekoshmhenh grafikw~ wšper Afrodith, paitle~ de; toi~ grafikoi~ Ærwsin eijkasmenoi (...)* *efripizon (...)* *Kaivti~ logo~ efwrei dia; pantwn, wš h/ Afrodith kmazoi pro~ ton Diomuson ep agaqw/th~ Asia~.*

<sup>437</sup> F. Mora, *Prosopografia isiaca*, Leiden 1990, pp. 3, 31, 42, 118; Brenk, *Antony-Osiris* cit., p. 166 e M. Donalson, *The Cult of Isis in the Roman Empire*, Lewiston 2003, pp. 122-123.

nazionalità greca o per agevolare la comprensione dei suoi lettori. Tale sospetto si rivelerebbe infondato considerando, da un lato, che in altri passi della medesima biografia plutarca Iside viene espressamente nominata<sup>438</sup> e, dall'altro, rilevando la presenza, nella scenografia dell'arrivo di Cleopatra, di bambini nelle vesti di Eroti intorno a lei<sup>439</sup>. Questi personaggi mitologici, com'è noto, appartengono al consueto *entourage* di Venere, contingenza che perciò confermerebbe la correttezza della denominazione plutarca. Ora, la precisazione sull'identificazione tra Cleopatra e Afrodite, apparentemente accessoria, acquista uno spessore non indifferente se viene valutata dal punto di vista politico e se ne esaminano le implicazioni in relazione alle figure di Cesare e di Ottaviano.

Innanzitutto, sembra plausibile che, nell'incontro di Tarso, la decisione di Cleopatra di mostrarsi ad Antonio nei panni di Afrodite fosse funzionale per sottolineare simbolicamente - tenendo conto del passato del triumviro come luogotenente di Cesare e del legame tra Venere e il dittatore ucciso - che entrambi stavano dalla stessa parte politica. Nel 41 a.C., un messaggio di questo tipo era estremamente importante che fosse bene inteso da Antonio, visto che egli aveva convocato la regina in Cilicia proprio per darle modo di giustificarsi per aver fornito aiuti a Cassio, che era stato, per l'appunto, uno dei congiurati delle Idi di marzo<sup>440</sup>.

Ma l'utilizzo da parte di Cleopatra di un'identificazione con Afrodite poteva assumere un ben definito senso politico anche da un altro punto di vista. Non si deve infatti dimenticare che ella aveva generato con il dittatore un figlio, Tolomeo Cesare<sup>441</sup>, che ad esempio compare ritratto su una moneta cipriota mentre è tenuto tra le braccia della madre Cleopatra/Afrodite-Iside<sup>442</sup>. Ora, dato che la regina si assimilava con Afrodite, non diventava forse suo figlio, per analogia, una sorta di *alter-ego* di Enea? Appare assolutamente evidente come una suggestione di questo tipo fosse pericolosissima e problematica per il giovane Cesare che, nel frattempo, a Roma, stava rafforzando la sua posizione di potere tramite il richiamo alla genealogia mitologica della famiglia giulia e, contestualmente, propagandava uno strettissimo nesso

---

<sup>438</sup> Plut. *Ant.* 54, 9 e 74, 2.

<sup>439</sup> Che i fanciulli fossero realmente travestiti da amorini è un'ipotesi plausibile, in quanto sappiamo che le ancelle della regina si erano abbigliate da Nereidi e da Grazie (Plut. *Ant.* 26, 3): il contesto mitologico di riferimento non appare pertanto di tipo egiziano.

<sup>440</sup> Plut. *Ant.* 25, 2. Per osservazioni di carattere politico su questa testimonianza vedi Marasco, *Aspetti* cit., p. 20 sgg.

<sup>441</sup> Il bambino aveva oltretutto ricevuto formalmente da Roma il titolo di re d'Egitto in cambio degli aiuti forniti da Cleopatra a Dolabella: Dio 47, 31, 5.

<sup>442</sup> Burnett, *Roman* cit., p. 578, n. 3901. La moneta è stata datata tra il 47 e il 46 a.C.

paradigmatico con lo stesso Enea, per ragioni che trovavano il loro più autentico significato in campo politico<sup>443</sup>. Peraltro, Ottaviano non poteva sperare che il rapporto simbolico tra Cleopatra e Afrodite rimanesse confinato ad un ambito orientale perché, al contrario, a Roma esso era ben conosciuto: dopo la battaglia di Farsalo e la costruzione del tempio di *Venus Genetrix*, Cesare aveva posto nel santuario della dea una statua d'oro della regina d'Egitto, che Appiano e Cassio Dione potevano ancora ammirare ai loro tempi<sup>444</sup>. In un contesto del genere, è interessante segnalare che quando, nel 25 a.C., Augusto volle donare a Venere due orecchini ricavati dal taglio di una grossa perla che costituiva, da sola, un orecchino della regina d'Egitto, adornò di tali gioielli la statua della dea posta nel *pantheon* di recente costruzione<sup>445</sup>, non quella del tempio di *Venus Genetrix*, come sarebbe parso senz'altro più logico. Infatti, in quest'ultimo luogo sacro già Cesare aveva dedicato alla dea un prezioso manufatto di perle<sup>446</sup> e, di conseguenza, un'analoga azione del suo erede avrebbe potuto avere il senso di richiamarsi alla gloria familiare proprio nel tempio simbolo della discendenza della *gens Iulia* da Venere. Si può dunque supporre che la motivazione alla base della scelta di Ottaviano risiedesse proprio nella circostanza che nel santuario di Venere Genitrice era ancora presente la statua di Cleopatra ivi collocata da Cesare e che egli - verosimilmente suo malgrado - non aveva rimosso<sup>447</sup>. Dato che in questo tempio, quindi, la regina aveva avuto il privilegio di essere *synnaos* della dea, l'iniziativa simbolica di Ottaviano doveva attuarsi nei confronti di una raffigurazione di Venere che si trovasse fisicamente lontano da tale memoria onorifica, visto che si prefiggeva il fine contrario. La volontà del *princeps*, infatti, era presumibilmente quella di sottolineare la sconfitta delle pretese venusine di Cleopatra e la vittoria dell'unica autentica Venere, quella romana, alla quale Augusto faceva risalire la sua genealogia, su quella egiziana. Inoltre, dato che la perla in questione era stata oggetto di un famoso aneddoto indicativo del tenore di vita lussuoso e dispendioso della corte alessandrina<sup>448</sup>, l'azione del giovane Cesare poteva intendersi altresì come una presa di

---

<sup>443</sup> Vedi *supra*, il capitolo su Ottaviano-Enea.

<sup>444</sup> App. *bell. civ.* 2, 102, 424 e Dio 51, 22, 3.

<sup>445</sup> Plin. *nat.* 9, 58, 121 e Macr. *Sat.* 3, 17, 14-18.

<sup>446</sup> Cesare aveva offerto a Venere Genitrice una corazza di perle probabilmente in occasione del suo trionfo del 46 a.C.: Plin. *nat.* 9, 57, 116. M. B. Flory, *Pearls for Venus*, in «Historia» 37, 1988, 4, pp. 498-499, considera tale atto un efficace gesto propagandistico “for the conquered enemy was the Ocean, which had produced the pearls”.

<sup>447</sup> Secondo Schilling, *La religion* cit., p. 328, n. 1, Augusto fu dissuaso dal togliere dal tempio la statua di Cleopatra per ragioni di *pietas* verso le memorie cesariane.

<sup>448</sup> Plin. *nat.* 9, 58, 119-121 e Macr. *Sat.* 3, 17, 14-18. L'aneddoto è relativo ad una scommessa avanzata da Cleopatra, la quale affermò che sarebbe riuscita a spendere dieci milioni di sesterzi durante una sola



posizione contro la *luxuria* orientale in nome della morigeratezza dei costumi patrî, oltre che forse - più genericamente - come segno della superiore potenza di Roma sull'Oriente<sup>449</sup>.

Ma se l'assimilazione di Cleopatra-Afrodite non era gradita ad Ottaviano, nemmeno l'identificazione della regina con Iside era priva di problematiche per il giovane Cesare. Anche prescindendo dalla decisione triumvirale del 43 a.C. di costruire un *Iseum* nella stessa Roma<sup>450</sup>, appare particolarmente significativo focalizzare l'attenzione sul versante dell'arte egiziana, perché è stato osservato come, in alcuni templi locali, Tolomeo Cesare venga accostato all'immagine di Horus<sup>451</sup>, il figlio di Iside e Osiride<sup>452</sup>. Ricordando che, nella mitologia egizia, Osiride è un dio che viene assassinato e che Horus, suo figlio, si assume l'onere di vendicarlo, sembra abbastanza evidente come tali raffigurazioni dopo le Idi di marzo non avessero un mero significato religioso, ma potessero rivestire una spiccata valenza politica<sup>453</sup>. Infatti, presentare Cesarione nel ruolo di vendicatore del padre veniva a configurarsi come un gesto di ricercata contrapposizione alle analoghe pretese di Ottaviano e della sua propaganda in nome dell'*ultio*: l'iniziativa egiziana, peraltro, doveva risultare tanto più molesta per il *princeps* in quanto il vincolo filiale che il piccolo Tolomeo poteva vantare nei confronti di Cesare si basava su una consanguineità diretta, non su un atto

---

cena. Antonio accettò la sfida e perse, perché la regina fece sciogliere in una coppa d'aceto uno dei suoi orecchini di perla che, da solo, valeva la cifra succitata e lo bevve.

<sup>449</sup> Secondo una notizia riportata da Plinio (*nat.* 9, 58, 119), Cleopatra aveva ricevuto la perla in questione "dalle mani dei re dell'Oriente".

<sup>450</sup> Dio 47, 15, 4. Secondo alcuni studiosi, si trattò di una concessione di Ottaviano al partito antoniano (Donalson, *The Cult* cit., p. 124) oppure alla *factio* dei *populares* (M. Ciceroni, *Introduzione ed evoluzione dei culti egizi a Roma in età repubblicana*, in AA.VV., *Roma e l'Egitto* cit., p. 106). Per altri, invece, il voto dei triumviri di edificare l'*Iseum* va interpretato nell'ottica di guadagnarsi il favore sia della gente comune, sia di quella parte di aristocrazia che subiva il fascino di tale culto: L. Koenen, *Egyptian Influence in Tibullus*, in «ICS» 1, 1976, p. 132 e R. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971, p. 223. Sul culto di Iside a Roma e le problematiche ad esso connesse in età repubblicana e protoimperiale, vedi Mora, *Prosopografia* cit., p. 72 sgg.

<sup>451</sup> Grant, *Cleopatra* cit., pp. 99-100. Il riferimento è ai due templi di Dendera e di Hermonthis: nel primo, Cleopatra e Cesarione - rappresentati con l'abbigliamento consueto dei faraoni - sono ritratti sulla parete del santuario di Hator, dea assimilabile anch'essa alla greca Afrodite e considerata la madre di Horus prima che Iside si sostituisse a lei in tale ruolo (G. Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult*, Leiden 1980, pp. 15-16); nel secondo, viene celebrata la nascita del figlio di Cesare collegandone strettamente la figura a quella del piccolo Horus. Cfr. D. Kleiner, *Cleopatra and Rome*, London 2005, p. 91 e M. Wyke, *The Roman Mistress*, Oxford 2007, pp. 202-203.

<sup>452</sup> Per una panoramica generale sulla figura ed il culto di Osiride nel mondo antico, vedi B. Mojsov, *Osiris - Death and Afterlife of a God*, Oxford 2005.

<sup>453</sup> Grant, *Cleopatra* cit., p. 100; Brenk, *Antony-Osiris* cit., p. 161 e Donalson, *The Cult* cit., 123.

legale d'adozione<sup>454</sup>. In questo senso allora, quando Ottaviano connetté la sua immagine a quella di Horus nel contesto architettonico di monumenti egiziani dopo la sconfitta di Antonio e Cleopatra<sup>455</sup>, forse ciò non fu dovuto unicamente alla consapevolezza che il dio falco tradizionalmente si riferiva al sommo potere del faraone<sup>456</sup> ed era passibile di incarnare l'equivalente orientale di Apollo<sup>457</sup>, la divinità favorita di Ottaviano: non è da escludersi che, nell'associazione di Horus con il *princeps*, abbia giocato un ruolo la volontà di asserire la legittimità della propria posizione di vendicatore del padre rispetto all'equivalente velleità che era stata simbolicamente espressa in precedenza dal primogenito di Cleopatra. Ammettendo questa ipotesi, si noterebbe dunque il riutilizzo da parte di Ottaviano di modelli iconografici appartenenti alla propaganda del nemico per veicolare il medesimo messaggio politico.

Ritornando all'incontro di Tarso, sembra possibile avanzare qualche ulteriore riflessione, *in primis* riguardo alla notazione plutarchea secondo cui, tra la popolazione convenuta sulle rive del Cidno, si diffuse la voce che Afrodite stava giungendo da Dioniso per il bene dell'Asia. Se, come prima rilevato, il travestimento venusino di Cleopatra possedeva un risvolto politico non indifferente, appare ragionevole postulare che le esclamazioni della folla non fossero casuali e spontanee, bensì pilotate ad arte da inviati della regina, che già prima del suo arrivo avrebbe così palesato inequivocabilmente la sua volontà identificativa. Ma non solo. Per quanto Cleopatra avesse manifestato l'accettazione formale dell'assimilazione tra Antonio e Dioniso, presentandosi contemporaneamente anche la regina nei panni di una divinità il rapporto simbolico che si veniva ad instaurare con il generale romano non era di subordinazione, ma piuttosto di parità. Del resto, il proposito di Cleopatra di non mostrarsi inferiore ad Antonio si può inferire altresì dalla circostanza che, all'invito a pranzo che il triumviro le fece pervenire, la regina rispose negativamente, preferendo

---

<sup>454</sup> Sulla delicatezza di questa tematica, indicativa una testimonianza di Cassio Dione (49, 41, 2) relativa alle cosiddette "donazioni di Alessandria" del 34 a.C., quando Antonio sostenne pubblicamente che Cleopatra era stata veramente moglie di Cesare e Tolomeo (Cesarione) figlio del dittatore: "voleva far credere di far ciò in omaggio a Cesare, in realtà intendeva in tal modo screditare Ottaviano facendolo apparire come un figlio adottivo e non come figlio legittimo di Cesare" (*εξ τῆν ἐκεῖνου δι; καρίν ταυτά ποιεῖν ἐσκηπτέτο, ὁπω- τον Καίσαρα τον Οκταουίανον ἐξ τούτου, ὅτι ποίητο; ἀλλ οὐ γνήσιο- αὐτοῦ παί- ῆν, διάβαλλοῖ*).

<sup>455</sup> E. Julien, *Marc Antoine le pharaon impossible, Auguste le pharaon obligé*, in AA.VV., *Marc Antoine cit.*, pp. 22 e 24 e Kleiner, *Cleopatra cit.*, p. 92.

<sup>456</sup> H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1978 e Julien, *Marc Antoine cit.*, p. 24.

<sup>457</sup> G. Scandone Matthiae, *Osservazioni egittologiche ad Erodoto*, in AA.VV., *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma 2001, p. 335.

che fosse Antonio a recarsi per primo da lei<sup>458</sup>, e tale contingenza collocò formalmente la regina, per la durata del banchetto, in una posizione gerarchicamente superiore. La convocazione in Cilicia, alla quale ella aveva ritenuto opportuno conformarsi, venne così in qualche modo compensata dal richiedere ad Antonio di compiere il primo passo al momento del loro incontro. Chiaramente poi, se Afrodite raggiungeva Dioniso *ἐπ' ἀγαυῶν τῆς Ἀσίας*, la speranza sottintesa era che, nell'incontro di Tarso, si potessero porre delle basi promettenti per un'intesa proficua dei convenuti in ordine alla sistemazione delle questioni politiche orientali. Queste osservazioni sembrano quindi attestare come il messaggio simbolico di Cleopatra in Cilicia fosse stato preparato molto attentamente dal punto di vista diplomatico e politico e, in tal senso, si può affermare che la comunicazione che ne scaturiva fosse diretta più ad Antonio che alla popolazione di Tarso. Quanto al suo successo, la *liaison* che in quell'occasione nacque tra la regina e il triumviro e la propaganda di tipo politico-religioso che essi svilupparono negli anni successivi, ne forniscono logicamente la prova.

L'inverno tra il 41 e il 40 a.C. vide Antonio e Cleopatra alla corte di Alessandria, dove il legame del generale romano con Dioniso si consolidò. Nella capitale d'Egitto, il triumviro e la regina costituirono un'associazione detta "dei viventi inimitabili"<sup>459</sup>, che perdurò per circa un decennio fino a quando, dopo la sconfitta aziaca e nell'imminenza di una prossima fine, venne da essi sciolta per essere rifondata con il nome di "Coloro che muoiono insieme"<sup>460</sup>. Questo *sunodo* non era un elemento di novità alla corte dei Lagidi: già ai tempi di Tolomeo IV e di Tolomeo XII, padre di Cleopatra, è stata verificata l'esistenza di tiasi dionisiaci che si raccoglievano intorno al sovrano<sup>461</sup>. Da notare che se, da un lato, tali associazioni avevano una finalità relativa all'intrattenimento dell'*entourage* del re tramite le consuete pratiche dell'organizzazione di convivî, canti, danze e rappresentazioni, dall'altro non doveva mancare un aspetto inerente alla dimensione politica. Infatti, l'abitudine di convocare ospiti più o meno occasionali alle riunioni festose del tiaso del sovrano poteva essere funzionale sia per la diffusione dell'ideologia della corte all'esterno della stessa, sia per l'espansione del culto dionisiaco, che in Egitto era intimamente connesso a quello del re<sup>462</sup>. A questo riguardo, e in relazione al tiaso di Antonio e Cleopatra, si può citare

---

<sup>458</sup> Plut. *Ant.* 26, 6.

<sup>459</sup> Plut. *Ant.* 28, 2.

<sup>460</sup> Plut. *Ant.* 71, 4.

<sup>461</sup> Analizza questi particolari tiasi e le loro funzioni culturali e politiche J. Tondriau, *Les thiasés dionysiaques royaux de la cour ptolémaïque*, in «CE» 41, 1946, pp. 149-171.

<sup>462</sup> Tondriau, *Les thiasés* cit., pp. 165 e 168.

un'iscrizione alessandrina datata al 34-33 a.C. che si configura come una dedica posta da un certo Afrodasio *parasito* in onore di Antonio “grande e inimitabile, suo dio e benefattore”<sup>463</sup>. L'appartenenza dell'epigrafe al *milieu* del sinodo del triumviro d'Oriente è provato sia dalla qualifica di *ajinhito* riferita ad Antonio - che si riallaccia al nome del *sunodo* *Aninhobiwn* - sia dalla definizione di “convitato” (*parasito*) del dedicante, riconducibile alla sua partecipazione al tiaso della corte tolemaica presieduto dal “dio” Antonio-Dioniso. In un contesto di questo tipo, appare lecito supporre che le iniziative insieme politiche e di intrattenimento del sinodo degli Inimitabili ad Alessandria agissero anche sull'associazione di *technitai* dionisiaci della capitale egiziana<sup>464</sup>, i quali erano strettamente legati al potere dei Lagidi (che, lo si ricordi, si dichiaravano discendenti del dio) e ne sostenevano le istanze sia religiose che politiche<sup>465</sup>. In tal senso, si può allora ritenere che la propaganda religiosa sviluppata da Antonio e Cleopatra alla corte alessandrina da un lato venisse veicolata - presumibilmente ad alti livelli - per mezzo dei pochi autorizzati a frequentare personalmente il tiaso dei sovrani<sup>466</sup> e, dall'altro, trovasse una cassa di risonanza molto più ampia a livello popolare grazie all'azione dell'associazione dionisiaca della capitale.

Ma l'instabile situazione politica in Italia, culminata nella guerra di Perugia (che annoverava tra i suoi protagonisti - è bene ricordarlo - Lucio Antonio, fratello di Marco), e la necessità di incrementare il proprio esercito in vista della progettata spedizione contro i Parti, convinsero il triumviro a rientrare in patria e ad accordarsi con il giovane Cesare a Brindisi: nell'autunno del 40 a.C., Antonio ebbe confermata la sua sfera d'influenza nei domini orientali di Roma<sup>467</sup> e prese in moglie Ottavia<sup>468</sup>, con la quale l'anno seguente si recò in Grecia. Peraltro, è indicativo il particolare ricordato da Cassio Dione secondo cui, nel banchetto che concluse l'incontro di Brindisi, Ottaviano “si comportò secondo l'uso militare e romano, Antonio secondo quello asiatico ed egiziano”<sup>469</sup>. Se una scelta di questo tipo sembra funzionale ad una

---

<sup>463</sup> OGIS 195: *Antwzion megan kajinhiton Afrodisio~ parasito~ ton ektou' geon kai euergethn*

<sup>464</sup> Sul ruolo che poterono rivestire queste associazioni dionisiache al seguito di Antonio e per la bibliografia di riferimento vedi *infra*, relativamente al soggiorno del triumviro a Samo.

<sup>465</sup> Dunand, *Les associations* cit., p. 101.

<sup>466</sup> Secondo una notizia plutarchea (*Ant.* 28, 5), i convitati ai banchetti del tiaso dei “Viventi inimitabili” erano circa dodici.

<sup>467</sup> *App. bell. civ.* 5, 65, 274; *Plut. Ant.* 30, 6 e *Dio* 48, 28, 4.

<sup>468</sup> *App. bell. civ.* 5, 64, 273; *Plut. Ant.* 31, 5 e *Dio* 48, 31, 3.

<sup>469</sup> *Dio* 48, 30, 1.

comunicazione visiva indirizzata all'esercito<sup>470</sup>, per sottolineare la spartizione delle rispettive aree territoriali di competenza attraverso l'assunzione di una condotta ad esse congruente, tuttavia ciò non esclude affatto - come si è detto - la reale sintonia di Antonio con comportamenti filo-orientali. Questo appare evidente durante il suo soggiorno ateniese nel 39-38 a.C., che rappresenta una tappa importante nello studio dell'assimilazione del triumviro con il dio.

Accanto ad una testimonianza dionea che ci informa di come, ad Atene, Antonio si riferisse a se stesso con l'appellativo di *nev- Dionuso-* e pretendesse di essere chiamato così anche dagli altri<sup>471</sup>, si consideri che Seneca il Vecchio afferma che furono gli Ateniesi, al momento dell'arrivo del triumviro nella loro città, ad accoglierlo salutandolo con il nome di Dioniso. Infatti, secondo l'erudito latino, essi sapevano sia che Antonio voleva essere denominato in questo modo, sia che egli aveva ordinato di incidere il nome di tale divinità sulla base delle statue che lo ritraevano, sia che il triumviro era solito imitare Dioniso tanto nell'abbigliamento quanto nel seguito di persone di cui si circondava<sup>472</sup>. Se pertanto, da asserzioni del genere, si può già inferire il desiderio degli Ateniesi di compiacere il generale romano, risulta altrettanto palese la decisione di Antonio di riprendere con convinzione la sua politica religiosa dionisiaca. Entrambi questi elementi ci sono peraltro documentati da un decreto efebico datato intorno al 38 a.C. nel quale, a fronte della riconosciuta identificazione di un *Antwniou geou' neu Dionusiou*, si può notare l'istituzione delle *Antoniae Panathenaika*, feste cittadine in onore del triumviro<sup>473</sup>. Oltretutto, forse proprio in occasione della celebrazione di questa festività<sup>474</sup>, Antonio fece erigere nel teatro cittadino un palco ricoperto di rami e fronde a somiglianza - per esplicita testimonianza delle fonti - di un antro bacchico<sup>475</sup>, adorno di timpani, pelli di cerbiatto e altri simboli dionisiaci, ove egli si intratteneva "con i suoi amici"<sup>476</sup> bevendo e

<sup>470</sup> La cena venne allestita nell'accampamento militare di Brindisi: Dio 48, 30, 1.

<sup>471</sup> Dio 48, 39, 2.

<sup>472</sup> Sen. suas. 1, 6: *Nam cum Antonius vellet se Liberum patrem dici et hoc nomen statuis < suis > subscribi iuberet, habitu quoque et comitatu Liberum imitaretur, occurrerunt venienti ei Athenienses cum coniugibus et liberis et Dionuson salutaverunt.*

<sup>473</sup> IG II-III<sup>2</sup>, 1043, ll. 22-23: *ej̄ toi' Antwnihoi' toi' Pana[ghnaikoi' Antwniou geou' neu Dionusiou.*

<sup>474</sup> E. Fontani, *Il filellenismo di Antonio tra realtà storica e propaganda politica: le ginnasiarchie ad Atene e ad Alessandria*, in «Studi ellenistici» 12, 1999, p. 200, n. 24.

<sup>475</sup> Per ulteriori notizie sugli antri dionisiaci vedi Cerfaux-Tondriaux, *Le culte* cit., p. 300, n. 4 e Y. Perrin, *Néron, Antoine, Alexandrie*, in AA.VV., *Marc Antoine* cit., p. 93 e n. 2.

<sup>476</sup> Athen. 4, 148c: *meta: tw̄n filwn*. Il riferimento agli amici di Antonio in un ambito di questo tipo potrebbe essere inteso nel senso di un tiaso dionisiaco.

seguendo le esibizioni di vari artisti giunti dall'Italia; in alternativa, il luogo dei festeggiamenti veniva spostato sull'Acropoli<sup>477</sup>. Da quel momento, il triumviro ordinò di essere proclamato pubblicamente Dioniso in tutte le città<sup>478</sup>. L'ingiunzione, d'altra parte, non dovette cogliere impreparate le popolazioni orientali visto che già diverse zecche, come quella di Efeso e di Pergamo, avevano emesso nel 39 a.C. alcune monete che associavano Antonio (con o senza Ottavia) a simboli dionisiaci<sup>479</sup>. Sempre riguardo all'ambito numismatico e probabilmente nello stesso anno, quando giunse ad Atene la notizia della vittoria di Ventidio Basso sui Parti, la zecca cittadina coniò un aureo che effigiava al dritto Antonio e al rovescio un leone che brandisce una spada<sup>480</sup>: data la connessione tra questo animale e Dioniso, sembra lecito ritenere che anche con tale emissione venisse diffuso un simbolismo in grado di collegare la figura del triumviro a quella del dio.

Infine, durante il soggiorno di Antonio in città, gli Ateniesi gli proposero di celebrare una *hierogamia* con la dea Athena, cerimonia alla quale egli acconsentì forse a seguito di un pagamento di un milione di talenti come dote<sup>481</sup>. Se questo rito religioso era tradizionalmente compiuto durante le Antesterie, festa in onore di Dioniso, tuttavia l'usanza prevedeva che la simbolica sposa del dio fosse la *basilinna*, ossia la moglie dell'arconte re, e non una divinità<sup>482</sup>. Offrire ad Antonio-Dioniso di unirsi in matrimonio con la dea tutelare della città, quindi, si configurerebbe come un onore particolarmente importante riservato al triumviro, il cui filellenismo, peraltro, non era mai stato un mistero. Nello specifico, proprio alla città di Atene Antonio aveva sempre dimostrato il suo favore, perdonandole il precedente entusiasmo verso i

<sup>477</sup> Athen. 4, 148b-c.

<sup>478</sup> Athen. 4, 148c: *kai; ektote ekeleusen eauton Dionuson ajakhruttesqai kata; ta; polei-aphana*.

<sup>479</sup> Si tratta di tetradrammi che presentano al dritto la testa di Antonio coronata di edera (pianta che circonda anche la legenda) e, al rovescio, una *cista mystica* sormontata dall'effigie di Ottavia tra due serpenti. In un altro esemplare, il volto di Antonio è accompagnato da quello di Ottavia mentre, sopra la *cista*, compare una piccola immagine di Dioniso stesso a figura intera: P. V. Hill, *Simbolismo e propaganda nella monetazione durante le guerre per la vendetta della morte di Cesare (44-36 a.C.)*, in «NAC» 4, 1975, p. 204; R. Martini, *Cronologia delle emissioni orientali di Marcus Antonius (II)*, in «RIN» 88, 1986, pp. 41 e 46 sgg. e Newman, *A Dialogue* cit., p. 45.

<sup>480</sup> Hill, *Simbolismo* cit., p. 204 e R. Martini, *Cronologia delle emissioni orientali di Marcus Antonius (I)*, in «RIN» 87, 1985, pp. 20-21. Vedi anche Abry, *À propos* cit., pp. 55-57. Secondo Newman, *A Dialogue* cit., p. 48, questa emissione va datata al 38 a.C.

<sup>481</sup> Sen. *suas.* 1, 6 e Dio 48, 39, 2. Secondo Marasco, *Aspetti* cit., p. 42, la notizia sull'esoso tributo richiesto da Antonio alla città in occasione delle nozze sacre potrebbe essere un'invenzione ateniese del periodo post-aziaco, formulata per accattivarsi la simpatia di Ottaviano e per dissociarsi dalle iniziative antoniane in campo religioso.

<sup>482</sup> Vedi H. Versnel, *Triumphus*, Leiden 1970, pp. 246-247 e 253.

congiurati delle Idi di marzo, offrendole molti doni e partecipando a svariate attività cittadine, come ad esempio conferenze di letterati, iniziazioni, agoni, ai quali si può aggiungere l'assunzione da parte del triumviro dell'onerosa liturgia della ginnasiarchia<sup>483</sup>.

Alcuni studiosi hanno ipotizzato che, nel contesto della *hierogamia* tra Antonio-Dioniso ed Athena, Ottavia potesse impersonare la dea stessa, ma tale posizione - allo stato attuale delle nostre conoscenze - appare un po' azzardata<sup>484</sup>. Si focalizzi l'attenzione su un passo senecano che riporta menzione di una scritta polemica, apposta da mano ignota, comparsa sotto una statua del triumviro dopo la sua presunta richiesta di ricevere la cospicua dote per le nozze sacre. Seneca afferma che lo sconosciuto autore ironizzò sulla condizione di "bigamia" nella quale si sarebbe venuto a trovare Antonio, sposato cioè sia con Ottavia che con Athena, sottintendendo, provocatoriamente, la reale e contemporanea coesistenza del legame tra il triumviro ed Ottavia, da un lato, con il rapporto che univa Antonio a Cleopatra dall'altro<sup>485</sup>. Chiaramente, se si ammettesse l'identificazione di Ottavia con Athena, l'aneddoto - interpretato nel modo proposto - perderebbe senso. Si noti, per inciso, che l'iscrizione si riferisce a *Oktaouin kai; Aghna'*: se è pur vero che la congiunzione potrebbe essere intesa come rafforzativa, ossia traducendo "Ottavia che è anche Athena", come vorrebbero i sostenitori dell'assimilazione, tuttavia si rivela meno complicato (perché allora non scrivere semplicemente *Oktaouin Aghna'!*) assegnarle il consueto valore coordinante, separando così i due personaggi femminili. Infine, va altresì rilevato come nei già ricordati tetradrammi di Pergamo e di Efeso, emessi in stretta relazione al matrimonio di Antonio con Ottavia e al loro soggiorno ateniese<sup>486</sup>, il triumviro sia ben caratterizzato da diversi simboli dionisiaci, mentre la sua sposa non sembri possedere alcun attributo divino: tale circostanza può apparire insolita se alla *hierogamia* Dioniso-Athena avesse preso parte Ottavia nelle vesti della dea. Di conseguenza, in mancanza di maggiori spiegazioni delle fonti, si ritiene più ragionevole scindere la figura della moglie di Antonio da quella della divinità protettrice della città greca. Comunque, collazionando tutte queste testimonianze, si può osservare come, anche in

---

<sup>483</sup> Su tutti questi aspetti vedi Fontani, *Il filellenismo* cit., p. 194 sgg.

<sup>484</sup> Ha espresso questa opinione A. Raubitschek, *Octavia's Deification at Athens*, in «TAPhA» 77, 1946, pp. 146-150. Scettici a riguardo: Cerfaux-Tondriau, *Le culte* cit., p. 302, n. 1. Possibilisti: Rossi, *Marco Antonio* cit., p. 130; Grant, *Cleopatra* cit., p. 130; Marasco, *Aspetti* cit., p. 41 e Traina, *Marco* cit., p. 78.

<sup>485</sup> Sen. *suas.* 1, 6: *sicut ille qui subscriptus statuae eius fuit cum eodem tempore et Octaviam uxorem haberet et Cleopatram: Oktaouin kai; Aghna' Antwniwnes tuas tibi habe.* Quest'ultima formula era quella consueta per il divorzio: Sen. *contr.* 2, 5, 9.

<sup>486</sup> Martini, *Cronologia...(II)* cit., p. 47.

Grecia e a quest'altezza cronologica, l'assimilazione dionisiaca del triumviro venisse veicolata in entrambe le direzioni, dal vertice alle basi (richieste esplicite di Antonio di essere denominato e riconosciuto come Dioniso) e viceversa (acclamazioni della folla al *neō-Dionuso*, proposta di *hierogamia*).

La successiva attestazione dell'identificazione tra Antonio e Dioniso si colloca cronologicamente nel 34 a.C., al momento dell'entrata trionfale del triumviro ad Alessandria dopo la vittoria sugli Armeni. Tuttavia, è verosimile che, nel lasso di tempo di circa quattro anni che divide tale evento dal soggiorno ateniese di Ottavia e Antonio, quest'ultimo abbia continuato ad attuare la sua politica religiosa dionisiaca, almeno quando si trovava in terra orientale. Si ricordi ad esempio la contingenza che il tiaso "dei viventi inimitabili" venne sciolto da Antonio solo dopo Azio, così come si può presumere che, se Cleopatra continuava a presentarsi tradizionalmente al suo popolo come una divinità, Antonio - che si era riunito alla regina alla fine del 37 a.C. ad Antiochia - si affiancasse a lei nelle consuete vesti di Dioniso.

Bisogna in ogni caso evidenziare che la posizione di Antonio nei riguardi della propaganda religiosa che egli stava attuando era piuttosto complessa e non priva di aspetti problematici. Infatti, la sua identificazione con il dio aveva come destinatari pressoché esclusivi i popoli orientali, non i cittadini romani, nei confronti dei quali egli doveva, al contrario, continuare a mostrarsi come un fedele magistrato dello Stato per non dare adito a sospetti di anti-costituzionalità. Non stupisce, quindi, né il fatto che nelle emissioni monetali antoniane comparissero sempre titoli onorifici militari, civili o religiosi romani (acclamazioni imperatorie, riferimenti al consolato, all'augurato, alla carica triumvirale), né che la menzione di tali attribuzioni si intensificasse verso il 39 a.C., forse per bilanciare - agli occhi dei Romani - l'accresciuto e palese filellenismo del triumviro<sup>487</sup>. Significativo, in quest'ottica, che nei già ricordati tetradrammi di Efeso e Pergamo (sempre del 39 a.C.) i simboli dionisiaci raffigurati sulle monete venissero accompagnati da tutta la titolatura patria di cui poteva fregiarsi Antonio, proprio a testimonianza della duplice e diversissima posizione - nei confronti di Roma da un lato e dell'Oriente dall'altro - che egli contemporaneamente rivestiva. In ambito numismatico, interessanti altresì dei tetradrammi antiocheni datati al 37-36 a.C. che riportano, al dritto, l'effigie di Antonio che si definisce *autokrator* (il corrispondente greco di *imperator*), mentre il rovescio reca il busto di Cleopatra con epiteto divino<sup>488</sup>.

---

<sup>487</sup> Questa l'opinione di Newman, *A Dialogue* cit., p. 59.

<sup>488</sup> *ANTWNIOS AUTOKRATWR TRITON TRIWN ANDRWN | BASILISSA KLEOPATRA QEA NEWTERA*. Martini, *Cronologia...(II)* cit., p. 56, che discute anche dei problemi di cronologia che pongono queste monete.



In queste monete potrebbe meravigliare l'assenza di emblemi di Dioniso come *pendant* alla *thea neotera*, tuttavia ciò non è da imputarsi ad un abbandono del dio da parte di Antonio (come del resto si vedrà in seguito), bensì ad una sua precisa strategia comunicativa. Infatti, i tetradrammi furono presumibilmente conati nell'imminenza della guerra che Antonio stava per intraprendere - non lo si dimentichi: in nome di Roma - contro i Parti, nemici di lunga data dell'Urbe, e dunque una qualifica di tipo militare "tradizionale" per se stesso appare congruente con tale contesto. Peraltro, all'ambito della campagna partica sembrano potersi propagandisticamente ascrivere anche gli appellativi che Antonio scelse per i gemelli nati da Cleopatra nel 40 a.C. e da lui riconosciuti ad Antiochia: Alessandro Helios e Cleopatra Selene<sup>489</sup>. Se il nome del figlio si riallacciava ancora una volta alla figura del Macedone<sup>490</sup>, il ricordo del quale forniva una suggestione certo funzionale alla vigilia di una spedizione militare nei medesimi territori da lui vittoriosamente attraversati, si rilevi che il re dei Parti si fregiava del titolo di "fratello del Sole e della Luna": in questo senso, i nomi dei bambini potevano essere utili per togliere al sovrano orientale l'esclusiva di un legame privilegiato con tali divinità<sup>491</sup>.

Antonio rientrò in Egitto nel 34 a.C., carico di gloria per la conquista dell'Armenia, e l'accoglienza trionfale che gli venne tributata ad Alessandria si esprime secondo i moduli della propaganda religiosa dionisiaca da lui sempre perseguita: secondo una breve testimonianza di Velleio, Antonio venne condotto in città sul carro come Dioniso, con il capo cinto di edera e di una corona dorata, con il tirso in mano e i coturni ai piedi<sup>492</sup>. Appare lecito ipotizzare che il triumviro si sia presentato nei panni del dio altresì durante la cerimonia delle cosiddette "donazioni di Alessandria", quando egli assegnò a Cleopatra e ai suoi figli diversi territori

---

<sup>489</sup> Plut. *Ant.* 36, 5 e Dio 49, 32, 4.

<sup>490</sup> In questo senso, peraltro, si noti che Cleopatra Selene aveva derivato il suo primo nome dalla madre: da ciò, si potrebbe inferire per analogia che, nel nome di Alessandro imposto al figlio di Antonio, si rivelasse una volta di più il nesso tra il Macedone e il generale romano.

<sup>491</sup> Marasco, *Aspetti* cit., p. 57 e n. 133 con bibliografia precedente. Secondo P. Arnaud, *Alexandre-Hélios et Cléopâtre-Sélène. Origine et postérité romaines d'un couple cosmique*, in AA.VV., *Marc Antoine* cit., p. 140, "Hélios et Sélène, Sol et Luna, conféraient une dimension cosmique à la scène du triomphe de l'ordre divin sur les forces du désordre et du chaos symbolisées (...) par les barbares défaits".

<sup>492</sup> Vell. 2, 82, 4: *cum redimitus hederis crocotaque velatus aurea et thyrsus tenens cothurnisque succinctus curru velut Liber Pater vectus esset Alexandriae*. Plutarco (*Ant.* 50, 6-7) si limita a commentare che la celebrazione del trionfo di Antonio ad Alessandria spiace ai cittadini romani perché questi si sentirono privati dello spettacolo.

orientali<sup>493</sup>. Sappiamo, infatti, che in quell'occasione la regina si era travestita da Iside<sup>494</sup>: ora, poiché lei e Antonio durante la cerimonia sedevano su due troni d'oro collocati alla pari su un palco d'argento, mentre gli scanni dei loro figli erano stati sistemati più in basso, sembra ragionevole supporre che - nella prospettiva di una comunicazione simbolica e *per imagines* - accanto alla dea dovesse trovare posto il suo divino consorte, Osiride o Dioniso che fosse. A tale proposito, bisogna ricordare che in terra egiziana l'equivalenza delle succitate divinità maschili era una circostanza assodata da secoli<sup>495</sup> e, quindi, non sorprende che durante il soggiorno di Antonio ad Alessandria egli si proclamasse indistintamente "Osiride e Dioniso", al fianco di una Cleopatra "Selene e Iside"<sup>496</sup>. In questo senso si potrebbe anzi affermare che, grazie ad un'unica assimilazione divina, il triumviro in Oriente aveva la possibilità di rivolgersi simbolicamente sia alla popolazione più propriamente egiziana, per mezzo dell'autoctono Osiride, sia alle genti di cultura ellenica, tramite l'identificazione con il greco Dioniso<sup>497</sup>.

Un altro avvenimento significativo per lo studio del rapporto identificativo tra Antonio e Dioniso risale al 32-31 a.C., periodo nel quale erano in corso i preparativi per la guerra imminente contro Ottaviano. Secondo Plutarco, quando Antonio e Cleopatra si recarono a Samo, essi trascorrevano il loro tempo in divertimenti: per la precisione, racconta il biografo greco, era stato ordinato a tutti gli artisti dionisiaci di convergere sull'isola che, per questo, risuonò per molti giorni della musica dei flauti e

---

<sup>493</sup> Plut. *Ant.* 54, 6-9 e Dio 49, 41, 1-3. Sulle problematiche relative a tali donazioni vedi J. Dobias, *La donation d'Antoine à Cléopâtre en l'an 34 av. J.-C.*, in AA.VV., *Mélanges Bidez*, Bruxelles 1934, pp. 287-314 e Marasco, *Aspetti* cit., p. 88 sgg. A proposito della posizione bivalente di Antonio nei confronti del suo *status* di cittadino romano e, nello stesso tempo, di compagno divino della regina d'Egitto, si noti che nel medesimo anno 34 a.C., a fronte delle attribuzioni territoriali ai suoi figli "egiziani" (più Cesarione), il triumviro coniò degli aurei con l'effigie di Antillo, il primogenito nato da Fulvia, il suo "erede romano": R. Martini, *Cronologia delle emissioni orientali di Marcus Antonius (III)*, in «RIN» 89, 1987, pp. 72, 80, 82-83. Peraltro, Antillo soggiornò anche ad Alessandria presso il padre: Plut. *Ant.* 28, 7-11; cfr. Plut. *Ant.* 57, 4.

<sup>494</sup> Plut. *Ant.* 54, 9: *Kleopatra nen gar kai; tote kai; ton a]lon crown eij plhqo~ ejiousa stolhn i]eran f]sido~ e]aubane kai; nen f]si~ ejrhmatize*. "Cleopatra, sia allora che in seguito, apparve in pubblico indossando la veste sacra di Iside e diede udienza come nuova Iside".

<sup>495</sup> La corrispondenza tra Osiride e Dioniso è affermata, ad esempio, già nel V secolo a.C. da Erodoto (2, 42, 2 e 2, 144, 2). Secondo Jeanmaire, *Dioniso* cit., p. 445, le due divinità erano state identificate sia per la comune caratteristica di dèi del mondo sotterraneo, sia per il ruolo del simbolo fallico nei rispettivi culti, sia per la somiglianza della leggenda dello smembramento del corpo di Dioniso con quella di Osiride fatto a pezzi. Vedi anche Dunand, *Les associations* cit., p. 88 e n. 21.

<sup>496</sup> Dio 50, 5, 3: *au]to~ nen f]Osiri~ kai; Dionuso~ ejkein]h de; Sel]hnh te kai; f]si~ Iegonte~ eihai*. (Cfr. anche Dio 50, 25, 4).

<sup>497</sup> Sul fatto che l'immagine del Dioniso venerato ad Alessandria avesse caratteristiche sostanzialmente greche, vedi Dunand, *Les associations* cit., p. 89.

delle lire, mentre i teatri erano affollati di gente e i cori gareggiavano tra loro<sup>498</sup>. Ora, a prescindere dal fatto che la descrizione plutarchea si sofferma solo sugli aspetti più tipici e appariscenti delle celebrazioni dionisiache, si rivela utile cercare di capire fino a che punto nell'episodio di Samo si possa riscontrare una precisa strategia politica, oltre alla volontà di onorare con adeguati festeggiamenti il dio favorito di Antonio. Innanzitutto, siamo informati che gli artisti dionisiaci furono convocati nell'isola contestualmente all'ingiunzione, rivolta dal triumviro a tutti i re, tetrarchi, popoli e città nel territorio compreso tra Siria, Meotide, Armenia e Illiria, di inviargli forniture per la guerra<sup>499</sup>. Questo elemento induce a ritenere che l'arrivo dei *technitai* rientrasse nel medesimo ambito dei preparativi che si stavano approntando in vista del conflitto contro Roma, come del resto sembra logico. Infatti, per quanto Antonio potesse amare uno stile di vita gaudente, egli si era sempre dimostrato un generale valido e capace ed è molto difficile credere che, con una guerra imminente alle porte - che non doveva certo presentarsi semplice e il cui risultato avrebbe finalmente risolto gli annosi problemi con Ottaviano -, perdesse superficialmente tempo prezioso in festini e spettacoli, come suggerisce Plutarco.

A tale proposito, è opportuno osservare che le associazioni degli artisti dionisiaci in Oriente non avevano soltanto la funzione di onorare il dio loro patrono, ma fornivano nel contempo alle città e ai sovrani che ne facevano richiesta i propri servizi "professionali", che si esplicavano nell'organizzazione e nell'esecuzione di feste e cerimonie<sup>500</sup>. In queste occasioni, i *technitai* avevano contatti diretti con le autorità locali, le città e perfino con i sovrani ellenistici - dai quali si facevano accordare particolari privilegi - e si noti che gli inviati di queste associazioni erano trattati alla stregua di ambasciatori protetti da immunità diplomatica, fornendo così agli studiosi moderni l'idea di definirli uno "Stato entro lo Stato", caratterizzato dall'internazionalismo proprio del culto dionisiaco<sup>501</sup>. Se, nei loro viaggi, i *technitai* diffondevano il culto di Dioniso, essi potevano svolgere altresì un'attività politica,

---

<sup>498</sup> Plut. *Ant.* 56, 6-8.

<sup>499</sup> Plut. *Ant.* 56, 7: *Ἔσπερ γὰρ βασιλεῦσι καὶ δυνασταῖ- καὶ τετραρχαῖ- ἐφνεσίτε καὶ πόλεσι πασαι- (...) προεῖρhto πεμπεῖν καὶ κομίζειν ταῖ- εἰς τὸν πόλεμον παρασκευαῖ- οὐτῶ πασι τοῖ- περι- τὸν Διονῶσον τεχνῖται- ἐπαναγκε- ἢ εἰς Σάμῳ ἀπαντῶν*. "Infatti come era stato ordinato a tutti i re, dinasti, tetrarchi, popoli e città (...) di mandare o portare le forniture per la guerra, così era stato fatto obbligo a tutti gli artisti dionisiaci di trovarsi a Samo".

<sup>500</sup> Vedi Jeanmaire, *Dioniso* cit., pp. 421-425. Uno studio approfondito sulle varie associazioni locali dei *technitai*, sul loro ordinamento interno e sulle fonti che ce ne tramandano memoria è stato compiuto da B. Le Guen, *Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, 1-2, Nancy 2001.

<sup>501</sup> Jeanmaire, *Dioniso* cit., p. 422.

proprio in quanto avevano facilmente la facoltà di avvicinare e rapportarsi con i detentori del potere, i quali commissionavano loro gli incarichi. Quando poi l'autorità politica locale era già implicata in qualche modo con il culto di Dioniso, gli artisti potevano allora diventare molto potenti, come fu il caso del musicista Cratone che si conquistò la benevolenza di Eumene II di Pergamo ed ebbe una parte attiva sia nell'organizzare il culto regale di Dioniso *Kaqhgemw*, sia nel creare una confraternita addetta ad onorare il capo stesso della dinastia<sup>502</sup>.

In uno scenario di questo tipo, che sommava istanze religiose, politiche e professionali, il richiamo di tutti i *technitai* a Samo da parte di Antonio e Cleopatra sembra così assumere contorni meno frivoli. Alla corte del Nuovo Dioniso romano e dell'ultima discendente del Nuovo Dioniso macedone, il ruolo degli artisti devoti al dio dell'ebbrezza poteva esplicarsi in più settori contemporaneamente per offrire un sostegno in vista della guerra. Se l'esercizio di attività inerenti al mondo dello spettacolo (teatro, musica, canti, danze) doveva comprensibilmente sortire un certo entusiasmo ed un effetto positivo sul morale dei collaboratori di Antonio, si può ipotizzare che i *technitai* sostenessero anche propagandisticamente il *nev-Dioniso* in relazione al prossimo confronto armato con Roma, appoggiandone la posizione sia presso la popolazione che partecipava in massa ai festeggiamenti, sia presso varie autorità politiche locali, con le quali, come si è detto, essi avevano spesso familiarità. In tal senso appare lecito domandarsi, ad esempio, quanto influì la presenza di questi artisti presso Antonio sulla circostanza che, in seguito all'arrivo dei *technitai* a Samo, tutte le città inviarono sull'isola buoi da sacrificare e i regnanti vicini gareggiarono tra loro in ricevimenti e doni<sup>503</sup>: se una siffatta compartecipazione si sviluppava secondo moduli tipici di un contesto dionisiaco, quest'ultimo era tuttavia, in quel momento, strettamente connesso alle istanze di tipo politico-militare di Antonio.

Peraltro, dopo aver lasciato Samo e aver assegnato Priene come residenza agli artisti succitati<sup>504</sup>, Antonio e Cleopatra si diressero ad Atene, ove il triumviro "trascorse di nuovo il tempo in divertimenti e spettacoli"<sup>505</sup>. Ebbene, deve essere osservato che Atene è considerata da alcuni studiosi come il primo centro ove si sviluppò una confraternita di *technitai*<sup>506</sup>, nota almeno dal IV-III secolo a.C., e che la

---

<sup>502</sup> Su tale personaggio vedi Le Guen, *Les associations* cit., 2, pp. 29-31.

<sup>503</sup> Plut. *Ant.* 56, 9.

<sup>504</sup> Discute sul fondamento della notizia relativa a Priene Le Guen, *Les associations* cit., 1, p. 344.

<sup>505</sup> Plut. *Ant.* 57, 1.

<sup>506</sup> B. Le Guen, *Remarques sur les associations de Technites dionysiaques de l'époque hellénistique*, in «Nikephoros» 17, 2004, p. 284.

città si era già dimostrata favorevole nei confronti di un altro *neò-Dioniso*, oltretutto in ottica anti-romana. Infatti quando Atene, nell'88 a.C., decise di schierarsi dalla parte di Mitridate contro Roma, mandò presso il re del Ponto un ambasciatore, il filosofo Atenione, che entrò nelle grazie del sovrano: una volta ritornato in patria carico di onori, egli fu ricevuto dai *technitai* che - proprio in quanto messaggero del Nuovo Dioniso Mitridate<sup>507</sup> - lo associarono a feste, preghiere, libagioni nonché a sacrifici effettuati nel *teuèno*-dell'associazione<sup>508</sup>. Con un precedente di questo tipo, che rende oltretutto evidente il legame che si poteva instaurare tra culto dionisiaco e politica, sembra dunque plausibile ipotizzare che anche nella città dell'Attica, così come era accaduto a Priene, i *technitai* locali si fossero attivati in favore del *neò-Dioniso* del momento in vista della guerra imminente, tanto più se si valutano i sempre ottimi rapporti intercorsi tra Antonio e Atene.

Durante il soggiorno ateniese, Cleopatra si guadagnò il favore del popolo e, secondo Plutarco, ricevette molti onori<sup>509</sup>: forse fu in questa occasione che i cittadini innalzarono sull'acropoli le statue di Antonio e della regina "in forma di divinità", immagini che poi, stando a Cassio Dione, vennero rovesciate dai fulmini sul teatro di Dioniso alla vigilia di Azio<sup>510</sup>. Un episodio che riporta un'analoga premonizione di sventura per l'ex-triumviro nella città di Atene ci viene raccontato da Plutarco, il quale narra di come, prima della battaglia contro Ottaviano, il vento avrebbe strappato il simulacro di Dioniso dalla Gigantomachia facendolo crollare sul teatro<sup>511</sup>. Ora, a prescindere dall'eventualità che entrambe le fonti si riferiscano in realtà al medesimo avvenimento, sia pure con alcune varianti (un diverso agente atmosferico e la caduta di una sola statua piuttosto che di due), è comunque interessante indagarne il senso, che andrebbe ricondotto ad un contesto politico. Se sarebbe utile conoscere in quale momento vennero diffuse tali voci e chi le divulgò, tuttavia si possono avanzare almeno due congetture.

---

<sup>507</sup> L'appellativo di Dioniso ci viene testimoniato da App. *Mithr.* 10, 30 e 113, 551 e da Cic. *Flacc.* 60. Per una visione d'insieme di tutti i grandi personaggi che si identificarono con il dio, dall'età dei diadochi fino all'epoca romana, vedi Tondriau, *Dionysos* cit., pp. 453-466. Cfr. Versnel, *Triumphus* cit., p. 252.

<sup>508</sup> Athen. 5, 212. Vedi Le Guen, *Les associations* cit., 2, pp. 15-16 e 80-81.

<sup>509</sup> Plut. *Ant.* 57, 2-3.

<sup>510</sup> Dio 50, 15, 2. Del tutto logico supporre che Antonio, anche in questa raffigurazione statuaria, impersonasse una volta in più il dio dell'ebbrezza, mentre possiamo ipotizzare che Cleopatra fosse stata ritratta nelle vesti di Iside oppure, in alternativa, come Afrodite.

<sup>511</sup> Plut. *Ant.* 60, 4.

L'ipotesi che appare più probabile è che si tratti della strumentalizzazione operata dalla propaganda ottaviana relativamente ad un episodio forse veramente accaduto<sup>512</sup> e che poteva servire ad un duplice scopo. Prima di Azio, utilizzando contro l'avversario la simbologia identificativa che egli aveva tanto promosso, la notizia di un accadimento del genere sarebbe stata funzionale per pronosticare agli occhi di tutti la prossima sconfitta di Antonio. In questo senso, i destinatari del messaggio sembrano essere stati gli stessi popoli orientali ai quali era stata diretta l'assimilazione divina del triumviro e che ora, tramite un vettore comunicativo della marca simbolica che loro ben conoscevano, venivano avvertiti dell'imminente disfatta del *neō-Dioniso*. Se invece la notizia del crollo della statua venne divulgata dopo Azio, sarebbe ragionevole riconoscerne il senso nel proposito di ammantare di un'aura di ineluttabilità la sconfitta di Antonio, accreditando di conseguenza la vittoria del giovane Cesare come decretata dal volere del fato.

In alternativa, l'episodio potrebbe essere stato ideato dai medesimi Ateniesi allo scopo di cercare di ingraziarsi il vincitore della guerra<sup>513</sup>, visto che la posizione politica della città, a causa del favore che aveva sempre manifestato ad Antonio (con o senza Cleopatra), era fortemente compromessa agli occhi di Ottaviano<sup>514</sup>. In quest'ottica, la vicenda della statua rovinata sul teatro testimonierebbe quindi il tentativo della città di dissociarsi dalla figura del *neō-Dioniso*, diffondendo notizia di un presagio che si pensava potesse risultare gradito al giovane Cesare.

Una simile duplicità interpretativa è riscontrabile a proposito di un altro avvenimento raccontato da Plutarco, inerente, dal punto di vista cronologico, alla notte che precedette la morte di Antonio ad Alessandria, il 1 agosto del 30 a.C. Secondo il biografo greco, a mezzanotte si udì in città il suono di vari strumenti musicali e clamori di una folla che saltando gridava "evoè", come si trattasse di una moltitudine di satiri: il corteo attraversò il centro di Alessandria e poi si allontanò, "come se un

---

<sup>512</sup> Sembra difficile, infatti, inventare del tutto un accadimento così clamoroso - nonché pubblicamente visibile - come il crollo di una o più statue sul teatro cittadino: qualsiasi Ateniese avrebbe potuto facilmente smentire che fosse in realtà mai avvenuto. D'altra parte, è pur vero che la città si trovava in una posizione delicata nei confronti del giovane Cesare, visto il sostegno dato ad Antonio, quindi presumibilmente non avrebbe avuto alcun interesse ad inimicarsi ulteriormente Ottaviano sconfessando le pur infondate notizie diffuse dalla sua propaganda.

<sup>513</sup> Si ricordi che un atteggiamento di questo tipo è già stato postulato da parte della critica in relazione alla vicenda della dote in denaro che Antonio avrebbe chiesto agli Ateniesi per la celebrazione della sua *hierogamia* con Athena: vedi *supra*, n. 481.

<sup>514</sup> Secondo A. Coppola, *Consenso e dissenso ad Atene nell'età di Augusto*, in «RAL» 8, 1997, pp. 661-673, una tendenza politica filoantoniana da parte di Atene, che si esprimeva in una sia pur velata opposizione interna al *princeps*, si può riscontrare lungo tutto l'arco dell'età augustea.

tiaso uscisse dalla città con grande tumulto”<sup>515</sup>. Plutarco riporta che l’opinione di quanti rifletterono su questo evento era che Antonio veniva abbandonato dal dio con il quale si era identificato<sup>516</sup>. Gli studiosi che si sono occupati più o meno cursoriamente di questo passo sono sostanzialmente divisi tra due teorie, basate sull’attribuire l’invenzione del prodigio rispettivamente alla propaganda ottaviana oppure ad un’iniziativa degli Alessandrini. Nel primo caso, la notizia sarebbe servita per sottolineare l’inevitabilità della sconfitta finale di Antonio, dopo che il suo dio di riferimento aveva deciso di allontanarsi da lui; nel secondo, i cittadini egiziani, affermando la dissociazione di Dioniso dal triumviro, avrebbero voluto dimostrare o che Ottaviano aveva vinto solamente il suo rivale e non la divinità alla quale Antonio si assimilava (scrupolo religioso), oppure che essi cercavano di conciliarsi il favore del giovane Cesare (motivazione politica)<sup>517</sup>.

Tuttavia, nell’ambito della possibilità che l’episodio plutarco risalgia alla propaganda del *princeps*, vi è anche un’altra opzione da valutare. Infatti, l’abbandono di Antonio da parte di Dioniso potrebbe rappresentare l’accoglimento, da parte del biografo greco, di una notizia che era stata funzionale per dimostrare simbolicamente il successo di un rito di *evocatio* compiuto da Ottaviano prima di quella che si preannunciava come la battaglia decisiva contro l’ex-collega triumviro. Secondo alcuni, tale procedura davanti ad Alessandria “non aveva bisogno di essere riesumata”<sup>518</sup>, tuttavia vi sono ragioni che inducono invece a ritenere il contrario. Dal punto di vista del giovane Cesare, la guerra aveva ormai buone probabilità di ritenersi vinta: Antonio era assediato in Alessandria, il morale del suo esercito era presumibilmente molto basso - infatti, alla fine, le truppe si ammutinarono senza combattere passando dalla parte di Ottaviano - mentre, al contrario, i soldati di quest’ultimo dovevano essere animati dalla speranza di un prossimo trionfo. In una situazione del genere, compiere un’*evocatio* avrebbe comportato due tipi di vantaggio. Da un lato, il rito avrebbe fornito ad Ottaviano l’occasione per attuare una strategia

---

<sup>515</sup> Plut. *Ant.* 75, 4-5.

<sup>516</sup> Plut. *Ant.* 75, 6.

<sup>517</sup> Per citare qualche esempio, pensano all’iniziativa della propaganda ottaviana: H. J. Rose, *The Departure of Dionysos*, in «Ann. Arch. Anthr.» 11, 1924, pp. 29-30; Malaspina, *Orazio cit.*, p. 37; D. Castriota, *The Ara Pacis Augustae*, Princeton 1995, p. 93 e Biffi, *E il dio cit.*, pp. 147-157. Ipotizzano invece per l’episodio una matrice alessandrina: K. Scott, *Octavian’s propaganda and Anthony’s* de sua ebrietate, in «CPh» 24, 1929, p. 135; J. Tondriau, *La dynastie ptolémaïque et la religion dionysiaque*, in «CE» 50, 1950, p. 312; Bruhl, *Liber cit.*, p. 129; Cerfaux-Tondriau, *Le culte cit.*, pp. 305-306; Rossi, *Marco Antonio cit.*, p. 135, n. 407 e Marasco, *Marco Antonio cit.*, p. 542, n. 17.

<sup>518</sup> Biffi, *E il dio cit.*, p. 152.

propagandistica di grande impatto a livello di comunicazione politica; dall'altro, il pericolo che tale messaggio venisse vanificato da un'improvvisa vittoria antoniana (con tutte le implicazioni simbolico-religiose negative che ne sarebbero derivate per il giovane Cesare) sembrava ormai improbabile: compiere il rituale, pertanto, poteva prospettarsi come una buona opportunità dal fattore di rischio minimo.

Riguardo allo scopo politico, non si dimentichi che l'*evocatio* affondava le sue radici nell'antica tradizione romana alto-repubblicana e che, proprio nel dichiarare guerra a Cleopatra, Ottaviano aveva richiamato in vita cerimonie arcaiche come l'uso della procedura feziale<sup>519</sup>. In questo senso, l'*evocatio* poteva allora configurarsi simbolicamente come un ulteriore elemento funzionale a rimarcare che l'azione bellica del giovane Cesare era improntata alla difesa degli autentici valori patrî contro un nemico che ormai si era così "orientalizzato" da non potersi più considerare cittadino romano. Altamente significativa a tale proposito - nonché indicativa dell'identità dei destinatari del messaggio - l'allocuzione rivolta da Ottaviano ai suoi soldati prima dello scontro aziaco: egli esortò le truppe a ritenere l'ex-triumviro nemico un egiziano, le sollecitò a chiamare Antonio con il più appropriato nome di Serapione e le spinse a pensare all'avversario come a un ginnasiarca, non come a un ex-console<sup>520</sup>. Appare evidente che, sostenendo posizioni di questo tipo, Ottaviano implicitamente intendeva, dal punto di vista ideologico, esorcizzare il più possibile lo spettro del conflitto civile: se il nemico che si combatteva non era più un "vero" romano, allora la guerra, a rigor di logica, non poteva ritenersi davvero fratricida<sup>521</sup>.

Inoltre si potrebbe ipotizzare che, nelle intenzioni del giovane Cesare, attuare l'*evocatio* in prossimità della città avrebbe presumibilmente sortito un effetto negativo sul rapporto che la popolazione di Alessandria intratteneva con l'ex-triumviro: è palese che se Ottaviano avesse pubblicamente affermato, tramite il rituale, che da quel momento il dio di riferimento di Antonio gli era diventato propizio, tale asserzione avrebbe interferito nella propaganda identificativa del nemico, mettendo in dubbio la persistenza della connessione tra Antonio e la figura di Dioniso. Ottaviano non sapeva ancora che l'esercito avversario avrebbe defezionato in suo favore, né che Antonio

---

<sup>519</sup> Dio 50, 4, 4.

<sup>520</sup> Dio 50, 27, 1. Nel contesto del medesimo appello rivolto al suo esercito, Ottaviano afferma anche che Antonio "è diventato un qualsiasi suonatore di cembalo di Canobo" (50, 27, 2) e che "se uno di noi volesse buffonescamente danzare ed eseguire il cordace sarebbe indubbiamente vinto da lui, che è ben esercitato in quest'arte" (50, 27, 6). Il riferimento a elementi di marca dionisiaca sembra palese.

<sup>521</sup> Si può pensare che, anche per questo motivo, la dichiarazione di apertura delle ostilità venne formalmente rivolta a Cleopatra invece che ad Antonio. Ottaviano sostenne invece che agì in tale maniera perché sperava che l'ex-collega si ravvedesse e tornasse sui suoi passi: Dio 50, 26, 3-4.



avrebbe deciso di suicidarsi, quindi minare il credito religioso di cui quest'ultimo godeva presso i cittadini della capitale ove si era rinchiuso, poteva sembrare in ogni caso una mossa vantaggiosa.

Comunque, se ritenessimo che l'episodio plutarco si sia fondato su una notizia commemorante un'*evocatio* nei pressi di Alessandria, si potrebbe altresì osservare come il racconto dell'uscita di Dioniso dalla città dovette essere confezionato dalla *factio* del *princeps* dopo la morte di Antonio. Infatti, poiché il rito veniva tradizionalmente compiuto nell'imminenza della battaglia, ciò significa che Ottaviano lo avrebbe dovuto effettuare a fine settembre, quando il suo esercito aveva ormai accerchiato Alessandria via mare e via terra e, da entrambe le parti, si era pronti per l'ultimo scontro. Plutarco, del resto, colloca cronologicamente l'abbandono di Antonio da parte del dio nella notte del 31 luglio, elemento che dunque fa presumere l'esecuzione dell'*evocatio* o il giorno stesso o, comunque, poco tempo prima. Ma se poi nel corso di una sola giornata, il 1 agosto, tutto trovò velocemente la sua conclusione (defezione delle truppe antoniane e suicidio dell'ex-triumviro), appare abbastanza chiaro che non ci fu il tempo materiale per la propaganda ottaviana di realizzare un adeguato resoconto di come Dioniso avesse effettivamente accolto l'invito rituale del giovane Cesare a lasciare Antonio, né di divulgarlo prima che quest'ultimo si uccidesse. E' pertanto più ragionevole supporre che tale episodio appartenga ad una successiva rielaborazione degli avvenimenti del *bellum Actiacum* in funzione ovviamente celebrativa delle gesta di Ottaviano.

Sempre nel contesto cronologico afferente alle vicende del 31 a.C., sappiamo grazie all'unica testimonianza di Plinio che, poco prima della battaglia di Azio, Antonio compose un'opera concernente la sua ubriachezza<sup>522</sup>, informazione che ha dato luogo a due interpretazioni molto diverse da parte della critica moderna. Secondo alcuni, si dovrebbe pensare ad un libello approntato dal triumviro per controbattere un'accusa - ossia quella di bere smodatamente - che gli veniva mossa in patria dalla propaganda ottaviana: in questa prospettiva, lo scritto avrebbe avuto come destinatario il pubblico d'Italia e delle province occidentali<sup>523</sup>. Secondo altri, invece, si sarebbe trattato dell'esaltazione da parte di Antonio delle sue doti di resistenza al vino, una caratteristica che in Oriente, incluso l'Egitto tolemaico, era considerata una virtù

---

<sup>522</sup> Plin. *nat.* 14, 28, 148: *Is (...) avidissime adprehenderat hanc palmam edito etiam volumine de sua ebrietate, quo patrocinari sibi ausus adprobavit plane.* Cfr. E. Huzar, *The Literary Efforts of Mark Antony*, in «ANRW» II 30.1, Berlin-New York 1982, pp. 639-657.

<sup>523</sup> Elenca gli studiosi che propendono per questa alternativa Marasco, *Marco Antonio* cit., p. 539, n. 7, ai quali si aggiungano Bruhl, *Liber* cit., p. 130 e Zanker, *Augusto* cit., p. 66.

essenziale del sovrano: i referenti della comunicazione autoapologetica del triumviro sarebbero stati così i popoli orientali, i regnanti locali e lo stesso esercito antoniano, ormai assuefatto agli usi ellenistici e potenziato dal reclutamento di soldati non italici<sup>524</sup>. Entrambe le prospettive si basano, in realtà, su elementi validi.

Da un lato se, stando alle parole di Plinio, Antonio nella sua opera volle *patrocinari sibi* per la sua ubriachezza, sembra evidente che una difesa presupponga logicamente, a monte, un'accusa. Indubbiamente, la pubblicistica ottaviana sfruttò gli aspetti più esteriori del dionisismo di Antonio come, appunto, quello legato al consumo di vino, per dipingere un quadro moralmente molto discutibile dell'avversario, presentandolo come un ubriaccone dedito solo ad una vita dissoluta<sup>525</sup>. Una contropropaganda di questo genere, del resto, era contemporaneamente funzionale anche per colpire l'altro personaggio mitologico di riferimento del triumviro, Eracle<sup>526</sup>, e si poteva riallacciare agevolmente alle analoghe accuse che Cicerone aveva mosso al triumviro negli anni della composizione delle *Filippiche*<sup>527</sup>. A questo proposito, anzi, ci si potrebbe domandare se alcune consonanze lessicali e tematiche tra la succitata testimonianza pliniana e gli attacchi di Cicerone<sup>528</sup> siano dovute ad una lettura diretta delle *Filippiche* da parte di Plinio oppure ad una conoscenza mediata, ad esempio, dalle scuole di retorica (che spesso attingevano all'oratoria ciceroniana). Appare infatti verosimile ipotizzare che, nell'ambito di queste ultime, l'ubriachezza del triumviro fosse già ai tempi della guerra un *topos* letterario che veniva divulgato ad un pubblico eterogeneo, il quale si riuniva per ascoltare le declamazioni degli oratori "divenute

---

<sup>524</sup> Marasco, *Marco Antonio* cit., pp. 543-545.

<sup>525</sup> Echi di una tale propaganda ottaviana si possono riscontrare ad esempio in Flor. *epit.* 2, 21, 2; Sen. *epist.* 10, 83, 25; Strab. 17, 1, 11; Plut. *Ant.* 30, 3 e 59, 6 e Dio 48, 27, 1. Si rilevi che a questa accusa veniva associata anche Cleopatra, come si può leggere in Hor. *carm.* 1, 37, 12 e 14 (*regina...ebria...mentem lymphatam Mareotico*) e in Prop. 3, 11, 56 (*assiduo lingua sepulta mero*). Sul ritratto di Cleopatra che emerge dalle opere dei poeti augustei vedi M. Wyke, *Augustan Cleopatra: Female Power and Poetic Authority*, in AA.VV., *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, London 1992, pp. 98-129 e A. Etman, *Cleopatra and Egypt in the Augustan Poetry*, in AA.VV., *Roma e l'Egitto* cit., pp. 161-175.

<sup>526</sup> Sull'ubriachezza di Eracle vedi *infra*.

<sup>527</sup> Cita i passi nei quali Cicerone attacca la *vinolentia* di Antonio C. Novielli, *La retorica del consenso*, Bari 2002, p. 69.

<sup>528</sup> Se Cicerone aveva dipinto un vivido quadro di Antonio che si era ubriacato tanto da vomitare in pubblico anche il giorno seguente la festa in cui aveva ecceduto con il vino (Cic. *Phil.* 2, 25, 63; Plut. *Ant.* 9, 6), Plinio collega tra loro gli stessi elementi, ossia la figura del triumviro, la sua abitudine all'ubriachezza e il verbo *evomere*: *exiguo tempore ante proelium Actiacum id volumen evomuit, quo facile intellegatur ebrius iam sanguine civium et tanto magis eum sitiens*. "Vomitò quel libro poco prima della battaglia di Azio, perché si capisse facilmente quanto già fosse ebbro del sangue dei concittadini e tanto più ne avesse sete" (Plin. *nat.* 14, 28, 148).

fenomeno di moda e di costume, forme di spettacolo pubblico, occasioni di incontro e di intrattenimento”<sup>529</sup>. Palesi gli obiettivi di tipo politico: un tale vettore comunicativo era funzionale, per Ottaviano, al fine di agire sulla *communis opinio* dei concittadini, screditando l’avversario e ponendo le basi legittimanti dell’azione bellica.

D’altronde, però, se lo scritto antoniano fu composto poco prima della battaglia di Azio, in una situazione di guerra ormai molto tesa e prossima allo scontro decisivo, è stato posto giustamente il problema sia di quante possibilità avrebbe avuto l’opera di giungere a Roma, sia del significato politico che una tale mossa avrebbe potuto rivestire per l’ex-triumviro<sup>530</sup>. L’Italia ormai si era dichiarata per Ottaviano, i più attivi sostenitori di Antonio risiedevano già presso di lui in Oriente e il confronto finale tra le due armate avrebbe avuto luogo presumibilmente in Grecia. Dal punto di vista puramente temporale, la composizione del *volumen* parrebbe quindi effettivamente tardiva per servire allo scopo di controbattere le accuse di Ottaviano in patria e cercare di migliorare la posizione di Antonio agli occhi dell’opinione pubblica: ormai il contenzioso tra i due ex-colleghi stava per trovare il suo compimento sul campo di battaglia. Difficile anche pensare che i destinatari fossero i soldati di Ottaviano, magari per convincerli a cambiare campo politico *in extremis*. Da un lato, infatti, non si capirebbe come avrebbe potuto ragionevolmente ritenere Antonio di inviare la sua opera presso l’esercito nemico in movimento e di farla poi diffondere adeguatamente. Dall’altro, uno scritto di giustificazione per la sua ubriachezza sembra affrontare, nell’eventuale ottica di voler provocare defezioni all’interno delle truppe avversarie, un tema obiettivamente riduttivo rispetto ad altre problematiche più scottanti che la propaganda ottaviana aveva sollevato contro Antonio, come il suo oblio dei costumi patrî, la vicinanza alle malviste divinità egiziane o l’intenzione di trasferire ad Alessandria la capitale dell’impero. In tale ottica, pertanto, una divulgazione dello scritto antoniano in ambito orientale apparirebbe maggiormente plausibile. Collazionando tutti gli elementi considerati finora, si potrebbe allora ipotizzare che il *volumen* dell’ex-triumviro d’Oriente fosse diretto sia agli elementi italici del proprio esercito che a quella parte di *cives romani* che aveva abbandonato la patria per l’Egitto. Lo scopo di Antonio sarebbe stato quello di chiarire il senso del suo dionisismo in ottica politica, di confutare l’indecorosa immagine che di lui aveva dipinto la *factio* avversaria per evitare ulteriori incrinature nel consenso dei suoi sostenitori e di

---

<sup>529</sup> E. Migliario, *Retorica e storia. Una lettura delle Suasoriae di Seneca padre*, Bari 2007, p. 18, cui si rimanda per ulteriori informazioni sulle scuole di retorica come “fenomeno di massa”, sulle implicazioni di carattere politico presenti in esse e su alcune tematiche che vi venivano trattate.

<sup>530</sup> Marasco, *Marco Antonio* cit., p. 543.

coagulare intorno alla sua persona più adesioni possibili nell'imminenza della battaglia decisiva<sup>531</sup>. Quanto all'ipotesi di un'apologia di Antonio delle proprie capacità di bevitore in nome della tradizione regale orientale, al fine di rinsaldare la lealtà dell'elemento locale del suo seguito, la congettura resta comunque teoricamente possibile, dato che l'opera del triumviro non è giunta a noi nemmeno in piccola parte.

Sempre a proposito del passo pliniano, vi è un ulteriore particolare su cui vale la pena soffermare l'attenzione. L'erudito latino, dopo aver accennato al *volumen* scritto da Antonio, instaura un paragone tra la sete smodata di quest'ultimo, derivata da un consumo eccessivo di vino, e quella del tutto analoga che era notoriamente una caratteristica dei Parti, i quali "quanto più avevano bevuto, tanto più avevano sete"<sup>532</sup>. Ebbene, riguardo alla possibile dipendenza di Plinio da spunti presenti nelle *Filippiche*, si rilevi che anche Cicerone aveva accennato nelle sue orazioni ad un episodio che aveva visto Antonio protagonista e che si connetteva alla medesima popolazione orientale. Nel 44 a.C., in occasione di un convivio, il futuro triumviro - allora console - aveva ordinato che gli schiavi pubblici fustigassero l'edile Vario Cotila, che Cicerone definisce *columen* degli amici di Antonio<sup>533</sup>. Osservando che, presso i Parti, colui che poteva fregiarsi del titolo di "amico del re" veniva spesso, proprio durante i banchetti, frustato con verghe e cinghie<sup>534</sup>, appare lecito postulare che il generale cesariano avesse voluto reinterpretare tale cerimonia a Roma con uno degli amici che, al tempo, gli erano più vicini<sup>535</sup>. Ammesso, quindi, che il confronto pliniano - lungi dall'essere casuale - potrebbe in realtà attingere ad un repertorio tematico che, fin dai tempi di Cicerone, connetteva in senso negativo Antonio ai Parti<sup>536</sup>, è altrettanto interessante verificare come l'attenzione del futuro triumviro per pratiche e riti orientali fosse già viva alla metà degli anni Quaranta del I secolo a.C., forse un retaggio della spedizione militare effettuata in Siria e in Egitto nel 57-55 a.C.

---

<sup>531</sup> Nell'imminenza dello scontro finale con Ottaviano, i transfughi dalle file antoniane erano ormai molti: vedi Rossi, *Marco Antonio* cit., p. 167, n. 661.

<sup>532</sup> Plin. *nat.* 14, 28, 148: *bibendi consuetudo augeat aviditatem, scitumque est Scytharum legati, quanto plus biberint, tanto magis sitire Parthos.*

<sup>533</sup> Cic. *Phil.* 8, 24 e 13, 26.

<sup>534</sup> Posid. *FgrHist* 87 f. 5.

<sup>535</sup> Si è occupato di questo argomento G. Traina, *Notes classico-orientales 4-5*, in «Electrum» 10, 2005, pp. 89-90.

<sup>536</sup> Interessante la consonanza lessicale delle già ricordate parole di Plinio (*ebrius iam sanguine civium et tanto magis eum sitiens*) con quelle di Seneca che, proprio riguardo all'ubriachezza di Antonio, afferma che quest'ultimo *vino gravis sitiret tamen sanguinem* (*epist.* 10, 83, 25). Seneca oltretutto, com'è noto, era un ammiratore di Cicerone, perciò si potrebbe anche ipotizzare che la sua opera abbia rappresentato il *trait d'union* tra il grande oratore e Plinio relativamente a questo particolare argomento.

al seguito di Aulo Gabinio<sup>537</sup>. Un tale contesto, che provverebbe una precoce attitudine filo-orientale di Antonio, sembra dunque funzionale altresì per rinforzare l'ipotesi di un avvicinamento del luogotenente di Cesare a modelli comportamentali dionisiaci in anni ancora lontani dal suo arrivo ad Efeso, come si è precedentemente cercato di dimostrare.

Resta da valutare quale tipo di rapporto si stabilì tra il vincitore della guerra e Dioniso dopo il suicidio di Antonio e Cleopatra. Relativamente a tale argomento, è innanzitutto opportuno avanzare delle riflessioni preliminari. Come si è visto, indizi di un legame tra Antonio e Dioniso si possono far risalire almeno all'inizio degli anni Quaranta del I secolo a.C., sia pure in forma ovviamente molto più sfumata di quanto avvenne in seguito in Oriente. Se Antonio morì nella seconda metà del 30 a.C., ciò significa che la simbologia dionisiaca - nonché la figura del dio tramite la successiva identificazione - rimase associata con la sua persona per circa vent'anni. Ora, un simile arco cronologico si rivelerebbe troppo esteso perché avesse senso che Ottaviano reclamasse per sé un eventuale ruolo di favorito di Dioniso al termine del conflitto o decidesse di assimilarsi anch'egli al dio<sup>538</sup>: quest'ultimo era rimasto per anni così inestricabilmente coinvolto nella propaganda religiosa di Antonio e Cleopatra che un suo "reimpiego" era potenzialmente in grado di richiamare, nel contempo, memorie che il *princeps* non doveva ritenere conveniente rievocare. In secondo luogo, e a fronte di un tale rischio, il dio probabilmente non forniva a Ottaviano un'adeguata contropartita in termini di funzionalità simbolica. Dioniso, all'interno del *pantheon*, non spiccava tra le divinità maggiori, né dominava con la sua potenza ampi spazi come il mare, il cielo, la terra o gli inferi, così come non era il protettore di un'intera classe sociale di cittadini, come Mercurio: era invece una divinità che nella Roma repubblicana aveva creato anche problemi di ordine pubblico a causa delle caratteristiche del suo culto che, strumentalizzato politicamente, era stato infine bandito nel 186 a.C. per mezzo del famoso *senatus consultum de Bacchanalibus*<sup>539</sup>. Con presupposti di questo tipo, l'utilizzo di Dioniso non doveva perciò offrire molti vantaggi al *princeps*, che oltretutto - dopo Azio - stava concentrando la maggior parte

---

<sup>537</sup> Rossi, *Marco Antonio* cit., pp. 13-14 e Traina, *Marco* cit., p. 10 sgg.

<sup>538</sup> Constatando la scarsa presenza di Dioniso sullo sfondo mitologico dell'impero, Zanker (*Augusto* cit., p. 71) osserva che "la figura del dio si era «bruciata» con la sconfitta di Antonio".

<sup>539</sup> Relativamente a questo episodio vedi J.-M. Pailler, *Bacchanalia - la repression de 186 av. J. C. a Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Roma 1988. Cfr. Bruhl, *Liber* cit., pp. 82-116; Jeanmaire, *Dioniso* cit., pp. 451-454; J.-L. Voisin, *Tite-Live, Capoue et les Bacchanales*, in «MEFRA» 96, 1984, p. 640 sgg. e R. Turcan, *Le cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992, pp. 298-305.

della sua propaganda assimilativa su Apollo. Interessante, a tale proposito, ricordare un cistoforo emesso da Ottaviano poco dopo la conclusione del *bellum Actiacum* e coniato ad Efeso. Al rovescio, una piccola *cista mystica* - accanto alla quale si trova *Pax* con il caduceo in mano - risulta completamente circondata dalla corona dell'alloro apollineo, che significativamente prende il posto della ghirlanda di edera dionisiaca che molto spesso contornava l'immagine della *cista* nelle monete di questo genere<sup>540</sup>. L'uso di simboli dionisiaci per alludere alla sconfitta di Antonio si può parimenti notare sul rovescio di un secondo cistoforo di Ottaviano, strettamente correlato, dal punto di vista iconografico, a quello emesso dal *nev~ Dioniso~* nel 39 a.C. ad Efeso<sup>541</sup>. Se nel conio antoniano l'immagine di Dioniso si ergeva sopra una *cista mystica* delimitata dai serpenti, nella moneta del *princeps* la *cista*, sempre circondata da serpenti, è sovrastata dalla personificazione della Vittoria, ritratta anch'essa a figura intera e nella stessa posizione (di profilo verso sinistra) nella quale era stato effigiato il dio<sup>542</sup>.

A fronte di tali osservazioni, appare quindi ragionevole ritenere che, dopo la morte di Antonio, la funzione di Dioniso in età augustea sia stata marginale rispetto a quella rivestita da altre divinità. Da un lato, le tematiche dionisiache vengono escluse dall'arte ufficiale, connessa ad esigenze di rappresentatività programmatica<sup>543</sup>, dall'altro sembra che il ruolo del dio sia stato circoscritto soprattutto ad un ambito di evasione dalla realtà del presente. Infatti, nella produzione letteraria dei poeti del circolo del Mecenate, il dio - indicato con il suo nome romano di Bacco o di padre Libero, mai di Dioniso - viene in genere ricordato o per la sua caratteristica di divinità del vino e dell'ebbrezza, in grado di far dimenticare gli affanni, di ispirare i poeti e di assicurare letizia e spensieratezza (spesso coadiuvato in questo compito dalla dea dell'amore, Venere), oppure per l'inquietante capacità di procurare uno stato di estasi e di *mania*, come aveva insegnato da secoli Euripide nelle *Baccanti*<sup>544</sup>. Anche il poema

---

<sup>540</sup> Sutherland, *The Roman* cit., 1, p. 79, nr. 476. Cfr. C. H. V. Sutherland, *The Cistophori of Augustus*, London 1970, pp. 40-44. Gli studiosi che vedono nei cistofori ottavianei la contrapposizione ideologica Dioniso-Apollo sono citati da Castriota, *The Ara* cit., p. 214, n. 120.

<sup>541</sup> Vedi *supra*, n. 479.

<sup>542</sup> Sutherland, *The Roman* cit., 1, p. 61, nr. 276. La zecca è di incerta localizzazione (forse Roma).

<sup>543</sup> Gasparri, *Dionysos* cit., p. 561, nota come tali motivi dionisiaci avessero però trovato una certa diffusione nella sfera privata (affreschi, cammei, ceramica) di ampi strati della società romana, soprattutto i temi afferenti alla dimensione sacrale del mito di Bacco. Così se, nell'arte ufficiale, Mercurio e Apollo avevano preso il posto di Dioniso, "gli esponenti delle classi elevate esprimono nell'adozione di figure del repertorio dionisiaco atteggiamenti di una loro religiosità più interiore, se non semplicemente i riflessi di un costume che tende a divenire corrente".

<sup>544</sup> A titolo di esempio si possono citare: Hor. *carmin.* 1, 18, 5-6; 1, 27, 3-4; 1, 32, 9; 2, 6, 19-20; 2, 19; 3, 16, 34; 3, 21, 21; 3, 25, 1-3; 4, 12, 14; Prop. 1, 3, 9 e 14; 3, 17, 3-6; 4, 6, 73-76 e Verg. *georg.* 2, 2-8; 2,

nazionale, l'*Eneide*, si attiene a questa tendenza generale<sup>545</sup>, però si può rilevare un particolare passaggio virgiliano meritevole di attenzione. Nel contesto altamente significativo della predizione di Anchise ad Enea in merito al futuro del popolo romano e al ruolo fondamentale che avrà la sua stirpe, Augusto è il protagonista di un lungo paragone con due personaggi, Eracle e Bacco, che vengono logicamente riconosciuti come inferiori, per potenza e per valore, al *princeps*<sup>546</sup>. Se si ritiene condivisibile l'ipotesi che il vero confronto venga instaurato, fuori di metafora, tra Augusto e Alessandro Magno<sup>547</sup>, tuttavia si noti che le ultime parole di Anchise immediatamente precedenti all'inizio della comparazione si riferiscono al fiume Nilo<sup>548</sup>: tenendo conto del richiamo ad uno scenario geografico egiziano e della circostanza che - dal punto di vista cronologico - Antonio era stato l'ultimo generale a propagandare ampiamente il suo legame con Eracle e Dioniso, appare plausibile che Virgilio potesse alludere altresì al triumviro sconfitto. Bacco-Dioniso (insieme ad Eracle) sarebbe stato allora funzionale per ricordare la superiorità di Augusto sia nei confronti del Macedone, sia dell'ex-collega, una memoria che aveva senso rievocare nell'ottica fortemente politicizzata di un passo letterario che preannunciava le glorie militari dei discendenti di Enea. Peraltro, nel poema virgiliano sembra degno di nota il brevissimo accenno al ferimento del soldato rutulo Osiride per mano del troiano Timbreo<sup>549</sup>: la singolarità rappresentata non solo da un nome egiziano, ma appartenente ad una divinità alla quale Antonio si era assimilato, nonché la considerazione che, nella stessa *Eneide*, Timbreo è appellativo di Apollo<sup>550</sup>, potrebbero configurarsi come ulteriori elementi riconducibili alla propaganda simbolica anti-antoniana diffusa dagli esponenti del circolo di Mecenate<sup>551</sup>.

---

143; 2, 191; 2, 240; 2, 388-389; 3, 526; 4, 380 (nelle *Georgiche*, molto spesso con il nome di "Bacco" si indica il vino stesso). Cfr. G. A. Privitera, s.v. *Bacco*, in «EV» 1 cit., pp. 449-452. Anche se diversi passaggi, tra quelli succitati, furono composti prima della sconfitta di Antonio, tutti vennero comunque pubblicati dopo il 31 a.C.: la possibilità di modifiche e correzioni nel modo di presentare la figura del dio rimane, quindi, sempre ipotizzabile. Cfr. *Ov. fast.* 3, 713-808; 6, 483-484; *met.* 4, 765; 6, 488; 7, 450; 12, 578; 13, 639. Sulla figura di Bacco nell'ambito della poesia latina vedi Bruhl, *Liber* cit., pp. 133-144.

<sup>545</sup> Verg. *Aen.* 1, 215; 1, 734; 3, 354; 4, 302; 5, 77; 7, 385; 7, 580-581; 7, 725; 8, 181 e 11, 736-738.

<sup>546</sup> Verg. *Aen.* 6, 801-807: *Nec vero Alcides tantum telluris obivit / (...) nec qui pampineis victor iuga flectit habenis / Liber (...)*.

<sup>547</sup> Cresci Marrone, *Ecumene* cit., pp. 36-37.

<sup>548</sup> Verg. *Aen.* 6, 798-800: *Huius in adventum iam (...) septemgemi turbant trepida ostia Nili*.

<sup>549</sup> Verg. *Aen.* 12, 458: *Ferit ense gravem Thymbraeus Osirim*.

<sup>550</sup> Verg. *Aen.* 3, 85.

<sup>551</sup> Per una diffusa analisi di questo verso virgiliano si rinvia a J. D. Reed, *The Death of Osiris in "Aeneid" 12.458*, in «AJPh» 119, 1998, 3, pp. 399-418.

Infine, sempre in relazione alla produzione poetica di età augustea, va ricordato il settimo componimento del primo libro delle elegie tibulliane. Celebrando il trionfo *ex Gallia* di Messalla Corvino del 27 a.C., il poeta compie una lunga digressione incentrata sulle lodi di Bacco - denominato diverse volte "Osiride" - ed introdotta dal rimando ad un ambito geografico egiziano (sei versi in onore del Nilo)<sup>552</sup>. Il dio viene cantato nel ruolo civilizzatore di primo agricoltore, inventore dell'aratro e dal quale gli uomini impararono l'arte di coltivare la terra, e come divinità portatrice di pace e di amore, in grado di diffondere ovunque spensieratezza e serenità con musica e danze. Ora, Tibullo aderiva ad un circolo letterario "rivale" rispetto a quello di Mecenate che, se non si può propriamente definire un cenacolo di fronda, tuttavia ciò non significa che i suoi membri dovessero essere entusiasti sostenitori del *princeps*<sup>553</sup>. A tale proposito, riguardo al deliberato silenzio di questi poeti sull'opera e le imprese di Augusto, sarebbe molto interessante capire quanto abbiano influito questioni attinenti ad una scelta letteraria di disimpegno e quanto, invece, abbia pesato un'eventuale scarsa adesione al nuovo regime che Ottaviano stava lentamente inaugurando dopo Azio. In questo senso, la ripresa di schemi compositivi di marca repubblicana<sup>554</sup>, nonché il rimpianto per un passato privo di guerre<sup>555</sup>, potevano forse essere anche sintomatici di una visione politica non allineata con quella che il giovane Cesare stava ponendo in atto sovvertendo le antiche strutture statuali. Comunque, è difficile ritenere che intorno al circolo di Messalla non gravitassero affatto questioni e problematiche di carattere politico: in fondo, questi poeti celebravano unicamente la figura e le imprese

---

<sup>552</sup> Tib. 1, 7: vv. 23-28 (in riferimento al *pater Nilus*) e vv. 29-54 (digressione su Osiride).

<sup>553</sup> Si sono occupati nello specifico di questo argomento R. Hanslik, *Der Dichterkreis des Messalla*, in «AAWW» 89, 1952, pp. 22-38 e C. Davies, *Poetry in the "Circle" of Messalla*, in «G&R» 20, 1973, pp. 25-35. Cfr. A. Valvo, *M. Valerio Messalla Corvino negli studi più recenti*, in «ANRW» II 30.3 cit., pp. 1674-1680. F. Cancelli, *Spunti ideologico-politici in Tibullo*, in AA.VV., *Atti del convegno internazionale di studi su Albio Tibullo*, Roma 1986, pp. 233-250, parla di avversione e di ostilità di Tibullo nei confronti del potere del *princeps*. Per Gurval, *Actium* cit., p. 133, il poeta si può ritenere una "defiant figure of opposition".

<sup>554</sup> Se il circolo, da un lato, coltivava una poesia d'élite, aristocratica, dall'altro si riferiva a moduli letterari come il panegirico che si riallacciava all'elogio del capo militare tipico del periodo repubblicano: Davies, *Poetry* cit., p. 35. Secondo V. Sirago, *Puglia romana*, Bari 1993, p. 188, Tibullo era esponente di "una corrente repubblicana all'antica, che non voleva confondersi coi nuovi potenti, né con Augusto, né con Mecenate".

<sup>555</sup> Tib. 1, 10. Peraltro, questa aspirazione appare comprensibilmente comune alla maggior parte dei poeti della convulsa età tardo-repubblicana.



del loro patrono nel medesimo periodo in cui Ottaviano - il grande assente dalle loro opere - si stava avviando a diventare il signore di Roma<sup>556</sup>.

Inoltre, si rilevi che esiste la concreta possibilità che lo stesso Messalla - il quale era l'esponente di una *gens* di antica nobiltà che affondava le radici del suo prestigio e del suo potere nell'età repubblicana - avesse deposto dopo solamente sei giorni la carica di *praefectus urbi* per ragioni di scrupolo sulla legittimità costituzionale della mansione<sup>557</sup>, comportamento che è stato interpretato da alcuni studiosi come espressione di correnti di opposizione al *princeps*<sup>558</sup>. E se è pur vero che Messalla aveva abbandonato il partito antoniano per quello ottaviano alla metà degli anni Trenta, nondimeno sembra lecito credere che tale scelta non fosse il frutto di una sicura e convinta fede politica, quanto di un atteggiamento calcolatore - comune a molti altri *nobiles* - che era volto alla comprensione di quale *factio* avrebbe offerto maggiori garanzie di sicurezza e sopravvivenza<sup>559</sup>.

Quindi, benché appaia eccessivo parlare di una vera e propria contrapposizione politica tra il circolo di Mecenate e quello di Messalla, e per quanto quest'ultimo abbia rivestito cariche pubbliche fino alla sua morte, tuttavia non si può asserire che il gruppo di poeti che si riuniva intorno a lui fosse propriamente integrato nel regime. In un contesto del genere, allora, la lunga digressione tibulliana su Osiride potrebbe rivelare dei risvolti legati non necessariamente solo alla sfera religiosa o ad "esaltare l'attività pacifica di Messalla"<sup>560</sup>. Dopotutto, la propaganda antoniana nei confronti di Dioniso in Oriente era stata efficace e di lunga durata, la morte del triumviro risaliva a non più di tre anni prima, Messalla era stato un suo partigiano e Tibullo si richiama espressamente all'Egitto identificando per di più Bacco con quel dio Osiride che - oltre ad appartenere al novero delle divinità disprezzate dalla propaganda ottaviana - era stato utilizzato da Antonio per la sua assimilazione dionisiaca in terra egiziana. Se a

---

<sup>556</sup> Si pensi, ad esempio, agli spunti riconducibili ad un ambito politico riscontrati nell'anonimo *Panegirico di Messalla*: vedi Cresci Marrone, *La conquista* cit., p. 310 sgg.

<sup>557</sup> Hier. *chron.* 164: *Messala Corvinus primus praefectus urbi factus sexto die magistratu se abdicavit, incivilem potestatem esse contestans.*

<sup>558</sup> M. A. Levi, «Incivilis potestas», in AA.VV., *Studi in onore di Pietro De Francisci*, 1, Milano 1956, p. 403. B. Riposati, *Introduzione allo studio di Tibullo*, Milano 1967, p. 184, ritiene che, relativamente a questo episodio, si possa parlare di una rottura dei rapporti tra Augusto e Messalla: nell'animo di quest'ultimo avrebbero albergato "vecchie persuasioni repubblicane" che avevano portato ad una sua conversione solo parziale alla nuova politica del *princeps*.

<sup>559</sup> Valvo, *M. Valerio* cit., p. 1664. Cfr. N. Biffi, *Messalla fra Antonio e Ottaviano*, in «Orpheus» 15, 1994, 2, p. 464.

<sup>560</sup> Valvo, *M. Valerio* cit., p. 1679, n. 152, che riporta altresì le varie opinioni espresse dagli studiosi riguardo a questa elegia tibulliana.

ciò si aggiunge che l'elegia non era l'unica a evocare Bacco in un componimento celebrativo di Messalla<sup>561</sup> e che venne scritta l'anno prima che costui deponesse la carica di *praefectus urbi* - periodo nel quale i rapporti tra Augusto e Messalla non dovevano essere privi di difficoltà -, la suggestione che se ne ricava sembrerebbe indicare, per il passo tibulliano in esame, un implicito riferimento ad un *milieu* dionisiaco di dissenso, sia pure in modo sfumato, nei confronti del *princeps*.

In conclusione, si può dunque affermare che il rapporto privilegiato di Antonio con Dioniso, nato precocemente nell'ambito di un interesse forse più vasto per i costumi orientali che il luogotenente di Cesare aveva sviluppato in gioventù, si articolò in varie tappe successive, caratterizzate da un sempre maggiore incremento nelle velleità identificative del triumviro. Una volta che Antonio si propose pienamente come *neq-Dioniso* - e come tale venne riconosciuto dalle popolazioni del levante a lui soggette -, egli rimase fedele a questa identificazione per tutto il resto della sua vita. Affidandosi ad una propaganda politico-religiosa che era generalmente impostata secondo forme appariscenti e toni enfatici, e volendosi proporre simbolicamente come il divino successore di Alessandro al fianco della regina d'Egitto, Antonio non riuscì a conciliare la sua sfarzosa immagine dionisiaca orientale con quella di magistrato romano, circostanza che Ottaviano riuscì senza fatica a ritorcere contro di lui. Il Nuovo Dioniso d'Oriente finì così per contrapporsi sempre più insanabilmente all'Apollo d'Occidente, fino a quando di fronte ad Ambracia, non a caso "contesa da una disputa degli dèi"<sup>562</sup>, il tirso non venne spezzato dalla saetta scoccata dalla rupe di Azio<sup>563</sup>.

#### 4.2 Antonio - Eracle

L'origine e lo sviluppo del rapporto tra Antonio ed Eracle va analizzato con parametri diversi da quelli di cui ci si è avvalsi per lo studio dell'assimilazione dionisiaca del triumviro d'Oriente, a causa di una differenza ideologica di fondo. Se, infatti, Antonio aveva propagandato largamente la sua piena identificazione con il dio dell'ebbrezza, non sembra si possa affermare che egli volle compiere la medesima

---

<sup>561</sup> Vedi Malaspina, *Orazio* cit., p. 42, che parla anche, in riferimento a Messalla, di "dionisismo ricollegabile con quello di Cesare e di Antonio" (p. 47). Concorda sull'ipotesi di un Messalla devoto a Dioniso Koenen, *Egyptian* cit., pp. 136-159.

<sup>562</sup> *Ov. met.* 13, 713-714: *certatam lite deorum / Ambraciam (...)*

<sup>563</sup> *Verg. Aen.* 8, 704-705: *Actius arcum intendebat Apollo desuper.*

operazione anche nei confronti dell'eroe greco: la funzionalità di quest'ultimo si esplicava, per il triumviro, in ambito genealogico e paradigmatico, un ruolo in sostanza analogo a quello che Enea rivestiva nei confronti di Ottaviano. Una simile ricostruzione è avallata dalle testimonianze antiche che ci sono giunte, le quali appaiono, a tale riguardo, fondamentalmente concordi.

Per esigenze di completezza di informazione, va preliminarmente rilevato che la pretesa di una discendenza eraclide non era appannaggio esclusivo della famiglia di Antonio. Prescindendo dai legami tra l'antico culto di Eracle presso l'Ara Massima e le *gentes* dei *Potitî* e dei *Pinarî*, sulla base del fatto che nessuna fonte accenna a vincoli parentali di queste casate con l'eroe bensì a rapporti di tipo cultuale<sup>564</sup>, è stato invece ipotizzato che una rivendicazione genealogica venisse sostenuta dalla *gens Antia*<sup>565</sup>. Questa supposizione è scaturita dall'osservazione che due emissioni monetali coniate dal magistrato C. Antio Restio nel 47 a.C. mostrano, sul rovescio, l'immagine dell'eroe a figura intera con mantello, trofeo e clava nella mano<sup>566</sup>. Ora, poiché un passo di Apollodoro ci informa che un figlio di Eracle si chiamava *Antiades*<sup>567</sup>, quest'ultimo avrebbe potuto rappresentare il tramite di riferimento mitologico per la famiglia di Antio Restio. Siamo invece edotti dalle fonti che una discendenza eraclide proclamava la *gens Fabia*, il capostipite della quale sarebbe nato lui stesso dall'eroe<sup>568</sup>. Tali asserzioni, del resto, non devono sorprendere: in età repubblicana il culto di Eracle era diffuso e popolare a Roma, soprattutto in relazione all'Ara Massima, e le vicende leggendarie del personaggio si connettevano strettamente alle origini della città come, ad esempio, è narrato da Livio nei suoi libri *Ab Urbe condita*<sup>569</sup>.

In un quadro di questo genere si inserisce la testimonianza di Plutarco, secondo il quale la *gens Antonia* avrebbe dichiarato una parentela con Eracle attraverso Antone, un figlio dell'eroe a noi sconosciuto<sup>570</sup>. Il biografo greco cita questa notizia definendola un *palaio; logo;*, precisazione che pone innanzitutto il problema

---

<sup>564</sup> Su questo argomento vedi, in particolare, B. Biondo, *I Potizi, i Pinari e la statizzazione del culto di Eracle*, in AA.VV., *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, 2, Napoli 1988, pp. 189-210 e M. A. Levi, *Ercole e Roma*, Roma 1997, p. 49 sgg.

<sup>565</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, pp. 470-471. Cfr. Farney, *Ethnic cit.*, p. 277.

<sup>566</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 470, nr. 455/1 e 455/2. Al dritto, una delle due monete reca il volto di Antio Restio stesso, l'altra gli dèi Penati.

<sup>567</sup> Apollod. 2, 7, 8.

<sup>568</sup> Plut. *Fab.* 1, 1.

<sup>569</sup> Liv. 1, 7. Su questo argomento vedi, da ultimo, Levi, *Ercole cit.*, *passim*. Cfr. F. Coarelli, s.v. *Hercules Invictus, ara Maxima*, in «LTUR» (H-O) cit., pp. 15-17.

<sup>570</sup> Plut. *Ant.* 4, 3: *Ἡν δὲ καὶ λογοῦ παλαιοῦ ἱφρακλεΐδα εἶηαι τοῦ Ἀντωνίου, ἀπὸ ἑΑντωνοπαίδου ἱφρακλεῶν γεγονότα.*

dell'effettiva antichità della rivendicazione genealogica. Purtroppo, allo stato attuale delle nostre conoscenze, è un compito davvero arduo fornire una risposta a questa incognita, da un lato a causa del silenzio delle fonti che, quando si occupano del triumviro d'Oriente, non si soffermano su tale argomento, dall'altro per la perdita pressoché totale di scritti come il *de gente populi Romani* di Varrone, il *Liber Annalis* e il *de familiis Romanis* di Attico e l'opera analoga di Messalla Rufo<sup>571</sup>, che avrebbero potuto offrire qualche indicazione utile. Rimangono allora teoricamente ammissibili almeno due alternative: o la pretesa di discendere da Eracle era effettivamente una tradizione che apparteneva al bagaglio mitologico della *gens Antonia* da diverse generazioni, ed era quindi precedente all'affermazione di Marco sulla scena politica romana, oppure essa nacque contestualmente alla scalata del *cursus honorum* da parte di quest'ultimo. Ora, bisogna sottolineare che anche Alessandro Magno vantava le medesime origini mitologiche dal ramo paterno<sup>572</sup>, circostanza che viene così a creare una perfetta corrispondenza tra le velleità dionisiache ed eraclidi di Antonio da un lato e il rapporto che univa il Macedone con Dioniso e con l'eroe greco dall'altro. Poiché un tale parallelismo appare troppo aderente per ritenerlo una semplice casualità, potrebbe sorgere innanzitutto il sospetto che il generale romano abbia proclamato a posteriori una genealogia eraclide per la sua stirpe magari quando, giunto in Oriente e intrecciato il suo destino a quello di Cleopatra, si servì dell'immagine del Macedone come un efficace strumento di comunicazione simbolica e politica per le popolazioni del levante<sup>573</sup>. Chiaramente, un'ipotesi di questo tipo avrebbe senso in mancanza di fonti che datassero con sicurezza le pretese di discendenza eroica della famiglia di Antonio ad un periodo anteriore alla partenza del triumviro da Roma: si rivela perciò necessario procedere ad un tal genere di verifica cronologica.

Se Plutarco menziona l'antichità della rivendicazione genealogica della *gens Antonia* da Eracle, egli attribuisce al futuro triumviro atteggiamenti funzionali ad evidenziare tale parentela quando quest'ultimo viveva presumibilmente ancora a Roma e, pertanto, prima del suo viaggio nei domini orientali<sup>574</sup>. Il biografo asserisce che Antonio “pensava di confermare questa tradizione con il suo aspetto fisico e con

---

<sup>571</sup> Per l'importanza di queste opere si rimanda *supra*, all'introduzione.

<sup>572</sup> Diod. 17, 1, 5. Su Alessandro e Filippo II discendenti di Eracle vedi, ad esempio, T. Scheer, *The Past in a Hellenistic Present: Myth and Local Tradition*, in AA.VV., *A Companion to the Hellenistic World*, Malden 2003, p. 218 e G. Squillace, *Basilei- hfturanoi*, Soveria Mannelli 2004, p. 43 sgg.

<sup>573</sup> Vedi *supra*.

<sup>574</sup> Plutarco inserisce le osservazioni in oggetto all'interno di un discorso più ampio sul carattere e sullo stile di vita di Antonio che sembra riferibile, dal contesto generale, al periodo in cui il triumviro risiedeva ancora in patria.

l'abbigliamento"<sup>575</sup>: da un lato, infatti, i tratti del suo viso mostravano “una virilità simile a quella dei volti di Eracle”<sup>576</sup>, dall'altro, quando doveva comparire in pubblico, egli sollevava sempre la tunica sulla gamba, portava una grande spada e indossava un mantello pesante<sup>577</sup>. Si noti peraltro che, stando alle parole stesse di Plutarco, la scelta di utilizzare determinate vesti, nonché la considerazione di possedere certi tratti somatici in comune con l'eroe, non significavano che Antonio volesse promuovere una sua assimilazione diretta con Eracle, bensì avvalorare visivamente, con la sua persona, il *logos* familiare della genealogia eraclide. Ora, il problema è rappresentato dalla contingenza che il biografo greco, benché sembri contestualizzare la discendenza leggendaria di Antonio in un periodo anteriore al suo arrivo in Oriente, è pur sempre una fonte di II secolo d.C.: il rischio è che la notizia sia un'informazione già condizionata dall'ipotizzata volontà antoniana di ricondurre le origini della sua famiglia alla figura di Eracle dopo essere giunto nel levante. A questo proposito, si può ad esempio ricordare che una delle fonti di Plutarco è stata riconosciuta nei *Commentarii* di Messalla Corvino, il quale aveva militato per anni al fianco di Antonio e ne aveva presumibilmente sostenuto le istanze ideologiche<sup>578</sup>.

Il medesimo dubbio potrebbe, del resto, affliggere altresì il passo di Appiano nel quale si riferisce la presunta intenzione di Cesare di adottare Antonio se il dittatore avesse pensato che quest'ultimo sarebbe stato disposto a “diventare un Eneade invece di un Eraclide”<sup>579</sup>. Appiano, infatti, è anch'egli fonte di II secolo d.C. che, facendo uso di fonti filoantoniane<sup>580</sup>, potrebbe aver recepito una notizia già manipolata. Al contrario, se invece ritenessimo questa testimonianza fondamentalmente veritiera, si potrebbe avere una conferma del fatto che la pretesa di una discendenza antoniana dall'eroe greco fosse ben conosciuta negli anni precedenti al cesaricidio, sebbene non ci aiuti a stabilire quando venne divulgata.

Si valuti poi un frammento di una lettera di Cicerone, che rende noto lo spostamento in un altro luogo dell'*Hercules* “*Antonianus*”, presumibilmente una

---

<sup>575</sup> Plut. Ant. 4, 3: *Kai; touton weto ton logon th/te morfhtou'swnto- kai; th/stolh/bebaiouh*

<sup>576</sup> Plut. Ant. 4, 1: *iHrakleou- proswpoi- ejfere; to; ajrenwpon*

<sup>577</sup> Plut. Ant. 4, 3: *aji; gar ofe nelloi pleusin ofasqai, citwha ejj mhron efwsto kai; mwaira megath parhrthto, kai; sago- periekeito twh sterewh*

<sup>578</sup> Cfr. Affortunati, *Plutarco* cit., pp. 106-108, 109 e 111; L. Canfora, *Studi di storia della storiografia romana*, Bari 1993, p. 251.

<sup>579</sup> App. bell. civ. 3, 16, 60: vedi *supra*, n. 272. Cfr. App. bell. civ. 3, 19, 72.

<sup>580</sup> Vedi, ad esempio, M. Sordi, *Scritti di storia romana*, Milano 2002, pp. 389-390.

statua<sup>581</sup>. Grazie a tale attestazione, si potrebbe inferire che l'oratore alludesse ad un simulacro dell'eroe connesso genealogicamente alla *gens* del triumviro e che quindi, nel 43-42 a.C., prima della partenza di Antonio per l'Oriente, le velleità eraclidi della sua casata fossero pubblicamente note. Inoltre, si avrebbe una prova del grande rilievo propagandistico dato da Antonio alle origini mitologiche della sua famiglia, portate all'attenzione dell'opinione pubblica romana tramite vettori di comunicazione di indubbio impatto soprattutto visivo. Purtroppo, però, anche per questa fonte esiste un problema rilevante, che riguarda proprio l'aggettivo qualificante la statua. Se vi sono studiosi che concordano con l'emendazione *Antonianus*, altri invece reputano più appropriata la lettura *Antianus*, ritenendolo così un accenno ad un simulacro di Eracle proveniente da Anzio<sup>582</sup>. Accogliendo quest'ultima congettura, il passo ciceroniano non sarebbe ovviamente più di alcuna utilità ai fini del presente discorso.

L'elemento più importante - nonché decisivo - nell'ottica di cercare di datare le pretese eraclidi della famiglia di Antonio, è fornito da due evidenze di tipo numismatico. Si esaminino, innanzitutto, la serie di aurei conati da Livineio Regolo nel 43-42 a.C. che, come osservato in precedenza, interpretavano *per imagines* le rivendicazioni genealogiche dei triumviri<sup>583</sup>. Nel caso di Antonio, il rovescio della moneta a lui dedicata mostra un individuo seduto su una roccia, il quale impugna una spada e un'asta, tiene una pelle di leone in grembo e porta uno scudo sul braccio sinistro<sup>584</sup>. Che si tratti di Eracle in persona oppure di suo figlio<sup>585</sup>, questa emissione comproverebbe come la discendenza della *gens Antonia* dall'eroe fosse comunque un dato noto ed acquisito prima della partenza del triumviro per il levante, anche si volesse - per assurdo - togliere validità a tutte le altre testimonianze finora analizzate. Parimenti Vibio Varo, collega di Livineio Regolo nel 43-42 a.C., coniò un denario ove la testa di Eracle al dritto si accompagna all'effigie di Minerva sul rovescio, nel mito

---

<sup>581</sup> Cic. epist. frg. 4, 7 Watt: *ne res duceretur, fecimus ut Hercules Antonianus in alium locum transferretur.*

<sup>582</sup> *Antonianus*: R. Schilling, *L'Hercule romain en face de la réforme religieuse d'Auguste*, «RPh» 16, 1942, p. 39; Marasco, *Aspetti cit.*, p. 28, n. 120 e M. Jaczynowska, *Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire*, in «ANRW» II 17.2, Berlin-New York 1981, p. 634; *Antianus*: Hekster, *Hercules cit.*, p. 160 e p. 165, n. 8, con ulteriore bibliografia precedente. Quanto alla lettura *Antianus*, si potrebbe in alternativa connetterla alla propaganda genealogica della *gens Antia*, anch'essa forse rivendicante un'origine eraclide: vedi *supra*.

<sup>583</sup> Vedi *supra*, n. 298.

<sup>584</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 502, nr. 494/2.

<sup>585</sup> Secondo Crawford, *Roman cit.*, 1, pp. 502 e 510, il rovescio dell'aureo raffigura Eracle, per Banti-Simonetti, *Corpus cit.*, 1, Firenze 1972, p. 291, si tratterebbe invece di *Antaeus*, figlio dell'eroe.

protettrice dell'eroe<sup>586</sup>: verificando che lo stesso magistrato aveva emesso altresì una moneta con un'iconografia ricca di riferimenti dionisiaci, l'orizzonte simbolico di entrambi questi suoi conî sembra attinente all'ideologia antoniana, tanto più che Vibio Varo aveva monetato un aureo chiaramente connesso, dal punto di vista figurativo, ad Ottaviano<sup>587</sup>. Tali testimonianze indicherebbero perciò una datazione delle velleità eraclidi di Antonio almeno alla seconda metà degli anni Quaranta.

Ma se in questo contesto cronologico, a Roma, la rivendicazione genealogica del triumviro era operante, rimane pur vero che appare molto difficile ritenere casuale la perfetta corrispondenza tra Antonio e Alessandro Magno nei confronti dei personaggi di Dioniso ed Eracle. Di conseguenza, la soluzione più plausibile che si può avanzare, allo stato attuale delle nostre conoscenze, è ipotizzare che il duplice rapporto con le suddette figure mitologiche fosse stato istituito da Antonio in patria già in un'ottica di più o meno latente *imitatio Alexandri*, mediata magari da una certa volontà di *imitatio Caesaris*, il quale a sua volta si riacciava al Macedone. Una volta giunto in Oriente, ed iniziata la *liaison* con Cleopatra, il triumviro poi logicamente si sarebbe trovato nella posizione di poter accentuare e rafforzare tali legami mitologici e simbolici in un'ottica politica molto più pregnante.

Si ricordino ad esempio le riflessioni avanzate in merito all'episodio della sfilata dionisiaca ad Efeso nel 41 a.C. e al richiamo alla dinastia attalide da parte di Antonio, forse ai fini di un'ulteriore legittimazione della sua persona e del suo potere in quelli che erano stati precedentemente i dominî del regno di Pergamo. Ebbene, va precisato che la casa regnante attalide, oltre che proclamare una stretta relazione con Dioniso, si considerava anch'essa discendente di Eracle, per il tramite di Telefo<sup>588</sup>. Il vanto di una stirpe eraclide poteva così assumere per Antonio significati che travalicavano la semplice glorificazione della propria famiglia, diffondendo messaggi simbolici di tipo politico che, soprattutto nei territori del levante, si presume dovessero risultare ben comprensibili per la popolazione.

Comunque, sembra lecito affermare che l'accostamento tra Eracle e Antonio, anche in riferimento al periodo nel quale quest'ultimo risiedeva in Oriente, continuò a mantenersi in un'ottica genealogica piuttosto che identificativa. Se infatti è vero che, secondo Plutarco, il triumviro nel 37 a.C. giustificò il suo riconoscimento dei gemelli

---

<sup>586</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 508, nr. 494/37 e 494/38; sul ruolo di Minerva come protettrice di Eracle cfr. J. Boardman, s.v. *Herakles with Athena*, in *LIMC* 5, 1 cit., pp. 143-4 e 154.

<sup>587</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 507, nr. 494/34: testa laureata di Apollo sul dritto, Venere sul rovescio.

<sup>588</sup> Per questo argomento si rimanda alle osservazioni di I. Cazzaniga, *L'inno di Nicandro ad Attalo I*, in *«PP»* 27, 1972, p. 375 sgg.

nati da Cleopatra basandosi sull'analogo esempio di Eracle, bisogna sottolineare come, contestualmente, l'eroe venga esplicitamente qualificato come il capostipite della *gens Antonia*<sup>589</sup>. Tale dettaglio induce quindi a ritenere che, in questo passo plutarco, il rapporto con Eracle vada inteso solamente nel senso di un parallelismo paradigmatico tra il discendente e l'avo (si ricordi per analogia la *pietas* di Ottaviano - Enea) e non come prova di un'assimilazione tra i due. Un'interpretazione di questo tipo è peraltro confermata da una successiva notazione del medesimo biografo greco riguardo al periodo nel quale fervevano i preparativi per lo scontro imminente tra i due ex-colleghi nel triumvirato. Mentre Antonio si trovava a Patre, il tempio di Eracle venne incendiato dai fulmini: tale avvenimento fu ritenuto un presagio nefasto, dato che "Antonio si reputava parente di Eracle in quanto suo discendente"<sup>590</sup>. Si noti che, a differenza del passaggio precedente nel quale era il triumviro stesso a richiamarsi alla discendenza eraclide della sua famiglia, l'informazione sull'incendio del santuario possiede una valenza comunicativa diversa. Tale episodio, infatti, rientra nella serie di segni premonitori di una prossima disfatta di Antonio che, come si è osservato circa il crollo della statua di Dioniso ad Atene, rivelano molto probabilmente una matrice ottaviana, sia che appartenessero alla propaganda del periodo pre-aziaco, sia che venissero diffusi dopo la sconfitta del triumviro d'Oriente per ammantare di ineluttabilità la sua sorte, presentando il *princeps* come il predestinato alla vittoria. D'altronde, la circostanza che un tale messaggio simbolico - che la pubblicistica filo-ottaviana doveva voler rendere immediatamente comprensibile a tutti - fosse affidato anche ad un accadimento occorso al tempio di Eracle, significa che la propaganda antoniana si era richiamata ampiamente al legame genealogico con l'eroe, certo molto più di quello che le scarse fonti a nostra disposizione lasciano intravedere. Ma se, nel caso di Patre, la contropropaganda del *princeps* strumentalizzò ai propri fini le velleità di discendenza eraclide dell'avversario, non stupirebbe che tale operazione fosse stata

---

<sup>589</sup> Plut. Ant. 36, 6-7: *ἀγαγοῦ- νῆ ἐγκλίππιναςαῖ τοῖ- αἰσχροῖ-, ἐλεγε (...)* *diadocai- de; kai; teknoῦsi pollw basilewn platunesqai ta- eugeneia-.* *Οὐτῶ γούη ἡ Ἡρακλεῶ- τεκνοῦσῃ τὸν αὐτοῦ προγονόν, οὐκ ἐπὶ μὲν γαστρὶ γενέου τὴν διαδοχὴν (...)* *ἀλλὰ; τῆ/φύσει πολλὰ; γενῆ ἀγα- kai; katabola- ἀπολιπεῖν ἐφ' αὐτο-.* "Bravo com'era ad abbellire i suoi atti vergognosi, diceva (...) che la nobiltà della stirpe si propaga con le successioni e le nascite di molti sovrani. Così infatti il capostipite della sua stirpe era nato da Eracle, il quale non aveva affidato la sua discendenza al grembo di una sola donna (...) ma, dando libero corso alla natura, aveva lasciato dietro di sé l'inizio e il fondamento di molte stirpi".

<sup>590</sup> Plut. Ant. 60, 4-5: *Ἐν δε; Πατραῖ- διὰ τριβόντο- αὐτοῦ, κεραινοῖ- ἐπεπρῆσθη το; Ἡρακλεῖον (...)* *προσνέου δ' αὐτὸν Ἀντωνίου- Ἡρακλεῖ/κατα;γενε-.*



compiuta pure precedentemente, in patria, quando era ormai chiaro che la guerra civile era inevitabile.

A tale proposito, la critica è divisa tra due opinioni concernenti il ruolo rivestito dal mito di Eracle ed Onfale nell'ultimo scorcio del I secolo a.C. Del nucleo tematico di questa leggenda, illustrata nell'arte greca fin dal VI secolo a.C., ci informano Apollodoro e Diodoro, i quali raccontano, in sintesi, di come Eracle venne venduto come schiavo a Onfale, regina di Lidia, per poter espiare l'uccisione di Ifito<sup>591</sup>. Al termine di questa servitù, secondo Apollodoro l'eroe partì alla volta di Troia, mentre Diodoro riporta che Eracle rimase per qualche tempo presso Onfale, con la quale si sposò ed ebbe un figlio. Si rilevi che, in entrambe queste fonti, i protagonisti del mito non sono tratteggiati con caratteri comici o disonorevoli, così come non vi è alcun accenno allo scambio delle vesti, un tema che sarà invece dominante nelle raffigurazioni della Roma tardo-repubblicana. In età romana, infatti, sembra verificarsi una rilettura del mito che focalizza l'attenzione sul ruolo di totale sottomissione di Eracle, il quale indossa abiti femminili e si occupa di faccende muliebri, e sulla posizione dominante di Onfale, vestita della pelle di leone dell'eroe e recante la sua clava. Secondo alcuni studiosi, una caratterizzazione di questo genere è frutto della propaganda ottaviana, tesa a colpire simbolicamente Antonio e Cleopatra, mentre altri ritengono tale posizione troppo azzardata<sup>592</sup>. Esaminando i vari aspetti della questione, bisogna innanzitutto prendere in considerazione due fonti letterarie antiche. La prima compie apertamente un parallelo tra le coppie del triumviro e della regina da un lato e di Eracle e Onfale dall'altro: si tratta di un passo di Plutarco, il quale afferma che Antonio di fronte a Cleopatra era sprovvisto di armi tanto quanto, nei dipinti, si vedeva Eracle privato della *leonté* e della clava da Onfale<sup>593</sup>. Ovviamente sarebbe interessante capire a quali dipinti il biografo greco si riferiva e, soprattutto, dove questi potevano essere situati: se tali opere fossero state presenti alla corte alessandrina, il loro significato avrebbe potuto teoricamente ricondursi alla potenza dell'amore, capace di

---

<sup>591</sup> Apollod. 2, 6, 3 e Diod. 4, 31, 4-8.

<sup>592</sup> Offre una panoramica delle varie opinioni S. Ritter, *Ercole e Onfale nell'arte romana dell'età tardo-repubblicana e augustea*, in AA.VV., *Héraclès, les femmes et le féminin*, Bruxelles 1996, pp. 92-93, a cui si aggiunga N. Kampen, *Omphale and the Instability of Gender*, in AA.VV., *Sexuality in Ancient Art*, New York 1996, p. 235 e Hekster, *Hercules* cit., pp. 164-165.

<sup>593</sup> Plut. *Ant. et Dem.* 90 (3) 4: *ἡρακλεῶν- τῆν Ὀμφάλης ὑφαιρούσαν τοῦ ῥόπαλον καὶ τῆν λεοντῆ ἀποδύουσαν, οὐτῶ πολλὰ καὶ Κλεοπάτρα παροπλισάσα καὶ καταγεῖχασα (...)*.

ammansire anche un eroe come Eracle<sup>594</sup>, mentre, se si fosse trattato di un tipo di iconografia realizzata in Italia negli anni della guerra civile (alternativa che - come si vedrà - appare preferibile), la possibilità di uno scopo politico sarebbe certo più concreta. Nella seconda testimonianza, un'elegia di Propertio, Cleopatra viene paragonata ad Onfale, così come a Medea e a Penthesilea, in un contesto poetico teso a diffamarne la persona<sup>595</sup>. Se la regina di Lidia viene descritta come una seduttrice che, con la sua bellezza, era riuscita a soggiogare Eracle al punto tale da ridurlo a filare la lana, lui che aveva compiuto imprese straordinarie nel mondo intero, il parallelo istituito con Cleopatra non poteva che evocare - per naturale associazione di idee - il triumviro d'Oriente, ridotto ad un imbecille strumento nelle mani della moglie egiziana<sup>596</sup>.

Ora, se queste sono le uniche due fonti che legano *apertis verbis* il mito di Eracle ed Onfale con Antonio e Cleopatra, tuttavia è possibile avanzare una serie di riflessioni che rendono la problematica più complessa di quanto non risulti ad un primo approccio. Dal punto di vista concettuale, innanzitutto, l'appropriazione propagandistica di tale *logo* da parte della pubblicistica ottaviana sarebbe assolutamente logica e sensata sotto diversi punti di vista. Il nucleo originario della leggenda, infatti, forniva già in partenza ottimi presupposti per una strumentalizzazione politica del racconto: una regina orientale che rendeva schiavo proprio l'eroe dal quale Antonio pretendeva di discendere, doveva configurarsi come un'occasione simbolica perfetta da sfruttare in un'ottica di contropropaganda. Da questa base tematica, il ruolo di sudditanza di Eracle poteva quindi essere accentuato, conferendogli caratteri ridicoli e paradossali, mentre Onfale, con pelle di leone e clava, veniva ad assumere un aspetto da virago dominatrice che, peraltro, sembra significativamente assente dalla tradizione ellenistica<sup>597</sup>. Si pensi, ad esempio, ai versi

---

<sup>594</sup> Cfr. Ritter, *Ercole* cit., pp. 93-94. Peraltro, va notato che su molte gemme romane riferibili ad una committenza di tipo femminile, Onfale (da sola) viene rappresentata presumibilmente come figura evocatrice di seduzione e bellezza: S. Toso, *Fabulae Graecae*, Roma 2007, p. 158.

<sup>595</sup> Prop. 3, 11, 17-29: *Omphale in tantum formae processit honorem / (...) ut, qui pacato statuisset in orbe columnas, / tam dura traheret mollia pensa manu. / (...) nam quid ego heroas, quid raptem in crimina divos? / (...) quid modo quae nostris opprobria nexerit armis.* "A tanta fama di bellezza giunse Onfale (...) da indurre colui che pose le colonne al mondo pacificato a filare, con mani dure, morbide lane (...) Ma perché criticare gli eroi, perché gli dèi? (...) Che dire di colei che di recente legò le sue infamie alle nostre armi?"

<sup>596</sup> Cfr. F. Brenk, *Plutarch's Life "Markos Antonios": a Literary and Cultural Study*, in «ANRW» II 33.6, Berlin-New York 1992, p. 4381 e O. Hekster-T. Kaizer, *Mark Anthony and the Raid on Palmyra*, in «Latomus» 63, 2004, 1, p. 77.

<sup>597</sup> Ritter, *Ercole* cit., p. 91.

di un'altra elegia properziana nei quali Eracle stesso, per convincere le sacerdotesse del santuario di Bona Dea a permettergli di bere l'acqua della fonte sacra, dipinge un'immagine comica di sé intento, in abiti femminili, a filare la lana al servizio di Onfale<sup>598</sup>, parole che il poeta definisce “inadeguate” per un semidio come l'eroe<sup>599</sup>. Un carattere meno caricaturale, ma ugualmente incisivo, della subordinazione di Eracle alla regina lidia, si può ritrovare nelle *Heroides* di Ovidio, dove la relazione tra i due viene oltretutto definita un *recens crimen*<sup>600</sup>: di certo, afferma Deianira, gli avversari che Eracle sconfisse si sarebbero vergognati di lui, se lo avessero visto abbigliato e adornato come una fanciulla, intento a filare la lana e molto intimorito da Onfale, la quale, vestita della pelle del leone di Nemea, *iure vir illa fuit*<sup>601</sup>. A tale proposito, si prenda in considerazione il discorso, riportato da Cassio Dione, che il giovane Cesare avrebbe rivolto alle sue truppe prima dello scontro aziaco: non solo il triumviro d'Oriente è accusato di condurre una vita effeminata e viene definito schiavo di Cleopatra, ma quest'ultima è dipinta proprio come aspirante ad un ruolo maschile<sup>602</sup>. L'immagine di Antonio come un docile strumento nelle mani di una donna caratterialmente virile viene poi presentata da Plutarco non solo in attinenza a Cleopatra, ma altresì alla moglie Fulvia, la quale aveva velleità di “guidare un condottiero e comandare un comandante”<sup>603</sup>. Fulvia avrebbe abituato a tal punto il triumviro alla sottomissione che la regina d'Egitto “lo ricevette del tutto arrendevole ed educato fin dall'inizio a ubbidire alle donne”<sup>604</sup>, precisazione che si può ricondurre senza fatica alla pubblicistica ottaviana, la quale mirava evidentemente a gettare ulteriore discredito sulla persona di Antonio. Di conseguenza, anche se in queste fonti

---

<sup>598</sup> Prop. 4, 9, 47-50: *idem ego Sidonia feci servilia palla / officia et Lydo pensa diurna colo, / mollis et hirsutum cepit mihi fascia pectus / et manibus duris apta puella fui*. “Io sono quello che in veste di porpora ha eseguito lavori servili, ho filato la lana sulla conocchia lidia, una morbida fascia mi strinse il petto irsuto e con le mani callose feci la brava fanciulla”.

<sup>599</sup> Prop. 4, 9, 32: *iacit verba minora deo*.

<sup>600</sup> La composizione delle *Heroides* viene generalmente datata entro il 15 a.C., contestualmente alla scrittura degli *Amores*.

<sup>601</sup> Ov. *epist.* 9, 54-121.

<sup>602</sup> Dio 50, 26, 5: *th' de; gunaiki; douleuwn* (“schiavo di quella donna”); 50, 27, 4: *gunaikew- gruptomenon* (“vive mollemente come una donna”); 50, 27, 6: *ekteqhtuntai...gunaikizei* (“ha trascorso una vita effeminata...vive come una donna”); 50, 28, 3: *tou'nhdeniwn gunaika periorah nhdeni; ajdri; parisoumenhn* (“impedire che una donna si consideri uguale a un uomo”). Cfr. anche Hor. *epod.* 9, 11-13: *Romanus eheu - posteri negabitis - / emancipatus feminae / fert vallum et arma miles (...)*. “Dei soldati romani, schiavi di una donna, ahimè - voi posteri lo negherete - portano pali e armi (...)”.

<sup>603</sup> Plut. *Ant.* 10, 5: (...) *afconto~ afcein kai;strathgouhto~ strathgeih boulomenon*.

<sup>604</sup> Plut. *Ant.* 10, 6: *pawu ceirohwh kai; pepaidagwhmenon ap' ajch' ajkroasqai gunaikwh paralabousan auftou*.

non si trova un esplicito riferimento al mito di Eracle ed Onfale, la figura del triumviro d'Oriente viene resa in una maniera tale da essere paragonata senza troppe difficoltà al ruolo che il presunto capostipite della sua *gens* rivestiva all'interno di un mito che, parallelamente, stava conoscendo una nuova fama proprio in quegli anni, dopo essere stato opportunamente rivisitato e manipolato.

Nel secondo libro dei *Fasti*, invece, la necessità di spiegare l'origine della nudità dei luperci fornisce ad Ovidio l'occasione per tratteggiare una scena piuttosto comica che vede come protagonisti Eracle ed Onfale da un lato e Fauno dall'altro, il quale, ingannato dallo scambio delle vesti tra i due amanti, nottetempo insidia l'eroe credendolo una donna e viene perciò scaraventato a terra in malo modo<sup>605</sup>. Se, in questi versi, il ruolo più farsesco è affidato a Fauno, nondimeno la descrizione di Eracle con l'ombrellino per riparare dal sole la sua padrona, con la tunica femminile che è costretto ad allargare per permettersi i movimenti, con i braccialetti frantumati dai suoi bicipiti e con le calzature femminili che vengono infrante dai suoi grossi piedi, doveva parimenti sortire un effetto ridicolo sui lettori dell'opera. Il particolare dello scambio delle vesti tra Eracle ed Onfale, pertanto, sarebbe stato ampiamente rappresentato in ambito culturale romano proprio perché in grado di sottolineare e riassumere in un'unica, eloquente immagine una relazione che si voleva additare all'opinione pubblica come anomala e degenerare: indicativo, del resto, che le fonti letterarie inizino a trattare di tale duplice travestimento solo in età tardo-repubblicana<sup>606</sup>.

Dal punto di vista iconografico, l'inversione degli abiti tra i due personaggi mitologici compare, ad esempio, su affreschi pompeiani, rilievi, cammei, intagli, statuette, candelabri<sup>607</sup>, così come su stampi d'argilla aretini di età augustea che fungevano da modello per la produzione di coppe d'argento, dove Eracle ed Onfale - l'uno con l'abbigliamento dell'altra - sono trasportati da cocchi trainati da centauri<sup>608</sup>. In questi ultimi oggetti, oltretutto, la regina lidia viene effigiata insieme ad una grande coppa di vino<sup>609</sup>, che poteva riecheggiare i coevi attacchi della pubblicistica augustea

---

<sup>605</sup> Ov. *fast.* 2, 305-358.

<sup>606</sup> A. Coralini, *Eracle e Onfale nella pittura pompeiana*, in «Ocnus» 8, 2000, p. 71.

<sup>607</sup> Per una casistica di tali manufatti vedi J. Boardman, s.v. *Omphale*, in «LIMC» 7, 1, Zürich und München 1994, pp. 47-50. Cfr. Kampen, *Omphale* cit., pp. 235-236.

<sup>608</sup> Zanker, *Augusto* cit., pp. 64-65 e 365. Cfr. Ritter, *Ercole* cit., pp. 94-96 e Kampen, *Omphale* cit., p. 245, n. 18.

<sup>609</sup> Della versione dionisiaca del tema di Onfale offre interessanti esempi l'arte pompeiana, miglior documento della quale, per qualità e chiarezza, è un quadro della casa di Marco Lucrezio che raffigura, combinando i motivi dell'ebbrezza e dello scambio delle vesti, un tiaso a cui partecipano Eracle ed Onfale: Coralini, *Eracle* cit., p. 72. Secondo P. Zanker, *Un'arte per l'impero*, Milano 2002, pp. 201-203, benché l'intenzione del pittore della casa di Lucrezio fosse quella di celebrare la potenza di Dioniso e

contro l'*ebrietas* di Antonio e Cleopatra di cui si è precedentemente discusso: significativo, allora, che l'abbinamento della tematica dell'ebbrezza di Eracle con lo scambio dei ruoli tra l'eroe ed Onfale non risulti anteriore al I secolo a.C.<sup>610</sup>

Peraltro, Onfale era stata altresì utilizzata in chiave politica - e in senso altrettanto negativo - in un contesto cronologico e culturale molto diverso, ossia dagli avversari di Pericle in riferimento ad Aspasia, la quale in alcune commedie veniva definita *νεη Ομφαθη* per il suo ruolo dominante nei confronti dello statista ateniese<sup>611</sup>.

Dalle osservazioni finora proposte si può dunque notare che, se Antonio non sembra aver mai promosso la sua assimilazione con Eracle, mantenendo il legame con quest'ultimo sul piano esclusivamente della discendenza genealogica, tuttavia un rapporto di tipo identificativo con l'eroe scaturì ugualmente, per iniziativa della propaganda avversaria, ma non solo. Non si dimentichi che, a Roma, Antonio contava anche molti sostenitori, soprattutto nei primi tempi del conflitto<sup>612</sup>, e così, come i partigiani o i simpatizzanti di Ottaviano potevano richiamarsi a simboli apollinei per esprimere la loro preferenza politica, gli ammiratori del triumviro d'Oriente avevano facoltà di scelta tra immagini di ambito dionisiaco oppure inerenti ad Eracle. Ovviamente, queste ultime dovevano presentare l'eroe secondo i canoni tipici della tradizione, ossia come un emblema di forza, valore e coraggio, non certo effeminato e privo dei suoi attributi tipici, come invece veniva dipinto dalla propaganda ottaviana. In questo senso, si potrebbe citare un castone di anello raffigurante Eracle, stante, in nudità eroica e con la clava: nell'oggetto, che doveva fungere da sigillo, si è riconosciuta l'intenzione di esprimere, da parte dello sconosciuto proprietario, la sua adesione alla *factio* antoniana, tanto più che nel volto dell'eroe sono stati ravvisati i tratti del triumviro<sup>613</sup>. Se tale dettaglio rispondesse a verità, si potrebbe quindi riscontrare pure in questo caso - ma stavolta con un'accezione positiva - un'identificazione tra Eracle ed Antonio non promossa direttamente da quest'ultimo, bensì scaturita per naturale associazione di idee sulla base della sua proclamata discendenza eracleide.

---

Afrodite, l'immagine di Eracle ubriaco e di Onfale lasciva e dominatrice corrispondeva a quella che avevano in mente i partigiani di Ottaviano quando demonizzavano Antonio e Cleopatra.

<sup>610</sup> Coralini, *Eracle* cit., p. 71.

<sup>611</sup> Plut. *Per.* 24, 9: *Ἐν δε;ταῖς κωμῳδίαις- Ομφαθη τε νεη (...) προσαγορευται.*

<sup>612</sup> A prescindere dai consensi di tipo puramente politico che Antonio poteva ricevere, Zanker (*Augusto* cit., p. 67) fa notare che il triumviro a Roma contava anche molti ammiratori nei circoli della *jeunesse dorée*, attratta dallo stile di vita orientale da lui adottato e dedita, in privato, ai piaceri dell'arte, dell'amore e della cultura.

<sup>613</sup> Zanker, *Augusto* cit., pp. 50-51.

Appare interessante, in quest'ottica, ricordare le già analizzate lastre policrome del tempio di Apollo sul Palatino attinenti alla contesa per il tripode tra il dio di Delfi ed Eracle, allusive dello scontro tra i due ex-colleghi nel triumvirato. Ebbene, dato che un rilievo di marmo da Velletri, datato alla seconda metà del I secolo a.C., mostra l'eroe greco che, impadronitosi del tripode, si allontana con l'oggetto sacro in spalla, volgendo contemporaneamente il capo verso Apollo, rimasto dietro di lui<sup>614</sup>, sembra lecito chiedersi se questa scena potesse magari afferire ad un ambito iconografico di marca politica filoantoniana. Un'ipotesi di questo tipo è stata peraltro avanzata relativamente ad un *pinax* della villa di M. Crasso Frugi, console nel 14 a.C., che illustrava la visita di Eracle a Corcira, luogo ove Dioniso fu allevato. L'abbinamento sottinteso dei due personaggi mitologici, la circostanza che Corcira si trovi non lontano dal golfo d'Ambracia e che il padre di M. Crasso - M. Pupio Piso, pretore nel 44 a.C. - fosse di fede politica antoniana, ha indotto a congetturare che tale iconografia esprimesse la volontà di evocare un contesto simbolico connesso al triumviro d'Oriente<sup>615</sup>. Da questi esempi si trarrebbe un'ulteriore conferma del fatto che, prima di Azio, Eracle costituisse un vettore simbolico significativo in associazione con la persona di Antonio sia in patria che nel levante. In questo senso, tali evidenze documentarie toglierebbero valore all'ipotesi di un abbandono dell'eroe da parte di Antonio una volta giunto in Oriente e affidatosi - dal punto di vista simbolico - all'assimilazione dionisiaca<sup>616</sup>. Infatti, anche prescindendo dalla testimonianza plutarchea di un uso paradigmatico di Eracle ancora nel 37 a.C. e dallo spessore ideologico che rivestiva la sua figura in funzione dell'*imitatio Alexandri*, è chiaro che se la propaganda del dissenso, così come quella del consenso, continuò per tutta la durata della guerra a servirsi dell'eroe come strumento comunicativo (negativo o positivo), ciò denota che questi non solo non era stato dimenticato da Antonio, ma che anzi aveva seguito a essere per lui un punto di riferimento simbolico rilevante.

Queste considerazioni si rivelano altresì utili per cercare di capire quale tipo di rapporto si poté instaurare dopo Azio tra il giovane Cesare e il leggendario capostipite dell'avversario. Se le velleità eraclidi di Antonio sono cronologicamente rintracciabili a partire almeno dal 42 a.C. (ma con buone probabilità di un inizio anteriore) e perdurarono fino alla sua sconfitta, il legame del triumviro con l'eroe greco era ben consolidato a livello di immaginario collettivo, pertanto la gestione di quest'ultimo

---

<sup>614</sup> S. Woodford, s.v. *Herakles carrying off the Tripod*, in «*LIMC*» 5, 1 cit., p. 140, nr. 3066.

<sup>615</sup> G. Sauron, *Quis Deum?*, Roma 1994, p. 640.

<sup>616</sup> Cerfaux-Tondriau, *Le culte* cit., p. 297.

doveva risultare una questione piuttosto delicata per Ottaviano. Oltretutto non si dimentichi che, nel mito, Eracle compariva spesso accanto a Dioniso in quanto partecipante al tiaso del dio, ragione per la quale era spesso effigiato nell'arte romana nel ruolo di ospite ubriaco<sup>617</sup>. Sembra logico che questi due elementi, la correlazione con Dioniso e l'ubriachezza, riconducibili direttamente - a diverso titolo - alla persona di Antonio, rendessero ancora più complessa per il giovane Cesare la problematica rappresentata dall'eroe. Infine, si rifletta sul fatto che, nel momento in cui la propaganda ottaviana aveva provveduto a diffondere un ritratto ridicolo o svirilizzato di Eracle per colpire Antonio, sarebbe stato molto difficile - soprattutto in tempi brevi - ritornare a proporre alla *communis opinio* un'immagine dell'eroe che fosse positiva e il più possibile priva di ombre, in modo che il *princeps* potesse eventualmente procedere ad un'identificazione. Del resto, osta all'ipotesi di un'assimilazione tra Ottaviano ed Eracle anche la testimonianza di Cassio Dione circa l'orazione funebre pronunciata da Tiberio in onore di Augusto. Appare infatti degno di menzione che, in un'occasione cerimoniale così importante, venga pubblicamente sottolineata la superiorità del *princeps* sull'eroe: costui, in fondo, uccise solamente degli animali e unicamente perché costretto da un ordine, Augusto invece compì le sue imprese in mezzo agli uomini e per sua decisione, salvando la città e ottenendo un'illustre fama per se stesso<sup>618</sup>. In questa fonte - come nel già analizzato passo dell'*Eneide* relativo al paragone tra Ottaviano, Eracle e Bacco<sup>619</sup> - le virtù di forza e valore dell'eroe vengono dunque messe in discussione e giudicate inferiori se confrontate con le imprese augustee. Ebbene, in tal senso appare molto interessante la tesi di Schilling, secondo il

---

<sup>617</sup> J. Boardman, s.v. *Herakles and Dionysos*, in «LIMC» 5, 1 cit., p. 160, nota che la maggior parte dei soggetti che hanno per tema Eracle ubriaco si trova già nei dipinti pompeiani, anche se poi i tipi principali verranno fissati nella ricca serie di mosaici e sarcofagi del II-III secolo. Cfr. Coralini, *Eracle* cit., *passim*. Sullo stretto rapporto tra le figure di Eracle e Dioniso vedi, ad esempio, A. Brelich, *Gli eroi greci, un problema storico-religioso*, Roma 1978, p. 362 sgg.

<sup>618</sup> Dio 56, 36, 4-5: *pro: nonon de;dh;ton iHrakleu kai;ta;ekeinou efga paraqewrwh aufon ofqw-men ah kat aufo; touto poieih doxaimi, tosouton d ah th- proairesew- diamartoini ofson ekeiho- men eh te paisin ofei- kai; eh ajdrasin eJafou tevtina kai; kapron kai; nh; Dia kai; Ievnta akwn kai;eh epitaxew- apekteinen, outw- de;ouk eh qhriwi- ajl eh ajdrasin ejelonth- kai; polemw kai; nomqetwh tovtte koinon akribw- efwse kai; ajto- eJanprunqh.* “Solo se lo paragonassi ad Ercole e alle sue imprese riterrei di compiere un giusto confronto, ma anche in questo caso fallirei nel mio intento, in quanto Ercole si trovò ad uccidere quando ancora era bambino dei serpenti, mentre quando divenne adulto un cervo, un cinghiale e perfino un leone, ma lo fece perché costretto da un ordine; costui (Augusto) invece non compì le sue imprese in mezzo alle bestie, ma tra gli uomini e per sua scelta spontanea, combattendo in guerra e diffondendo nuove leggi, e salvò la comunità nel vero senso della parola ottenendo splendida fama per sé”.

<sup>619</sup> Vedi *supra*, n. 546.

quale le suddette qualità, tradizionalmente associate ad Eracle, in età augustea vennero traslate - per così dire - sulla figura divina di Marte, che in questo periodo conobbe una fortuna senza eguali<sup>620</sup>. In questo modo, il *princeps* poteva avvalersi ideologicamente delle prerogative attinenti all'aspetto bellico di un combattente vittorioso senza dover chiamare in causa un personaggio mitologico - Eracle - che era stato per tanti anni così strettamente legato ad Antonio. Si potrebbe ipotizzare che in questo contesto rientri la proibizione espressa da Augusto di divulgare uno scritto giovanile di Cesare inerente al medesimo eroe greco, del quale presumibilmente erano messe in risalto proprio il valore e la prodezza<sup>621</sup>. Tale testimonianza sarebbe utile per confermare che Augusto non volle procedere ad un'identificazione *tout court* con Eracle, altrimenti non si spiegherebbe la sua censura ad un'opera che cantava le *laudes* di quest'ultimo, così come sembrerebbe singolare che, durante il principato, venisse coniata dalla zecca di Roma solo un'unica moneta con l'immagine dell'eroe<sup>622</sup>.

Ma se il risultato di una siffatta operazione simbolica fu il depotenziamento dell'aspetto eroico di Eracle, il suo tratto tipico per eccellenza, nondimeno quest'ultimo possedeva un'altra caratteristica che teoricamente avrebbe potuto risvegliare l'attenzione di Ottaviano, ossia l'ascesa al cielo *post mortem*. Orazio, nelle sue *Odi*, ricorda il nome di Eracle per cinque volte e va notato che ben tre di queste concernono appunto il suo raggiunto *status* superumano, presentando l'eroe seduto a banchettare con gli dèi: in uno dei componimenti, peraltro, lo stesso Augusto partecipa a tale convivio ultraterreno<sup>623</sup>. Riguardo a questa problematica, si possono proporre sostanzialmente due ipotesi. Secondo alcuni, Orazio si riallaccerebbe semplicemente ad un'immagine poetica che aveva radici nella tradizione letteraria precedente, perché in realtà Augusto aveva affidato già a Romolo la funzione simbolica di suggerire un

---

<sup>620</sup> Schilling, *L'Hercule* cit., p. 39 sgg. Cfr. Jaczynowska, *Le culte* cit., p. 635.

<sup>621</sup> Svet. *Iul.* 56, 7: *Feruntur et a puero et ab adolescentulo quaedam scripta, ut Laudes Herculis (...) quos omnis libellos vetuit Augustus publicari in epistula, quam brevem admodum ac simplicem ad Pompeium Macrum, cui ordinandas bibliothecas delegaverat, misit.* "Si ricorda che (Cesare) da ragazzo e da giovane scrisse alcune opere quali le lodi di Ercole (...). Augusto ne vietò la pubblicazione con una brevissima e semplice lettera a Pompeo Macro, al quale aveva affidato l'incarico di riordinare le biblioteche".

<sup>622</sup> L'emissione risale al 18 a.C. per iniziativa di M. Durmio: Sutherland, *The Roman* cit., 1, p. 64, nr. 314. Al dritto compare il busto di Eracle con pelle di leone, clava e la legenda *M. DURMIUS IIIIVIR*, al rovescio invece si cita la restituzione ad Augusto delle insegne romane in possesso dei Parti. In questo conio non è stato ravvisato alcun collegamento tra l'eroe e la figura di Augusto, ma si è ipotizzato che il magistrato monetale abbia inteso raffigurare Eracle per un legame di tale personaggio mitologico con la storia della sua famiglia: R. Winkes, *Hercules in the Art of the Republic*, in «JRA» 9, 1996, p. 329.

<sup>623</sup> Hor. *carm.* 3, 3, 9-12 (cfr. 4, 5, 32-36).



suo futuro processo di divinizzazione<sup>624</sup>. A tale proposito, però, si potrebbe osservare che, anche se il *princeps* aveva demandato tale compito alla figura del primo re di Roma, ciò non esclude che Eracle potesse essere ugualmente funzionale per consolidare ulteriormente il concetto nell'immaginario collettivo. L'alternativa è congetturare che l'eroe greco sia stato "recuperato" da Augusto in relazione a determinate sue caratteristiche - *in primis* l'ascesa all'Olimpo - che erano state volutamente trascurate da Antonio: in effetti, il triumviro d'Oriente non avrebbe avuto alcun bisogno di alludere all'assunzione tra gli immortali del suo presunto avo in quanto, tramite l'assimilazione con Dioniso, egli aveva già connesso la sua persona con un pieno *status* divino. Parimenti, non possediamo fonti che narrino dell'interesse di Antonio per un Eracle pacifico compagno delle Muse: sappiamo, invece, che il patrigno di Ottaviano, L. Marcio Filippo, restaurò nel 33 a.C. proprio il tempio di *Hercules Musarum* in occasione del suo trionfo spagnolo<sup>625</sup>. Di contro, si ricordi invece che l'aspetto bellicoso, fiero e valoroso dell'eroe, l'immagine sulla quale Antonio dovette maggiormente puntare, venne sminuito dalla propaganda augustea grazie soprattutto all'episodio di Onfale. In tale prospettiva, è stato rilevato come, nell'*Eneide*, Virgilio accentui più le caratteristiche spirituali dell'eroe (sofferenza psichica, pietà, resistenza) rispetto a quelle fisiche, rendendolo per certi tratti paragonabile ad Enea<sup>626</sup>, mentre l'unico confronto diretto che Orazio istituisce tra Eracle ed Augusto sembra relativo non solo alla gloria conquistata in Spagna da quest'ultimo *Herculis ritu*, ma anche alla sofferenza affrontata dal *princeps* per conseguire tale risultato, dato che a Tarragona aveva rischiato la vita per una grave

---

<sup>624</sup> Schilling, *L'Hercule* cit., pp. 41-43 e Jaczynowska, *Le culte* cit. p. 635. Si rilevi che, dopo la morte del *princeps*, il senatore Numerio Attico giurò di aver visto Augusto salire al cielo allo stesso modo in cui, secondo la tradizione leggendaria, Romolo era stato scorto da Proculo Giulio: Liv. 1, 16, 5-7; Svet. *Aug.* 100, 7 e Dio 56, 46, 2.

<sup>625</sup> Su Ercole e le Muse vedi F. Fontana, *Hercules Musarum da M. Fulvius Nobilior a Q. Pomponius Musa*, in AA.VV., *Dunasqai didaskein. Studi in onore di Filippo Cassola*, Trieste 2006, pp. 233-247. Per informazioni sul tempio e per i riferimenti alle fonti letterarie latine e greche, vedi L. Richardson, *Hercules Musarum and the Porticus Philippi in Rome*, in «AJA» 81, 1977, pp. 355-361; J. Boardman, s.v. *Herakles «mousikos»*, *Herakles «mousagetes»*, *Hercules Musarum*, in «LIMC» 4, 1, Zurich 1988, pp. 810-811; Sauron, *Quis* cit., pp. 84-98; A. Viscogliosi, s.v. *Hercules Musarum, aedes*, in «LTUR» (H-O) cit., pp. 17-19 e V. Fabrizi, *Ennio e l'aedes Herculis Musarum*, in «Athenaeum» 96, 2008, 1, pp. 193-219. Secondo invece O. Hekster, *The Constraints of Tradition Depictions of Hercules in Augustus' Reign*, in AA.VV., *Orbis Antiquus*, Cluj-Napoca 2004, p. 236, tale ristrutturazione non deve essere ricondotta ad un motivo ideologico, ma va connessa alla sistemazione dell'intera area del Circo Flaminio, sul cui lato nord-orientale sorgeva il tempio di *Hercules Musarum*.

<sup>626</sup> G. Galinsky, s.v. *Ercole*, in «EV» 2, Firenze 1985, p. 362. Cfr. *Id.*, *The Herakles Theme*, Oxford 1972, p. 132 sgg.

malattia<sup>627</sup>. Questo punto di vista, che contemplerebbe la volontà di Augusto di recuperare almeno in parte il controllo nella gestione simbolica dell'eroe, troverebbe una spiegazione considerando la già menzionata popolarità del culto di Eracle e il legame che l'eroe intratteneva con la storia remota delle origini dell'Urbe. Per questo, probabilmente, Augusto scelse il tredici agosto (giorno della festa in onore di Eracle Vincitore)<sup>628</sup> per iniziare le celebrazioni del suo triplice trionfo del 29 a.C., benché vada ammesso che esiste la possibilità che tale coincidenza sia stata fortuita<sup>629</sup>, circostanza che complica ulteriormente la comprensione della relazione tra il *princeps* e l'eroe capostipite del suo ex-avversario<sup>630</sup>.

In definitiva, si può affermare che Eracle, nel contesto delle ultime guerre civili di età repubblicana, rappresentò un vettore di comunicazione politica sostanzialmente polivalente. Inizialmente funzionale per Antonio in ottica genealogica perché latore di un messaggio simbolico che consentiva al triumviro di richiamarsi sia alle virtù proprie dell'eroe che all'*imitatio Alexandri* (nonché *Caesaris*), dopo Azio divenne una figura ambigua, da un lato compromessa dal ritratto negativo che ne aveva dipinto la propaganda ottaviana durante la guerra, dall'altro rivalutata parzialmente - sotto aspetti non direttamente riferibili ad Antonio - per l'impossibilità di eliminarne l'importanza culturale per la cittadinanza e, forse, per strumentalizzare l'*exemplum* dell'ascensione al cielo. Questa complessa situazione simbolica trovò poi un esito più

---

<sup>627</sup> C. Santini, s.v. *Ercole*, in «EO» 2 cit., p. 366.

<sup>628</sup> I Fasti Allifani in tale data riportano: *F(eriae) (...) Her[culi] Invicto ad port(am) Trigeminam* (A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae: Fasti et elogia*, Roma 1963, p. 181), mentre i Fasti di Anzio: *Herc(uli) Vic(tori)* (Degrassi, *Inscriptiones Italiae: Fasti cit.*, p. 16). Alcuni studiosi, però, pensano che i riti presso l'Ara Massima vadano in realtà ascritti al giorno precedente, 12 agosto: B. Heiden, *Laudes Herculeae: Suppressed Savagery in the Hymn to Hercules*, *Verg. A.* 8.285-305, in «AJPh» 108, 1987, p. 663, n. 5. Del resto, in quest'ultima data i Fasti Allifani ricordano: *Herculi Invi[cto ad Circ(um) Max(imum)]* (Degrassi, *Inscriptiones Italiae: Fasti cit.*, p. 181), così come i Fasti Amiternini: *Herculi Invicto ad Circum Maxim(um)* (Degrassi, *Inscriptiones Italiae: Fasti cit.*, p. 191), mentre i Fasti Vallensi registrano: *Herculi Magno Custodi in circo Flaminio* (Degrassi, *Inscriptiones Italiae: Fasti cit.*, p. 149), Cfr. F. Coarelli, s.v. *Hercules Victor, aedes (ad portam Trigeminam)*, in «LTUR» (H-O) cit., pp. 22-23 e A. Viscogliosi, s.v. *Hercules Custos, aedes*, in «LTUR» (H-O) cit., pp. 13-14.

<sup>629</sup> Alcuni studiosi ritengono che l'inizio del trionfo il 13 agosto fu accidentale perché Ottaviano sarebbe giunto a Roma in ritardo rispetto a quanto aveva preventivato, a causa di motivi di salute: Hekster, *The Constraints* cit., p. 238.

<sup>630</sup> Controverso anche il valore da assegnare alla menzione epigrafica di un'associazione tra il culto di Ercole e quello di Augusto a Tivoli (*CIL* 14, 3665; 14, 3679; 14, 3681; 14, 3684; 14, 3690; 14, 3691), dato che parte della critica propende per considerare tale collegamento come "confinato ad una piccola località" (Schilling, *L'Hercule* cit., pp. 56-57) e non necessariamente attribuibile ad un'iniziativa augustea (Galinsky, s.v. *Ercole* cit., p. 362): peraltro, Ercole era tradizionalmente considerato il fondatore di Tivoli, quindi una particolare attenzione verso l'eroe in tale centro urbano non può sorprendere.

chiaro in un periodo successivo, cronologicamente lontano dal ricordo dei torbidi delle guerre fratricide, quando diversi imperatori onorarono in particolar modo l'eroe e si fecero ritrarre nelle sue vesti<sup>631</sup>. Eracle aveva ormai recuperato pienamente la sua immagine valorosa e la sua *dignitas*: il soglio imperiale, che Augusto gli aveva negato, adesso non gli era più precluso.

---

<sup>631</sup> Sul nuovo ruolo di Eracle associato alla figura dell'imperatore (ad esempio Traiano, Adriano, Antonino Pio, Commodo), vedi Jaczynowska, *Le culte* cit., p. 636 sgg. e O. Palagia, *Imitation of Herakles in Ruler Portraiture*, in «Boreas» 9, 1986, pp. 145-151.

## 5. Antonio - Paride

Nel quadro che si è andato finora delineando, il rapporto tra Antonio e Paride si configura come un nesso simbolico anomalo, perché questo - almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze - non sembra essere stato promosso dal diretto interessato, bensì dalla pubblicistica a lui ostile, a Roma, forse quando il triumviro era ancora in vita e risiedeva in Oriente. Infatti, se è vero che le testimonianze letterarie relative a questa specifica tematica risalgono tutte al periodo post-aziaco, appare lecito ipotizzare, come si vedrà, che esse riflettano le principali posizioni che per anni la propaganda di Ottaviano aveva sostenuto contro il collega. Tale *milieu* cronologico comune per le evidenze in nostro possesso rende dunque superfluo affidarsi alla loro consueta sistemazione secondo una scansione temporale e risulta invece preferibile analizzare le varie testimonianze a seconda della loro rilevanza per l'argomento in questione.

L'assimilazione Antonio-Paride non è di ardua decodificazione nell'opera di diversi autori, benché in passato la critica abbia sostenuto opinioni opposte sull'argomento<sup>632</sup>. La fonte maggiormente indagata è costituita dal quindicesimo componimento del primo libro delle *Odi* oraziane, ove Paride viene descritto con una serie di caratteristiche estremamente negative<sup>633</sup>: egli è *perfidus*, vigliacco, effeminato, dedito a pratiche oziose, nonché fonte di lutto per il suo popolo a cagione dell'amore per una donna "straniera", Elena<sup>634</sup>. Un'atmosfera ideologica sostanzialmente simile pervade anche un altro carme oraziano, nel quale il figlio di Priamo, oltre che *fatalis*, è definito *incestus*, Elena viene nuovamente qualificata dalla sua provenienza forestiera ed il rapporto tra i due è giudicato la causa della rovina della patria di Paride<sup>635</sup>. Chiaramente, connotazioni di questo genere avrebbero potuto senza troppa fatica essere riferite dalla pubblicistica ottaviana ad Antonio, al suo stile di vita nella corte

---

<sup>632</sup> Per un primo elenco di studiosi sostenitori di entrambe le posizioni, pro e contro l'identificazione Antonio-Paride, vedi A. Mastrocinque, *Guerra di Troia e guerra civile in Orazio*, in «AIIS» 12, 1991-1994, p. 348 e nn. 4-5.

<sup>633</sup> Sulla figura di Paride come personaggio tratteggiato del tutto negativamente nell'opera oraziana, vedi F. Caviglia, s.v. *Paride*, in «EO» 2 cit., pp. 456-459.

<sup>634</sup> Hor. *carm.* 1, 15: vv 1-2 (*Pastor...Helenen perfidus hospitam*); vv. 10-11 (*quanta moves funera Dardanae / genti*); vv. 14-15 (*grataque feminis / inbelli cithara carmina divides*); vv. 31-32 (*sublimi fugies mollis anhelitu, / non hoc pollicitus tuae*). Analizza la figura di Elena nella produzione poetica oraziana G. Basta Donzelli, s.v. *Elena*, in «EO» 2 cit., pp. 362-364.

<sup>635</sup> Hor. *carm.* 3, 3, 18-21: *Ilion, Ilion / fatalis incestusque iudex / et mulier peregrina vertit / in pulverem*.

alessandrina e alle ripercussioni che il suo nefasto rapporto con Cleopatra aveva per la Repubblica. In questo senso, si focalizzi in particolare l'attenzione sul verso in cui Orazio menziona le "adultere chiome" di Paride, destinate a conoscere la polvere del suolo per mano dei Greci<sup>636</sup>. A prescindere dalla considerazione che, in genere, il concetto di adulterio si pone in relazione con Elena, visto che la guerra di Troia fu organizzata da suo marito Menelao per riaverla con sé, mentre la moglie di Paride - sposata mentre egli ancora conduceva una vita da pastore sul monte Ida<sup>637</sup> - non è un personaggio di spicco nel mito, il significato dell'espressione appare più pregnante se si scorge la figura di Antonio all'ombra di quella del figlio di Priamo. Nella lotta propagandistica di Ottaviano contro il collega triumviro, infatti, il comportamento di quest'ultimo nei confronti della sposa legittima, Ottavia, doveva essere al centro di un'accesa polemica che aveva come fulcro proprio la tematica della bigamia<sup>638</sup>, condizione nella quale Antonio effettivamente si trovava dato che, oltre a vivere insieme a Cleopatra, egli era giunto fino al punto di sposarla, presumibilmente secondo il costume tolemaico<sup>639</sup>. Questo dettaglio, di conseguenza, sembra avvalorare la correttezza dell'identificazione Antonio-Paride, le cui nozze con Elena, peraltro, si pronostica saranno "spezzate" dai Greci insieme al suo regno<sup>640</sup>, circostanza che, fuor di metafora, in effetti avvenne con la morte di Antonio e Cleopatra e la conquista romana di Alessandria.

E' opportuno altresì constatare come le caratteristiche attribuite a Paride vengano presentate in totale antitesi con quei valori di *austeritas*, *gravitas* e *virtus* bellica che, riconducibili ad un contesto ideologico legato alle qualità tradizionali della Roma repubblicana, il giovane Cesare ascriveva alla propria visione politica. Ma se la posizione moralistica di marca filo-ottaviana rigettava la prospettiva di una vita condotta all'insegna del lusso, delle comodità e delle molli raffinatezze, questo era invece, di contro, il *modus vivendi* ispiratore della poesia elegiaca e di quanti volevano

---

<sup>636</sup> Hor. *carm.* 1, 15, 19-20: *adulteros / crines pulvere collines*. La stessa qualifica adulterina per Paride ritorna anche in Hor. *carm.* 4, 9, 13, mentre l'aggettivo viene utilizzato per Elena in Hor. *carm.* 3, 3, 25 (*Lacaenae adulterae*).

<sup>637</sup> Si tratta di Enone, figlia del fiume Cebre: cfr. Ov. *epist.* 5.

<sup>638</sup> Lasciano intravedere aspre polemiche tra Ottaviano e Antonio, relativamente al rapporto che legava quest'ultimo a Cleopatra, Svet. *Aug.* 69, 2 e Dio 50, 1, 5. Su questo argomento vedi le osservazioni di E. Kraggerud, *La "ballata di Paride" di Orazio (carm. I, 15)*, in AA.VV., *Filologia e forme letterarie - Studi offerti a Francesco della Corte*, III, Urbino 1987, p. 53.

<sup>639</sup> R. Scuderi, *Commento a Plutarco, «Vita di Antonio»*, Firenze 1984, p. 69; Marasco, *Aspetti cit.*, p. 57 e n. 131 con ulteriore bibliografia e Traina, *Marco cit.*, p. 73.

<sup>640</sup> Hor. *carm.* 1, 15, 6-8: *repetet Graecia milite, / coniurata tuas rumpere nuptias / et regnum Priami vetus*.

conformare la propria esistenza a tali principi, dei quali Antonio-Paride veniva così a incarnare il punto di riferimento più evidente<sup>641</sup>. In quest'ottica, è interessante notare come Properzio, in diversi passi delle sue elegie, simpatizzi con il figlio di Priamo e lo prenda addirittura a modello nell'ambito della tematica erotica<sup>642</sup>, anticipando l'atteggiamento che Ovidio terrà nei confronti di Paride nell'*Ars amatoria* ove, esplicitamente, si dichiara che Elena e il principe troiano non hanno commesso alcuna mancanza agli occhi del poeta: Paride si è comportato come avrebbe fatto chiunque al posto suo ed Elena deve essere assolta da ogni responsabilità poiché la situazione precipitò a cagione dell'assenza di Menelao, il quale quindi è in fondo il vero colpevole dell'accaduto<sup>643</sup>. Certo appare significativo che una posizione di questo genere venga sostenuta da due poeti che non ebbero con il regime augusteo un rapporto di felice integrazione come nel caso di Virgilio e di Orazio. Se, infatti, la vicinanza di Properzio al circolo di Mecenate non fu immediata, né cronologicamente né ideologicamente<sup>644</sup>, del probabile legame di Ovidio con circoli di fronda al regime, ossia filoantoniani, si è già discusso in precedenza<sup>645</sup>, contigenza che sembrerebbe confermare non solo che Paride era utilizzato in chiave politica, ma che intorno ad esso si coagulavano istanze simboliche diverse - e opposte - nell'uso del principe troiano come *alter-ego* di Antonio.

Ritornando alla produzione poetica oraziana, la mancanza di *vis* polemica nei confronti di Elena - a fronte invece dell'accanimento contro Paride - è stata ritenuta da alcuni una motivazione sufficiente per negare l'identificazione della spartana con Cleopatra e dunque, per proprietà transitiva, di Paride e Antonio<sup>646</sup>. A questo proposito però, anche prescindendo dal discutibile valore di un'argomentazione *ex silentio*,

---

<sup>641</sup> G. Rosati, *Protesilao, Paride e l'amante elegiaco: un modello omerico in Ovidio*, in «Maia» 43, 1991, p. 111.

<sup>642</sup> Prop. 2, 3, 37-39; 2, 15, 13; 3, 8, 29-32. Cfr. J. Griffin, *Propertius and Antony*, in «JRS» 67, 1977, pp. 18-19.

<sup>643</sup> Ov. *ars* 2, 359-372. Secondo F. Rohr Vio, *Paride, Elena, Menelao e la relegatio di Ovidio a Tomi*, in «Lexis» 16, 1998, p. 233, la relazione tra Paride ed Elena venne utilizzata da Ovidio, per il tramite dell'assimilazione dei due personaggi con Antonio e Cleopatra, come richiamo allusivo al legame tra Iullo Antonio e Giulia.

<sup>644</sup> Generalmente si ritiene che l' "adozione poetica" di Properzio da parte di Mecenate avvenne a ridosso del 28 a.C. o poco dopo: di questa opinione, tra gli altri, A. La Penna, *L'integrazione difficile - un profilo di Properzio*, Torino 1977. Per una sintesi delle varie posizioni sostenute dagli studiosi riguardo al rapporto tra il poeta e il *princeps*, vedi Cresci Marrone, *Augusto* cit., p. 173, n. 2.

<sup>645</sup> Vedi *supra*, n. 368.

<sup>646</sup> Fraenkel, *Horace* cit., pp. 188-192; Nisbet-Hubbard, *Horace* cit., p. 188 sgg. e F. Cairns, *Five "Religious" Odes of Horace (I, 10; I, 21 and IV, 6; I, 30; I, 15)*, in «AJPh» 92, 1971, p. 452.

appaiono convincenti le osservazioni di Kraggerud<sup>647</sup>, secondo il quale, se Orazio scelse per la sua ode 1, 15 (dalla posizione peraltro così centrale)<sup>648</sup> un tema che mostrava analogie tanto stringenti con avvenimenti della sua epoca, sarebbe stato innaturale che egli non avesse voluto rimandare a questi ultimi, tanto più se riguardanti un avvenimento fondamentale come la definitiva sconfitta dei nemici di Ottaviano. Oltretutto, il clima politico post-aziaco favoriva sentimenti di *damnatio memoriae* nei confronti di Antonio<sup>649</sup>, perciò Paride si sarebbe configurato come il vettore di comunicazione più indicato se il poeta avesse voluto chiamare in causa l'ex-triumviro con un componimento che, magari, si presentasse come il *pendant* dell'ode composta per la morte del *fatale monstrum* Cleopatra.

Quanto agli studiosi che si appigliano alla mancanza di stretta conformità tra mito ed avvenimenti reali per mettere in dubbio l'identificazione tra Antonio e Paride<sup>650</sup>, sembra del tutto ragionevole supporre che, nella coscienza dei Romani del tempo, non fosse necessaria una perfetta e totale sovrapposizione tra eventi mitici ed accadimenti effettivamente verificatisi per comprendere i riferimenti dei poeti alla storia contemporanea. Quando, di un'antica leggenda, venivano evidenziati e posti in forte rilievo dettagli e situazioni che trovavano un riscontro in tematiche di scottante attualità, ciò doveva essere sufficiente per renderli riconoscibili come spunti allusivi e creare pertanto, nell'immaginario collettivo, il nesso con le vicende storiche cui si richiamavano: gli altri aspetti del mito che non erano funzionali in tale ottica perché divergevano dalla realtà, semplicemente non venivano presi in considerazione o erano magari accennati con lo scopo di creare un contesto letterario più complesso.

Anche l'*Eneide* virgiliana permette di avanzare qualche riflessione sul tema dell'identificazione Antonio-Paride<sup>651</sup>. Se il principe troiano viene ricordato meno di una decina di volte nel corso dell'intero poema - e in alcuni casi solo incidentalmente -

---

<sup>647</sup> Kraggerud, *La ballata* cit., pp. 47-56.

<sup>648</sup> Anche Caviglia, s.v. *Paride* cit., p. 458, nota che Orazio scelse per questo carme "una posizione impegnativa, centrale, contigua - fra l'altro - a *carm* 1, 14 di cui è difficile negare le implicazioni politiche".

<sup>649</sup> Dio 51, 19, 3: il 14 gennaio, data di nascita di Antonio, venne reso *vitiosus ex senatus consulto*: Degrassi, *Inscriptiones Italiae: Fasti* cit., p. 65 (Fasti Ceretani), p. 72 (Fasti Maffeiani), p. 99 (Fasti Oppiani) e p. 113 (Fasti Prenestini).

<sup>650</sup> H. P. Syndikus, *Die Lyric des Horaz*, I, Darmstadt 1972, pp. 175-176.

<sup>651</sup> Sulla figura di Paride in Virgilio vedi L. Lehnus, s.v. *Paride*, in «EV» 3, Firenze 1987, pp. 975-976. Ricontra nel personaggio di Didone caratteristiche riferibili a Cleopatra (così come ad Antonio) S. Bertman, *Cleopatra and Antony as Models for Dido and Aeneas*, in «EMC» 44, 2000, pp. 395-398, osservazioni che vengono giudicate non prive di forzature da R. Cristofoli, *Antonio e Cleopatra nell'Eneide e nell'elegia di Propertio*, in AA.VV., *I personaggi* cit., p. 198, n. 14.

, tuttavia è pur vero che, in quattro passaggi, il suo nome viene adoperato come un appellativo attribuito allo stesso Enea. Benché questa circostanza apparentemente indebolisca la tesi finora sostenuta, visto il ruolo di primo piano che, nell'ambito dell'ideologia augustea, era stato affidato al figlio di Venere, tuttavia la questione assume una connotazione differente quando si esaminano più approfonditamente i versi nei quali viene stabilita l'associazione tra i due personaggi. In tutti e quattro i casi, infatti, Enea viene chiamato "Paride" in senso assolutamente spregiativo, per bocca dei suoi nemici Iarba, Giunone e Amata: quando Virgilio, quindi, per necessità letteraria, deve proporre al pubblico un termine di paragone infamante per il protagonista delle vicende del suo poema, è proprio a Paride che egli fa riferimento, contingenza che già di per sé appare significativa. Se Amata, madre di Lavinia, definisce Enea *perfidus praedo* paragonandolo sprezzantemente al "pastore frigio" Paride, rapitore di Elena<sup>652</sup>, nel discorso di Iarba si possono reperire ben altri elementi degni di nota. La descrizione di *semiviro comitatus* per i compagni di Enea<sup>653</sup> sembra richiamare il *contaminato grege turpium morbo virorum* con il quale Orazio aveva qualificato il seguito di Cleopatra - e di Antonio - nella celebre ode per la morte della regina<sup>654</sup>. Inoltre, la precisazione della mitra annodata sotto il mento poteva rievocare senza troppe difficoltà la sfarzosa cerimonia delle "donazioni di Alessandria"<sup>655</sup> (episodio che, grazie alla pubblicistica ottaviana, doveva essere ben conosciuto a Roma), quando il figlio di Antonio, Alessandro Helios, si mostrò al popolo indossando il costume dei Medi, che contemplava la tiara e la citari<sup>656</sup>. Una prospettiva di tal genere per valutare il senso dell'accostamento Enea-Paride sarebbe avvalorata dalle parole con le quali esordisce Mercurio per rivolgere un duro rimprovero al figlio di Anchise: questi viene accusato di essere diventato schiavo di una donna, di costruire altrove la sua città e di non pensare più alla sua (futura) patria<sup>657</sup>. Fuor di metafora, imputazioni del genere riecheggiano molto da vicino - come osservato in precedenza - critiche sostanzialmente analoghe rivolte ad Antonio dalla propaganda filo-ottaviana.

---

<sup>652</sup> Verg. *Aen.* 7, 362-363.

<sup>653</sup> Verg. *Aen.* 4, 215-217: *Et nunc ille Paris cum semiviro comitatu, / Maeonia mentum mitra crinemque madentem / subnixus, rapto potitur.* "E questo novello Paride con il suo corteo di eunuchi, con la mitra meonia stretta al mento e i capelli profumati, si gode il frutto del suo furto".

<sup>654</sup> Hor. *carm.* 1, 37, 9-10.

<sup>655</sup> Per bibliografia su questo avvenimento vedi *supra*, n. 493.

<sup>656</sup> Plut. *Ant.* 54, 8. Cfr. Pani, Troia cit., p. 69.

<sup>657</sup> Verg. *Aen.* 4, 265-267: *Tu nunc Karthaginis altae / fundamenta locas pulchramque uxorius urbem / exstruis, heu regni rerumque oblite tuarum?* "Ora dell'alta Cartagine tu poni le fondamenta e, schiavo di una donna, costruisci una città magnifica: non hai - ohimè - memoria del regno e del tuo destino?".



A queste si aggiunga anche l'altrettanto tipico motivo di arrecare sventura al proprio popolo, tematica che si può cogliere nell'irato intervento di Giunone. La dea, infatti, con l'incisiva affermazione che Venere si troverà ad aver partorito un *alter Paris*<sup>658</sup>, dichiara che si prodigherà per rendere Enea causa di rovina per i Troiani allo stesso modo in cui Paride era stato funesto per la sua patria. Interessante notare, a tale proposito, che già Cicerone nelle *Filippiche* aveva mosso ad Antonio questa accusa proprio attraverso il medesimo mito, ossia creando un parallelo tra le sciagure cagionate da Elena a Troia (guerra, morte e distruzione) e quelle che il triumviro stava procurando a Roma, di nuovo costretta a subire una sanguinosa guerra civile<sup>659</sup>. Poiché appare ragionevole ipotizzare che le orazioni ciceroniane fornissero alla propaganda ottaviana ottimi spunti per denigrare l'avversario (che potevano trovare una più ampia cassa di risonanza nelle scuole di retorica), sembrerebbe del tutto comprensibile che una suggestione presente nelle invettive dell'oratore arpinate acquisisse maggior vigore e fosse rivisitata dalla pubblicistica del giovane Cesare nel momento in cui fossero subentrati nuovi elementi per collegare polemicamente Antonio al mito in questione (una donna *peregrina*, l'adulterio, uno stile di vita non conforme al *mos maiorum*). In quest'ottica, si capirebbe il senso dello slittamento di referente mitologico negativo - da Elena a Paride - per Antonio: nella situazione che si era sviluppata in quegli anni, era il principe troiano ad esprimere adesso maggiori potenzialità per un utilizzo denigratorio da parte della propaganda di Ottaviano.

Inoltre, non si deve dimenticare che Paride offriva un ulteriore pretesto per essere connesso ad Antonio, ossia il nome di Alessandro, con il quale il principe troiano fa la sua prima comparsa nell'*Iliade*<sup>660</sup>. Ricordando la già analizzata volontà di Antonio di riferirsi alla persona del Macedone (nonché la contingenza di aver chiamato Alessandro Helios uno dei suoi figli), si può ritenere che questo dettaglio si

---

<sup>658</sup> Verg. *Aen.* 7, 321-322: *quin idem Veneri partus suus et Paris alter / funestaeque iterum recidiva in Pergama taedae*. "Un secondo Paride ha partorito Venere e di nuovo saranno funeste le torce nuziali a Pergamo risorta".

<sup>659</sup> Cic. *Phil.* 2, 22, 55: *Ut Helena Troianis, sic iste huic rei publicae causa belli, causa pestis atque exitii fuit*. Cfr. Plut. 6, 1. Peraltro, lo stesso Paride veniva definito *exitium Troiae, pestem Pergamo* nella tragedia *Alexander* di Ennio: Cic. *div.* 1, 21, 42.

<sup>660</sup> Hom. *Il.* 3, 16: *Alexandro~ geoeidhr*, sempre in riferimento al terzo libro dell'*Iliade*, il nome "Paride" appare invece al verso 325. Riguardo a questa duplice denominazione vedi A. Suter, *Language of Gods and Language of Men: the Case of Paris/Alexandros*, in «Lexis» 7-8, 1991, pp. 13-25. Interessante, in questo contesto, lo studio della medesima Ann Suter, *Paris and Dionysos: Iambos in the Iliad*, in «Arethusa» 26, 1993, 1, pp. 1-18, relativamente al personaggio del Paride omerico nei suoi legami con il dio di riferimento del triumviro d'Oriente, Dioniso, connessioni valutate tramite l'analisi di elementi come epiteti e moduli narrativi comuni presenti nelle vicende mitologiche di entrambi.

configurasse come uno spunto supplementare per corroborare l'identificazione di Paride con il triumviro d'Oriente.

Ora, poiché le fonti di cui disponiamo per l'analisi dell'assimilazione Antonio-Paride appartengono tutte al periodo seguente al 31 a.C. e nessuna di esse data con precisione l'origine dell'identificazione, si possono proporre due alternative. O l'accostamento nacque nella fase post-aziaca nell'ambito colto della pubblicistica augustea, dato che si voleva evitare il più possibile di nominare esplicitamente Antonio e Cleopatra (del resto, le polemiche contro di loro non si placarono all'indomani della conclusione della guerra, ma solo molti anni più tardi<sup>661</sup>), oppure il senso dell'assimilazione va inquadrato nel contesto propagandistico degli anni di conflitto civile che videro contrapposti i due triumviri. Alla luce delle riflessioni finora avanzate sull'estrema attualità e sulla rilevanza delle tematiche polemiche che la sovrapposizione della figura di Paride con quella di Antonio comportava negli anni Trenta, la seconda ipotesi appare forse preferibile. Comunque, dato l'uso non sporadico con cui la *factio* ottaviana si dovette servire di tale identificazione per screditare l'avversario, non sorprende che essa sia filtrata nella tradizione letteraria delle fonti post-augustee. Se la comparazione tra Cleopatra ed Elena si ritrova *apertis verbis* nella *Farsalia* di Lucano, il quale paragona le sventure arrecate a Troia dalla spartana alle sciagure provocate in Occidente dalla regina d'Egitto<sup>662</sup>, Plutarco equipara - altrettanto chiaramente - la ritirata di Antonio ad Azio per seguire Cleopatra alla sparizione di Paride dalla battaglia (con la complicità di Afrodite) per raggiungere Elena<sup>663</sup>. A prescindere dalla ripresa del *topos*, frequente nelle fonti augustee, della rotta di Cleopatra che, presa dal panico durante lo scontro, ripiegò con le sue navi<sup>664</sup>, si può notare come in questo caso il parallelo con il principe troiano sia funzionale per evidenziare l'assoluta sudditanza psicologica dell'ex-triumviro nei confronti della

---

<sup>661</sup> Zecchini, *Il Carmen* cit., p. 54, rileva come ancora nel periodo intorno al 22 a.C. fosse necessario, da parte della pubblicistica ottaviana, ritornare sulle vicende del 31/30 a.C., dato che l'imminente spedizione partica di Tiberio "rievocava inevitabilmente il fantasma di Antonio". Cfr. Migliario, *Retorica* cit., p. 104.

<sup>662</sup> Luc. 10, 60-62: *Quantum impulit Argos / Iliacasque domos facie Spartana nocenti, / Hesperios auxit tantum Cleopatra furores.*

<sup>663</sup> Plut. *Ant. et Dem.* 90 (3) 5: *τέτο- δ' ὡς ὀΠαρι- ἐκ τῆ- μάχ- ἀποδρα- εἰς τού- ἐκεῖνῃ- κatedueto κοῖπου-ᾠμαλλον δ' ὀΝην Παρι- ἡἰθηεῖ- εἰεugen εἰς τον γαῶανον, Ἀνωῖο- δε; Kleopatron διῶκων εἰεuge και,prohkato thn nikhn.* "Alla fine si rifugiò in seno all'amata come Paride, fuggito dalla battaglia; o meglio, Paride fuggì nel talamo dopo essere stato sconfitto, mentre Antonio fuggì per seguire Cleopatra e rinunciò alla vittoria". Cfr. Hom. *Il.* 3, 380-382.

<sup>664</sup> Verg. *Aen.* 8, 707-708; Prop. 2, 16, 39-40 e 3, 11, 51; Hor. *carm.* 1, 37, 16 sgg.; Flor. *epit.* 2, 21, 8; Vell. 2, 85, 5-6 e Dio 50, 33, 2-3.

regina egiziana (accusa ingiuriosa messa in ampio rilievo - come già sottolineato - dalla pubblicistica ottaviana). Se il figlio di Priamo fuggì tra le braccia di Elena solo in seguito alla sua sconfitta, Antonio rinunciò addirittura alla possibilità di vincere la battaglia pur di non separarsi da Cleopatra. Ovviamente, una comparazione di questo specifico tipo dovette nascere, per evidenti ragioni di tipo cronologico, dopo il 2 settembre del 31 a.C., quando l'identificazione tra Antonio e Paride - già presumibilmente popolare per opera della campagna diffamatoria scatenata durante gli anni di guerra civile - poté essere arricchita con un ulteriore, ultimo tassello. Di contro, interessante appare la menzione di Servio di un'opera sulla guerra di Troia composta da Nerone, nella quale Paride veniva esaltato<sup>665</sup>: considerato il legame parentale che univa l'imperatore ad Antonio, sembra lecito ritenere la scelta di celebrare il figlio di Priamo non tanto (o non solo) come espressione di inclinazioni filo-orientali, quanto di motivazioni di carattere ideologico contrarie alle istanze di marca augustea<sup>666</sup>.

Una volta postulata l'esistenza dell'assimilazione tra Antonio e Paride nel contesto bellico degli anni Trenta del I secolo a.C., che peraltro influirebbe anche sulla rarità della rappresentazione del principe troiano nel repertorio glittico romano del periodo<sup>667</sup>, tale identificazione risulta un fattore essenziale per cercare di chiarire quale genere di rapporto simbolico si poté instaurare tra Ottaviano e Achille. Infatti, se in passato è stato ipotizzato che tra i due venisse attuato un nesso di tipo assimilativo, sulla scorta di alcuni passaggi di opere composte nell'ambito del circolo di Mecenate<sup>668</sup>, tuttavia si rivela opportuno approfondire ulteriormente la questione per offrire una proposta di analisi differente.

Iniziando proprio dall'esame delle fonti letterarie, e precisamente da Orazio e Virgilio dato lo stretto rapporto di questi poeti con l'ideologia augustea, si potrebbe affermare che già nella sola produzione oraziana sia ravvisabile più di un elemento per porre una seria ipotesi sull'ipotesi di un'identificazione tra Ottaviano e l'eroe greco. In primo luogo, si focalizzi l'attenzione sul sesto *carmen* del quarto libro delle *Odi*, componimento dedicato ad Apollo. Il dio, dopo essere stato descritto come punitore dell'insolente Niobe e del seduttore Tizio, viene dipinto come l'uccisore di Achille - eroe qui connotato da ferocia e crudeltà - per permettere ad Enea (grazie alla volontà di Giove, supplicato congiuntamente da Apollo e da Venere) di edificare altrove la sua

---

<sup>665</sup> Serv. *Aen.* 5, 370: *sane hic Paris secundum Troica Neronis fortissimus fuit.*

<sup>666</sup> Braccesi, *Grecità* cit., p. 158.

<sup>667</sup> Toso, *Fabulae* cit., p. 49.

<sup>668</sup> E. Bickel, *Caesar Augustus als Achilles bei Vergil, Horaz, Propertius*, in «RhM» 99, 1956, pp. 342-364.

futura città<sup>669</sup>. Quest'ode appare eloquente da più punti di vista. Se fosse stata operante un'identificazione tra Augusto ed Achille, sarebbe singolare non solo che Orazio nei suoi versi si riferisca ampiamente all'uccisione dell'eroe<sup>670</sup> (il tema della cui morte, peraltro, non viene obliato nemmeno nell'ambito delle raffigurazioni glittiche, oltre ad essere diffusamente narrato da Ovidio)<sup>671</sup>, ma soprattutto che ricordi come tale circostanza avvenne, secondo la tradizione<sup>672</sup>, per diretto intervento di Apollo, il dio più strettamente collegato al *princeps*. Questo specifico aspetto della leggenda, inoltre, non poteva essere scisso dalla contingenza che, nell'*Iliade* così come nell'*Etiopide*, Apollo agì proprio insieme a Paride per portare alla morte l'eroe greco, come Ovidio racconta *apertis verbis* nelle *Metamorfosi*<sup>673</sup>: quindi se è pur vero che Orazio, nell'ode in esame, non cita il principe troiano, tuttavia trattare dell'intervento decisivo del dio di Delo nell'uccisione di Achille non poteva non recare con sé il ricordo della freccia scagliata contestualmente da Paride. E nel momento stesso in cui quest'ultimo, come si è visto, iniziò ad essere dipinto negativamente come un personaggio con diversi tratti in comune con Antonio, sembra logico che il suo ruolo di uccisore di Achille dovesse rendere la figura dell'eroe greco ben poco allettante ai fini di un'assimilazione con il *princeps*. Per di più, Orazio prospetta il decesso di Achille come funzionale alla partenza di Enea da Troia, visto che la crudeltà dell'eroe non avrebbe lasciato sopravvivere nessuno, nemmeno le donne in gravidanza, se egli fosse vissuto abbastanza da muovere alla conquista della città. Uno scenario del genere riassume in un'unica immagine tre tematiche molto significative: l'efferatezza di cui era capace Achille, il volere congiunto di Apollo e Venere (le divinità tutelari per eccellenza di

---

<sup>669</sup> Hor. *carm.* 4, 6: vv. 1-4 (*Dive...vindicem...Phthius Achilles*); vv. 17-24 (*heu nefas, heu, / nescios fari pueros Achivis / ureret flammis, etiam latentem / matris in alvo, / ni tuis flexus Venerisque gratae / vocibus divom pater adnuisset / rebus Aeneae potiore ductos / alite muros*). “Egli avrebbe - orrore, ohimè - arso nel fuoco greco bambini ignari e anche quelli nascosti nel ventre delle madri se, vinto dalle preghiere tue e di Venere amata, il padre degli dèi non avesse concesso alla sorte di Enea mura erette con più felice auspicio”.

<sup>670</sup> Hor. *carm.* 4, 6, 9-12: *Ille, mordaci velut icta ferro / pinus aut impulsus cupressus Euro, / procidit late posuitque collum in / pulvere Teucro*. “Egli, come un pino colpito dal morso della scure o un cipresso divelto dal vento, cadde a terra disteso, piegando il collo nelle polvere teucra”.

<sup>671</sup> Del destino di morte di Achille si accenna altresì in Hor. *carm.* 2, 16, 29 e in Hor. *epod.* 13, 15-16. Quanto alla glittica, anche se “nel corso del I secolo a.C. non viene replicata l'immagine di Achille morente, tuttavia continua ad essere rappresentata la scena del trasporto del suo corpo da parte di Aiace”: Toso, *Fabulae cit.*, p. 28.

<sup>672</sup> Hom. *Il.* 19, 417; 21, 278 e 22, 359-360.

<sup>673</sup> Ovidio (*met.* 12, 580-608) narra del comune accordo di Nettuno e Apollo per eliminare Achille, dell'arrivo del dio di Delo sul campo di battaglia, del discorso diretto che egli rivolse a Paride per indicargli l'obiettivo che avrebbe dovuto colpire e dell'aiuto che infine diede al principe troiano in tale azione.

Augusto) per fermare l'eroe e la necessità di salvaguardare, di contro, la persona di Enea, futuro fondatore di Roma, *alter-ego* del giovane Ottaviano nonché simbolo di una *pietas* in evidente contrapposizione con la ferocia di Achille che infierisce sui suoi prigionieri<sup>674</sup>. Con tali premesse, appare davvero arduo rinvenire in questo componimento un intento assimilativo di Augusto con Achille da parte di Orazio, una difficoltà che è possibile estendere ad altri passi della produzione poetica di quest'ultimo. Se, infatti, è stato notato come la cifra caratterizzante dell'Achille oraziano sia quella di agire spinto dalla collera<sup>675</sup>, egli viene anche presentato come arrogante e non disposto a riconoscere l'autorità delle leggi, affidandosi alla sola forza delle armi<sup>676</sup>: tale aspetto in particolare si rivelerebbe in stridente contrasto con l'ideologia sottesa all'azione politica augustea post-aziaca, volta a sottolineare l'assoluto rispetto formale della legalità costituzionale patria.

Infine, si deve altresì considerare come, in un'ode del primo libro, Orazio adoperi Achille come termine di paragone per un comportamento vigliacco, richiamandosi all'episodio del ritiro dell'eroe a Sciro per non essere costretto a partecipare alla guerra<sup>677</sup>. In aggiunta al tutt'altro che onorevole accostamento di Achille con una condotta vile, non si può dimenticare che, secondo la tradizione mitologica, l'eroe a Sciro si era nascosto alla corte di re Licomede travestendosi da fanciulla e dedicandosi a lavori femminili<sup>678</sup>. Sembra palese che un riferimento di questo tipo sarebbe stato assolutamente fuori luogo da parte di Orazio<sup>679</sup>, se fosse esistita un'identificazione tra Augusto e Achille: tale caratterizzazione dell'eroe, oltre a renderlo ridicolo, poteva creare associazioni mentali con un'altra leggenda per certi versi simile, ossia con il travestimento femminile di Eracle-Antonio alla corte di Onfale, di cui si è già trattato.

Quanto all'*Eneide* virgiliana, si rilevi che Achille viene connotato in più occasioni con aggettivi riconducibili alla sua ferocia e spietatezza<sup>680</sup>, attributi tratti

---

<sup>674</sup> Hor. *carm.* 4, 6, 17: *captis gravis*.

<sup>675</sup> P. Fedeli, s.v. *Achille*, in «EO» 2 cit., pp. 294-296, con i riferimenti ai passi oraziani.

<sup>676</sup> Hor. *ars* 120-122: (...) *Achillem, / impiger, iracundus, inexorabilis, acer, / iura neget sibi nata, nihil non arroget armis*.

<sup>677</sup> Hor. *carm.* 1, 8, 13-16: *Quid latet, ut marinae / filium dicunt Thetidis sub lacrimosa Troiae / funera, ne virilis / cultus in caedem et Lycias proriperet catervas?* "Perché se ne sta nascosto come, raccontano, fece il figlio della marina Teti al tempo della funesta distruzione di Troia, affinché il vigore maschile non lo conducesse alla morte tra le schiere dei Lici?".

<sup>678</sup> Apollod. 3, 13, 8.

<sup>679</sup> Questo episodio viene ricordato anche da Ovidio: *ars* 1, 687-694 e *met.* 13, 162-170.

<sup>680</sup> Verg. *Aen.* 1, 30; 1, 458; 2, 29; 3, 87. Cfr. S. C. Smith, *Remembering the Enemy: Narrative, Focalization, and Vergil's Portrait of Achilles*, in «TAPhA» 129, 1999, p. 226 sgg.

fondamentalmente dall'*Iliade*, quasi sempre standardizzati<sup>681</sup>, e certo difficili da conciliare con l'immagine di sé che Augusto voleva diffondere tramite il poema nazionale. Inoltre, benché la figura di Enea venga fatta coincidere con quella di Achille dalla Sibilla cumana<sup>682</sup>, è pur vero che, in un altro passo del poema, si dichiara la superiorità del figlio di Anchise su quello di Peleo<sup>683</sup>, così come va osservato che Achille servì da modello altresì per Turno, come del resto quest'ultimo afferma apertamente<sup>684</sup>. Secondo Macrobio, tutta l'opera virgiliana rispecchia i poemi omerici: se il duello tra Enea e Turno corrisponde a quello fra Achille ed Ettore, il litigio tra Drance e Turno va relazionato con quello che contrappose il Pelide ad Agamennone e il rifiuto di Diomede di affiancare i Latini è analogo a quello di Achille di partecipare all'azione bellica<sup>685</sup>. Di conseguenza, l'uso dell'eroe greco in funzione di termine di paragone di cui avvalersi, secondo la situazione, anche per personaggi in netta antitesi tra loro, contribuisce a qualificare l'utilizzo di Achille nell'*Eneide* in termini di convenzionalità e sarebbe un ulteriore elemento contrario all'ipotesi di un'identificazione con Augusto. Quanto all'episodio della restituzione del corpo di Ettore a Priamo, iconografia effigiata su diverse gemme del periodo proto-imperiale ma che si ipotizza affondi le sue radici all'epoca del principato, questo è stato interpretato alla luce dell'importanza del tema della *pietas* in età augustea e, quindi, come elemento per far supporre l'assimilazione Ottaviano-Achille<sup>686</sup>. Tuttavia, appare lecito domandarsi che senso avrebbe avuto legare ideologicamente la *pietas* di Achille a quella di Ottaviano quando esisteva da tempo nel panorama mitologico un eroe *pius* per eccellenza, Enea, al quale non solo il *princeps* sovrapponeva già la sua persona in una prospettiva fortemente paradigmatica, ma sulle gesta del quale Virgilio aveva

---

<sup>681</sup> G. Privitera, s.v. *Achille*, in «EV» 1 cit., p. 25.

<sup>682</sup> Verg. *Aen.* 6, 89-90: *alius Latio iam partus Achilles, / natus et ipse dea*. Secondo T. Kinsey, *Virgil, Aeneid VI 88-90*, in «Maia» 31, 1979, p. 267, la Sibilla in questi versi non si riferisce a Turno, bensì preannuncia che Enea soffrirà per la morte di Pallante tanto quanto Achille per l'uccisione di Patroclo. A. La Penna, *L'impossibile giustificazione della storia. Un'interpretazione di Virgilio*, Bari 2005, pur osservando che il personaggio di Enea corrisponde a quello di Ulisse nella parte odissiacca e a quello di Achille nella parte iliadica (con qualche affinità anche con la figura di Telemaco), tuttavia rileva che “quanto al comportamento e all'*ethos*, Enea ricalca il ruolo di Achille solo nelle parti più convenzionali e poeticamente grigie; nei comportamenti caratterizzanti (...) egli si distacca chiaramente dall'eroe greco” (pp. 148-149).

<sup>683</sup> Verg. *Aen.* 11, 438: *(Enea) magnum praestet Achillem*.

<sup>684</sup> Verg. *Aen.* 9, 742: *hic etiam inventum Priamo narrabis Achillem*. “Narrerai a Priamo che hai trovato un Achille anche qui”.

<sup>685</sup> Macr. *Sat.* 5, 2, 13 e 5, 2, 15.

<sup>686</sup> Toso, *Fabulae cit.*, pp. 25-26. Cfr. F. Ghedini, *La fortuna del mito di Achille nella propaganda tardo repubblicana ed imperiale*, in «Latomus» 53, 1994, p. 307.

composto un intero poema celebrativo. Da questo punto di vista, allora, l'unico accenno nell'*Eneide* alla vicenda della consegna delle spoglie di Ettore - rievocata dal vecchio Priamo poco prima di essere ucciso - poteva essere inteso allo scopo di sottolineare maggiormente la crudeltà di Neottolemo mettendola a confronto con il gesto del padre Achille, più che di esaltare *tout court* la *pietas* di quest'ultimo<sup>687</sup>. Peraltro, non si dimentichi che il Pelide viene definito più di una volta da Virgilio *immitis*, mentre Orazio ne aveva evidenziato proprio la mancanza di clemenza verso i vinti.

Riguardo alle elegie properziane, Achille viene ricordato in sette componimenti, che comunque non apporterebbero elementi in grado di confutare il quadro che si è andato finora delineando. Per ben tre volte, Properzio si riferisce alla morte dell'eroe, di fronte alla necessità della quale nemmeno la sua forza poté salvarlo<sup>688</sup>, in un altro passo Achille è menzionato come antenato di Perseo di Macedonia<sup>689</sup> e, in due casi, egli viene citato nell'ambito del suo rapporto con Briseide<sup>690</sup>: si noti, per inciso, che qui il poeta stesso si assimila ad Achille (così come ad Ettore), un fattore ulteriormente anomalo se questi fosse stato inteso come un referente per il *princeps*<sup>691</sup>. In uno scenario del genere, l'ultimo accenno di Properzio all'eroe, nel quale si era voluta individuare in particolar modo una prova dell'assimilazione Augusto-Achille, assumerebbe uno spessore diverso. Il poeta si rivolge a Mecenate assicurandogli che, se ne fosse capace, canterebbe certamente le sue gesta gloriose e le assocerebbe alle vittorie di Augusto, in quanto Mecenate era un fedele compagno del *princeps* sia in tempo di guerra che nei periodi di pace, come Teseo lo era stato per Piritoo e Achille per Patroclo<sup>692</sup>. Se, da un lato, la costruzione stilistica del paragone connetterebbe la figura di Mecenate, non quella di Augusto, con il Pelide<sup>693</sup>, dall'altro la presenza di

---

<sup>687</sup> Verg. *Aen.* 2, 540-543.

<sup>688</sup> Prop. 3, 18, 25-27: *ille licet ferro cautus se condat et aere, / mors tamen inclusum protrahit inde caput. / Nirea non facies, non vis exemit Achillem, (...)*. “Anche se uno si protegge corazzato di ferro e di bronzo, tuttavia anche rinchiuso lì la morte lo trae fuori. La bellezza non risparmiò Nireo, né la forza Achille (...)”. Cfr. Prop. 2, 9, 9-16 (dove si descrive il dolore di Briseide di fronte al corpo insanguinato dell'eroe) e 2, 3, 39.

<sup>689</sup> Prop. 4, 11, 39-40.

<sup>690</sup> Prop. 2, 8, 29-36 e 2, 22, 29-30.

<sup>691</sup> Prop. 2, 22, 34 (*hic ego Pelides, hic ferus Hector ego*).

<sup>692</sup> Prop. 2, 1, 35-38: *te mea Musa illis semper contexeret armis, / et sumpta et posita pace fidele caput: / Theseus infernis, superis testatur Achilles, / hic Ixioniden, ille Menoetiaden*. “Te la mia Musa a queste imprese sempre assocerebbe, te fedele compagno in pace e in guerra: ne è prova Teseo negli inferi e tra i superni Achille, fedele l'uno al figlio di Issione e l'altro a quello di Menezio”.

<sup>693</sup> Il primo termine di paragone dell'equazione simbolica sembra essere Mecenate/Teseo/Achille, dei quali si riconosce la fedeltà nei confronti di Augusto/Piritoo/Patroclo.

Teseo insieme a quella di Achille - citati oltretutto senza privilegiare l'uno rispetto all'altro e in modo altrettanto cursorio - risulta sintomatica dell'uso di entrambi come semplici *exempla*, che si potrebbe supporre proseguissero con il richiamo ad altri eroi del mito, vista l'esistenza di una probabile lacuna nel testo properziano proprio in quel punto. Riscontrare quindi un utilizzo di tipo identificativo di Achille in relazione al *princeps* (si dovrebbe allora qui ipotizzare altresì un Augusto-Teseo?) sembra in questa circostanza come una forzatura della fonte, anche alla luce delle osservazioni condotte finora sul ruolo del Pelide nelle opere dei poeti del circolo di Mecenate.

Si consideri ora una corniola che reca l'effigie di Alessandro Magno nelle vesti di Achille che contempla le armi donategli da Teti, datata alla fine del I secolo a.C. e firmata da Dioscuride<sup>694</sup>: poiché sappiamo che a questo artista venivano commissionati manufatti preziosi per il *princeps* in persona<sup>695</sup>, appare opportuno porsi il problema del riferimento all'eroe greco su tale gemma. Si precisi innanzitutto che l'accostamento del Macedone con Achille non era casuale, perché quest'ultimo era stato reclamato come avo dal medesimo Alessandro, forse nel contesto di un'ottica propagandistica volta a riconoscere nel Pelide un agente dell'ellenizzazione dell'Oriente<sup>696</sup>. La coscienza di un legame tra Achille e Alessandro, lungi dall'essere obliata alla morte di quest'ultimo, giunse dall'età ellenistica fino al periodo imperiale, quando il parallelo tra i principî filosofici ai quali era stato educato il re macedone - diventato modello di sovrano illuminato - e la *paideia* chironiana rivolta al giovane Achille, rese quest'ultimo parte integrante della teorizzazione politica della sovranità<sup>697</sup>. Ebbene, dal momento in cui Ottaviano, una volta sconfitto Antonio, cercò di inserirsi lui stesso nella tradizione dell'*imitatio Alexandri* per sfruttarne le potenzialità in terra orientale<sup>698</sup>, si potrebbe ipotizzare che, nell'ottica del *princeps*, il fulcro simbolico rilevante di un'immagine come quella sulla gemma in questione fosse la figura di un Alessandro ritratto nell'atteggiamento glorioso che scaturiva dalla connessione con la

---

<sup>694</sup> Su questa gemma vedi G. Sena Chiesa, *Arte e prestigio nella glittica di età romana*, in AA.VV., *Cristalli* cit., p. 403 e Toso, *Fabulae* cit., pp. 32-33.

<sup>695</sup> Come il sigillo personale di Augusto: Svet. *Aug.* 50. Dioscuride aveva infatti scolpito un celebre ritratto del *princeps*, che fu utilizzato da quel momento in poi come immagine per il sigillo degli imperatori romani: Plin. *nat.* 37, 4, 8.

<sup>696</sup> C. Dugas, *Recueil Charles Dugas*, Paris 1960, p. 172. Sul rapporto tra Alessandro ed Achille fonti antiche sono Vell. 1, 6, 5; Plut, *Alex.* 5, 8 e 15, 8-9. Per bibliografia moderna vedi, ad esempio, A. Bosworth, *Conquest and Empire: the Reign of Alexander the Great*, Cambridge 1993, p. 19 e W. W. Tarn, *Alexander the Great: Sources and Studies*, Cambridge 2003, pp. 52-53.

<sup>697</sup> L. Abbondanza, *Immagini dell'infanzia di Achille in età imperiale: continuità di un paradigma educativo*, in «Ocnus» 4, 1996, pp. 18-19.

<sup>698</sup> Per approfondire questo argomento vedi Cresci Marrone, *Ecumene* cit., pp. 25-31.



sfera eroica (rappresentata in questo caso dal suo avo Achille), più che il personaggio di Achille in quanto tale. Un'interpretazione del genere sarebbe del resto congruente con la contingenza che Dioscuride incise nuovamente l'immagine del Macedone - e non quella del Pelide - per il sigillo di Augusto<sup>699</sup>. Se anche questa evidenza, dunque, non appare decisiva per sostenere un'assimilazione tra il *princeps* ed Achille, è necessario invece soffermarsi ad esaminare un passo dell'opera di Appiano sulle guerre civili.

Nell'ambito cronologico dell'immediato post-cesaricidio, lo storico greco riporta le valutazioni espresse dal giovane Ottaviano ai suoi familiari quando, rientrato a Roma da Apollonia, egli doveva decidere una linea di comportamento e d'azione sia nei confronti dell'eredità che il prozio gli aveva lasciato, sia nei riguardi di Antonio, del Senato e della memoria di Cesare. Ottaviano avrebbe terminato le sue riflessioni recitando, rivolto ad Azia e riferendosi a Cesare, le parole che Achille pronunciò di fronte a sua madre Teti per esprimere il dolore che provava per non essere riuscito a soccorrere Patroclo<sup>700</sup>. Se, con tale citazione, Ottaviano voleva affermare che era pronto a correre il rischio di essere ucciso pur di rispettare la volontà di Cesare di designarlo suo erede<sup>701</sup>, il richiamo ad Achille può essere inteso in due maniere differenti. Infatti, o si considera la declamazione del verso dell'*Iliade* come un episodio fine a se stesso, circoscritto a quel particolare momento nel quale Ottaviano - fresco di studi - volle paragonare la sua determinazione a non lasciarsi scoraggiare dai pericoli che avrebbe comportato raccogliere l'eredità del padre adottivo con la fermezza dimostrata dall'eroe greco nel mito, oppure si potrebbe pensare che questo

---

<sup>699</sup> Svet. *Aug.* 50. Per ulteriori informazioni sul sigillo del *princeps* vedi *supra*, n. 133.

<sup>700</sup> App. *bell. civ.* 3, 13, 47: *Ταυτε του' Αχιλλεω-, υβολουαι Ιστοτε οητα μαλιστα, εφ' την μητερα ηςπερ εφ' την Ζετιν επιστροφουενο- ελεγεν- αυτικα τεβαιην, επει; ουκ αφ' εφελλον εfairw/ κτεινονεω/επανυειω και; τοδε ειπωω, Αχιλλει' μεν εφ' η κοσμον αβαντων εκ παντων ειηαι τουτο το;επο-, και; το;εφγον αυτου' μαλιστα, αυτο; δ' αβεκαβει τον Καισαρα ουφ' εfairon αβλα; πατερα, ουβλε; συστρατιωτην αβλ αυτοκροτορα, ουβλε; πολεμου νομω/πεσοντα αβλ αβενιστω- εβ βουλευθριω/κατακοπεντα.* “E pronunciava le parole di Achille, che conosceva allora da pochissimo tempo, rivolgendosi a sua madre come se si volgesse verso Teti: «Possa io morire subito, poiché non ero destinato a soccorrere l'amico che veniva ucciso». E detto questo, affermò che per Achille tra tutte le cose erano titolo di gloria immortale queste parole e, soprattutto, la loro realizzazione; egli, da parte sua, chiamava Cesare non amico ma padre, non commilitone ma comandante in capo, non caduto per legge di guerra ma ucciso empicamente in Senato”.

<sup>701</sup> App. *bell. civ.* 3, 13, 46: *Απερρηγμου τε Ιηγωω του' λογου οβι μη; κινδυνεωιν οββκαλον ειη νομον, αβλα; και; ρηηςκειν, ειβπροκροβει; εκ παντων εφ' τοσαυτα υβο; του' Καισαρο- αβταξιο- αυτου' fairοιτο φιλοκινδυνοτατου γεγονοτο-.* “E terminando di parlare esclamava che per lui era onorevole non solo affrontare il pericolo, ma anche morire se, scelto da Cesare fra tutti per una missione tanto importante, si fosse mostrato indegno di lui, che era stato assolutamente impavido nei pericoli”.

passo appiano implicitamente ci informi di un'identificazione tra Ottaviano e Achille. Tale seconda opzione, peraltro, non sarebbe in contrasto con le osservazioni avanzate finora, per una semplice motivazione cronologica. In linea teorica, il giovane Cesare avrebbe anche potuto ponderare l'idea di servirsi dell'immagine di Achille - nel suo ruolo di vendicatore di Patroclo - per presentarsi alla ribalta della scena politica romana ancora scossa dagli eventi delle Idi di marzo, per allentare in seguito i legami con tale referente mitologico a vantaggio di personaggi divini o semi-divini che gli garantivano maggiori possibilità comunicative. Certo, in una prospettiva di questo tipo il *terminus ante quem* per un definitivo abbandono del Pelide sarebbe costituito dall'accostamento simbolico di Antonio a Paride, per le evidenti ragioni discusse in precedenza. Tuttavia tale ipotesi incontra una difficoltà di non lieve entità, inerente all'uso di Enea da parte di Ottaviano già nel periodo del post-cesaricidio, con la funzione di incarnare il suo *alter-ego* mitologico nei confronti della figura paterna e delle problematiche che l'omicidio del dittatore aveva creato. Si può forse supporre un breve utilizzo di Achille in riferimento alla *ultio* e, contemporaneamente, di Enea come personificazione della *pietas*? La questione è di ardua soluzione, in mancanza di ulteriori fonti che colleghino Achille ad Ottaviano nel contesto degli anni Quaranta del I secolo a.C.: la problematica quindi rimane, allo stato attuale delle nostre conoscenze, sostanzialmente aperta.

In conclusione, sembra pertanto di poter affermare che, a fronte della fortuna di Achille dall'età flavia in poi, in epoca tardo-repubblicana ed augustea l'eroe non sia stato oggetto di identificazione mitologica da parte del *princeps*, forse con l'esclusione di una breve parentesi (tutt'altro che certa) a ridosso dell'ingresso di Ottaviano sulla scena politica dopo le Idi di marzo. Questa, tuttavia, dovette essere ben presto abbandonata a fronte dell'avvicinamento del giovane Cesare ad altri referenti mitologici più adatti alle sue necessità comunicative, nonché in seguito alla sovrapposizione dell'immagine di Antonio con quella di Paride. E se durante il principato furono parimenti sviluppate, in relazione ad Achille, tematiche tese a metterne in luce i tratti meno cruenti (l'innamoramento dell'eroe, l'educazione presso Chirone, la capacità di suonare la cetra)<sup>702</sup>, tale istanza si può comprendere considerando che la *saevitas* dell'eroe - peraltro ancora affiorante nella produzione poetica del tempo - doveva giocoforza attenuarsi: ciò si rendeva necessario per il clima generale di pacificazione seguito alla nuova età dell'oro che Augusto, nel segno di Apollo, aveva inaugurato con tanta solennità.

---

<sup>702</sup> Ghedini, *La fortuna* cit., pp. 307, 309-310.



## 6. M. Planco - Glauco alla corte di Antonio - Dioniso

L'identificazione tra L. Munazio Planco e Glauco ci è nota da un'unica testimonianza letteraria, un passo di Velleio Patercolo, e pone una serie di problematiche di non semplice soluzione relative sia alla reale portata comunicativa di tale episodio, sia all'inattuabilità di procedere ad un riscontro chiarificatore con altre fonti. Nonostante questi limiti, tuttavia, è comunque possibile proporre alcune riflessioni ed ipotesi su tale argomento, cercando sempre di conformarle a criteri di plausibilità.

In un contesto letterario teso a rimarcare l'assoluta inaffidabilità ed il comportamento sleale ed opportunistico di Planco<sup>703</sup>, Velleio afferma che quest'ultimo, quando era ancora partigiano di Antonio, dopo essersi denudato, dipinto il corpo di blu, applicato una coda posticcia e cinto il capo con una corona di canne palustri, rappresentò durante un banchetto il personaggio mitologico di Glauco, sostenendosi sulle ginocchia<sup>704</sup>. Riguardo alla menzione di questo evento si possono avanzare innanzitutto alcune osservazioni preliminari. L'episodio ebbe luogo presumibilmente alla corte alessandrina, come del resto confermerebbe l'accenno velleiano a Cleopatra nel medesimo elenco dei comportamenti censurabili di Planco<sup>705</sup>, e sembrerebbe databile con una certa approssimazione tra il 34 ed il 32 a.C.: il *terminus post quem* è derivato dalla considerazione che nel 35 a.C. Planco rivestiva la carica di proconsole in Siria<sup>706</sup>, mentre nel 32 a.C. egli abbandonò Antonio per schierarsi dalla parte di Ottaviano<sup>707</sup>.

---

<sup>703</sup> Per le interpretazioni circa l'astio di Velleio nei confronti di Planco vedi Lana, *Velleio* cit., pp. 145-146; A. Bosworth, *Asinius Pollio and Augustus*, in «Historia» 21, 1972, p. 449 sgg. e A. Wright, *Velleius Paterculus and L. Munatius Plancus*, in «CPh» 97, 2002, 2, p. 179 sgg. Cfr. A. Pistellato, *Un modello retorico di memoria storica in Velleio Patercolo: L. Munazio Planco e C. Asinio Pollione*, in «RCCM» 2006, 1, pp. 55-78 e A. Valentini, *I condizionamenti della politica di età tiberiana nelle Historiae di Velleio Patercolo: la memoria di Lucio Munazio Planco*, in «Aevum» 83, 2009, 1, pp. 115-140.

<sup>704</sup> Vell. 2, 83, 2: *Plancus (...) cum caeruleatus et nudus caputque redimitus arundine et caudam trahens, genibus innixus Glaucum saltasset in convivio (...) transfugit ad Caesarem.*

<sup>705</sup> Vell. 2, 83, 1: *cum fuisset humillimus adsentator reginae.*

<sup>706</sup> Su Planco governatore in Siria nel 35 a.C. (poi sostituito da Calpurnio Bibulo per gli anni 34-32 a.C.) vedi E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 1, Edinburgh 1987, pp. 252-253. Cfr. Affortunati, *Plutarco* cit., p. 65. Peraltro, Antonio rientrò dalla prima campagna armena nell'autunno del 34 a.C.: Martini, *Cronologia...(III)* cit., p. 75 e Rossi, *Marco Antonio* cit., p. 109.

<sup>707</sup> Vell. 2, 83, 1; Dio 50, 3, 1-2 e Plut. *Ant.* 58, 4.

Un travestimento divino in ambito conviviale può inoltre richiamare alla mente il già analizzato “banchetto dei dodici dèi”, del quale il giovane Cesare era stato protagonista pochi anni prima, ma pare che tra le due vicende siano riscontrabili delle differenze di fondo. Se a Roma l’evento si era forse configurato secondo i moduli di un tradizionale *lectisternium*, è difficile credere che il medesimo schema sia stato riprodotto alla corte egiziana. Da un lato, mancano i precedenti per associare le figure divine di Dioniso, della *neq* *Qsi*~ nonché di Glauco ad una tale forma di convivio rituale. Dall’altro, se della cena svoltasi a Roma sappiamo che tutti e dodici i convenuti erano travestiti da divinità, contingenza idonea a creare una determinata atmosfera di tipo simbolico, Velleio cita solamente la mascherata di Planco, a fronte di un numero indefinito di commensali e dell’incognita del loro abbigliamento: di conseguenza, può sorgere il sospetto che gli abiti da Glauco fossero funzionali alla messa in scena di una sorta di spettacolo, con protagonista tale personaggio mitologico, alla presenza degli invitati al banchetto, spettatori quindi non necessariamente travestiti anch’essi (tutti o in parte) da divinità. Tale ipotesi - su cui si ritornerà più diffusamente in seguito - troverebbe i primi elementi a favore nei verbi di movimento, e non di stasi, usati da Velleio nella sua descrizione<sup>708</sup> e nel ruolo attivo che a Planco viene attribuito dallo storico latino nell’inventare ed organizzare divertimenti alla corte di Antonio<sup>709</sup>. A questo proposito, non si deve dimenticare che la notizia, così come a noi pervenuta, viene legata polemicamente solo agli svaghi - giudicati scandalosi - della reggia alessandrina: l’animosità con la quale l’identificazione è menzionata comporta perciò la consapevole manipolazione di un evento che viene raccontato unicamente nell’ottica di ammantare di ridicolo il protagonista. Tuttavia, il largo utilizzo della mitologia in funzione politica durante il periodo in esame induce ad affrontare la problematica della comprensione del significato reale di un tale travestimento.

In questa prospettiva, data la mancanza di fonti alternative che riportino l’episodio e forniscano ulteriori elementi di indagine, la strada più sensata da percorrere appare connessa all’analisi dell’ambito simbolico nel quale nacque l’identificazione. A tale scopo, si ricordi la risoluta, energica ed ininterrotta politica dionisiaca perseguita dal triumviro d’Oriente nel corso degli anni, nonché il carattere di tiaso che spesso assumevano gli incontri di Antonio e Cleopatra con i loro amici e sostenitori: sembra del tutto logico supporre che, in un ambiente già così fortemente condizionato dal punto di vista simbolico-religioso, la scelta di altri soggetti mitologici non dovesse

---

<sup>708</sup> Vell. 2, 83, 2: *caudam trahens...genibus innixus...saltasset.*

<sup>709</sup> Vell. 2, 83, 1: *obscenissimarum rerum et auctor et minister.*

essere ideologicamente scissa da tale contesto di riferimento, tanto più se ciò avveniva in occasione di un convivio verosimilmente di marca dionisiaca - con la probabile partecipazione dello stesso *neo-Dionuso* - e ad opera di un fidato collaboratore di quest'ultimo. Si rivela dunque necessario indagare la storia mitica di Glauco, per comprendere quali punti di contatto potessero unire quest'ultimo all'atmosfera simbolica della corte alessandrina.

Per trovare una piena corrispondenza con la breve descrizione velleiana bisogna focalizzare l'attenzione sull'ambito mitologico concernente i cosiddetti "vecchi del mare", ossia i *daimones* Glauco, Proteo e Nereo. Costoro possiedono nella tradizione antica delle peculiarità così sostanzialmente simili da aver generato versioni del mito nelle quali si accreditavano tra loro vincoli parentelari o, comunque, di stretta conoscenza<sup>710</sup> e da aver parimenti indotto parte della critica moderna a postulare una vera e propria identità tra le tre figure<sup>711</sup>. Tuttavia, per quanto esista la possibilità di una certa intercambiabilità e/o confusione tra questi personaggi mitologici, in virtù soprattutto della facoltà di preveggenza a loro riconosciuta nonché del comune *habitat* marino, le fonti consentono di individuare alcune caratteristiche ben definite attribuibili ad ognuna delle creature in questione. Per quanto riguarda Glauco, sul quale è opportuno concentrare per ora l'analisi, le testimonianze antiche ne indicano l'aspetto semi-ferino (mezzo uomo e mezzo creatura marina)<sup>712</sup>, il colore azzurro della pelle<sup>713</sup>, la capacità di predire il futuro<sup>714</sup>, il rapporto con la tempesta<sup>715</sup>; contrariamente a Proteo e a Nereo, invece, non ci è pervenuta alcuna attestazione in merito al fatto che Glauco fosse in grado di mutare il suo aspetto, forse perché, prima di diventare un dio, era stato un uomo<sup>716</sup>. Se, in ogni caso, il collegamento con il mondo acquatico risulta indiscutibile, appare meno evidente - ad una prima verifica - la comprensione di quale rapporto potesse esistere tra il *daimon* scelto da Planco per il suo travestimento e il contesto simbolico della corte egiziana. Anzi, prendendo in considerazione il libro delle *Dionisiache* nel quale Nonno di Panopoli narra la battaglia

---

<sup>710</sup> Eur. *Hel.* 6-7 (Proteo sposa la figlia di Nereo); Eur. *Or.* 364 (Glauco portavoce di Nereo); Ap. Rhod. 1, 1310-1311 (Glauco ministro di Nereo) e Verg. *georg.* 4, 391-392 (Glauco oggetto di venerazione da parte di Proteo).

<sup>711</sup> M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Bari 1977 (= Paris 1967), p. 18.

<sup>712</sup> Ov. *met.* 13, 915 e 963; Plat. *Resp.* 10, 611d; Philostr. *Imag.* 2, 15 e Aesch. fr. 13 (26) (ed. Loeb).

<sup>713</sup> Ov. *met.* 13, 913 e 962. Di colore ceruleo era anche la pelle di Proteo: Verg. *georg.* 4, 388.

<sup>714</sup> Ap. Rhod. 1, 1310 sgg. ed Eur. *Or.* 360 sgg.

<sup>715</sup> M. Corsano, *Glaukos - miti greci di personaggi omonimi*, Roma 1992, pp. 30-36, con bibliografia e fonti.

<sup>716</sup> Secondo Corsano, *Glaukos* cit., p. 28, Glauco "ha conosciuto un'unica, irreversibile trasformazione [da uomo a *daimon*] che ha fissato, una volta per tutte, la sua divinità".

tra Poseidone e Dioniso per amore di Beroe, si legge chiaramente che Glauco, alla pari di altre creature marine, affiancò il signore delle acque nella lotta contro le schiere di Dioniso, dando la caccia ai satiri con il suo carro<sup>717</sup> e giungendo al punto di aggredire il dio dell'ebbrezza in persona, azione per la quale ricevette un ben vibrato colpo di tirso che lo fece rovinare a terra<sup>718</sup>. Questa testimonianza è interessante da menzionare perché prova come nella tarda antichità (il lunghissimo poema epico di Nonno è variamente datato tra IV e VI secolo d.C.) Glauco fosse, a livello di immaginario collettivo, ancora strettamente legato all'ambito marino e al medesimo Poseidone, del quale viene definito "attente, ministro"<sup>719</sup>, e non fosse affatto percepito come un seguace di Dioniso. Tale precisazione è necessaria perché si dimostra un elemento utile per porre una seria ipotesi su una posizione sostenuta da parte della critica di fine Ottocento<sup>720</sup>, che ipotizzava l'unione di Glauco al corteggio dionisiaco basandosi su indizi come il presunto carattere satiresco dell'opera eschilea **Glauco- Pontio-**, l'esistenza di una grande erma di statua raffigurante un dio marino che porta sul capo una corona di tralci da cui pendono grappoli d'uva<sup>721</sup> e la danza a balzi compiuta da Glauco nelle *Dionisiache* del succitato Nonno di Panopoli<sup>722</sup>. Queste argomentazioni, tuttavia, sembrano ben lungi dall'essere probanti ed incontrovertibili, anche prescindendo dalla semplice contingenza - sia pure rilevante - che nessuna fonte antica accenna all'ingresso di Glauco nel tiaso del dio dell'ebbrezza. Se un tempo si congetturava che il *Glauco Pontio* di Eschilo fosse un dramma satiresco sulla scorta di uno scolio a Teocrito, oggi la critica ritiene più opportuno sospendere il giudizio in proposito, sia per una diversa interpretazione dello scolio stesso, sia perché nessuno degli scarsi frammenti del dramma giunti fino a noi menziona Dioniso o i suoi seguaci, sia per l'oggettiva difficoltà di capire quanti drammi dal titolo *Glauco* scrisse il

---

<sup>717</sup> Nonn. *Dionys.* 43, 212-213: *Glauko- ajiptopotwn Iofihw epenastien ippwn / kai; Saturou- ejliwken.*

<sup>718</sup> Nonn. *Dionys.* 43, 335-336: *epercouenon de; Luaiw/ Glaukon akontisthri Marwn apeseisato qursw/*

<sup>719</sup> Nonn. *Dionys.* 43, 115: *Glauko- diaktoro- ejmosigaiwu.*

<sup>720</sup> Così R. Gaedechens, s.v. *Glaukos (der Meergott)*, in W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, I.2, Hildesheim-New York 1978 (= Leipzig 1886-1890), col. 1685.

<sup>721</sup> L'erma, rinvenuta vicino a Pozzuoli, si trova ora in Vaticano. L'elemento acquatico è richiamato da alcuni delfini che escono dalla barba del dio e dalle alghe che gli coprono il volto e il petto: M.-O. Jentel, s.v. *Glaukos I*, in «*LIMC*» 7, 1 cit., p. 273.

<sup>722</sup> L'essenza dionisiaca del contrasto tra la serietà del dono profetico di Glauco e la sfrenatezza della sua danza (Nonn. *Dionys.* 43, 389) è riconosciuta da R. Gaedechens, *Glaukos der Meergott*, Göttingen 1860, pp. 177-178.





danza una prova della vicinanza a Dioniso, sarebbe dunque una forzatura<sup>727</sup>. Ma anche isolando - impropriamente - il ballo del *daimon* dall'occasione nella quale fu compiuto, non si avrebbe comunque una prova certa di un rapporto della creatura marina con il dio dell'ebbrezza. Infatti si consideri, da un lato, che l'origine di Glauco è stata ricondotta all'ambito minoico-miceneo degli dèi del mare<sup>728</sup> e, dall'altro, che al medesimo *milieu* culturale è stata ascritta la provenienza di una danza definita *glauk* (o *glauk*)<sup>729</sup>: per quanto questa denominazione sembri inerente alle vicende di Glauco figlio di Minosse in virtù del ruolo che ebbe una civetta (*glauk*) nella sua storia, tuttavia non si può negare la possibilità di connessioni con la leggenda di Glauco di Antedone, dato che alcuni critici reputano le storie dei due personaggi omonimi legate tra loro in virtù delle valenze di tipo iniziatico che possiedono<sup>730</sup>. Pertanto, se nel nome stesso di Glauco esiste il ricordo di un'esperienza di danza che affonda le sue radici in epoca pre-classica, la descrizione del ballo del *daimon* al matrimonio di Poseidone potrebbe forse recare simbolicamente traccia di tale contingenza, che allora non avrebbe nulla di dionisiaco.

Ora, se la cooptazione di Glauco nel corteggio bacchico appare un'ipotesi debole, tuttavia tra le vicende del *daimon* marino e del dio dell'ebbrezza esiste indubbiamente un punto di contatto, che va ricercato in relazione al personaggio di Arianna. Grazie alla testimonianza di Ateneo, apprendiamo dell'esistenza di una versione del mito secondo cui Glauco si innamorò della fanciulla dopo che era stata abbandonata da Teseo sull'isola di Dia<sup>731</sup>. Quando giunse Dioniso per portare Arianna con sé, Glauco fu soggiogato dal dio e avvinto dai tralci della vite, venendo infine liberato quando il *daimon* palesò la sua origine euboica<sup>732</sup>. Alla luce di questo episodio, peraltro, l'immagine di pampini d'uva associati all'ipotetico Glauco nella già citata erma

---

<sup>727</sup> Non deve trarre in inganno nemmeno la contingenza che, sempre nelle *Dionisiache*, Glauco fosse stato in precedenza elencato dal dio dell'ebbrezza come un suo possibile alleato nella guerra contro le popolazioni indiane (Nonn. *Dionys.* 39, 98-100). Oltre al fatto che un contesto bellico contro genti straniere poteva temporaneamente giustificare alleanze anche tra divinità di solito non associate tra loro, Dioniso stila semplicemente una lista di creature marine che potrebbe chiamare a raccolta nel momento in cui la guerra contro gli indiani si spostasse sul mare: Glauco non viene perciò nominato da solo, ma insieme a Poseidone, Forco, Melicerte, Teti. In secondo luogo, Dioniso spiega che, nell'eventualità, avrebbe considerato Glauco un alleato perché quest'ultimo era nato a Tebe, in Beozia, terra amata dal dio in quanto patria della madre Semele, e non quindi perché il *daimon* facesse parte del suo corteggio.

<sup>728</sup> R. Turcan, *Deux notes dionysiaques - Glaucus et Ariane*, in «MEFRA» 79, 1967, 1, p. 144.

<sup>729</sup> L. Lawler, *The Dance of the Owl and Its Significance in the History of Greek Religion and the Drama*, in «TAPhA» 70, 1939, pp. 482-502.

<sup>730</sup> Cfr. R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, pp. 63-64.

<sup>731</sup> Athen. 7, 296a e 296c.

<sup>732</sup> Athen. 7, 296b.

vaticana potrebbe avere quindi una chiave di lettura che non riguarderebbe affatto una presunta unione del *daimon* al tiaso del dio.

Comunque, la narrazione di Ateneo si rivela significativa perché consente di avanzare delle proposte interpretative circa la scelta identificativa di Planco con la creatura marina: dato che, nel mito di Glauco, è possibile rinvenire una vicenda imperniata su tre protagonisti principali - il *daimon*, Dioniso e una figura femminile, Arianna - la tentazione di connettere simbolicamente una tale triade al contesto storico del banchetto organizzato alla corte alessandrina diventa forte. Se dell'equazione Planco-Glauco siamo informati da Velleio e quella Antonio-Dioniso è ampiamente documentata dalle fonti, l'accostamento tra Cleopatra e Arianna rimane congetturale, ma non risulta inverosimile. Da un lato, Arianna era la sposa di Dioniso proprio come Cleopatra lo era del *neō~ Dionuso~* Antonio, dall'altro sembra interessante rilevare che la fanciulla cretese era un personaggio sul quale non si riverberava solamente una generica aura divina che le derivava dalle sue lontane origini minoico-micenee<sup>733</sup> e che poteva assecondare le velleità ultraterrene della *neō~ Ἀσί~*: grazie a Plutarco, infatti, sappiamo che Arianna veniva onorata anche come Afrodite<sup>734</sup>, ossia una divinità con la quale, come osservato in precedenza, la stessa Cleopatra si era assimilata. Inoltre, non si dimentichi che si sta indagando un episodio simbolico che prese vita durante un convivio, cioè si trattò di un evento circoscritto ad un arco temporale di qualche ora e ad un'occasione festosa: in queste circostanze, una momentanea sovrapposizione identificativa tra la regina egiziana e Arianna poteva probabilmente attuarsi senza troppe difficoltà, tanto più se alcuni elementi di base del mito della fanciulla cretese facilitavano tale procedimento. Planco avrebbe potuto così rappresentare la vicenda della sfortunata passione di Glauco per Arianna e il successivo smacco che il *daimon* subì ad opera di Dioniso, giunto ad impalmare la donna. Una siffatta ricostruzione comporterebbe, da parte del seguace del triumviro, sia una lusinghiera *adsentatio* nei confronti di Cleopatra-Arianna<sup>735</sup>, ispiratrice dell'amore e del desiderio di Glauco, sia il riconoscimento della superiorità e della potenza di Antonio-Dioniso, che sottomise

---

<sup>733</sup> Su Arianna dea della vegetazione di origine minoica vedi Willetts, *Cretan* cit., pp. 193-197 e M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1927, p. 451 sgg.

<sup>734</sup> Plut. *Thes.* 20, 7: *kaleiē de; to; al;so~ Anaqousiōu~, eji w/ton tafon deiknuusin, Ariadnh~ Afrodith~*. "Gli Amatusii chiamano il bosco sacro in cui mostrano la tomba di lei 'bosco di Arianna Afrodite' ". Cfr. Willetts, *Cretan* cit., pp. 125 e 193-194.

<sup>735</sup> Velleio (2, 83, 1) dichiara che Planco era *humillimus adsentator reginae*.

facilmente la creatura marina e sposò la fanciulla<sup>736</sup>. Se una tale decodificazione dell'episodio appare plausibile - e si ritiene l'interpretazione preferibile -, tuttavia per esigenze di completezza si possono vagliare altre ipotesi.

In virtù della relativa intercambiabilità tra Glauco, Nereo e Proteo, si valuti l'eventualità che la notizia inerente al travestimento di Planco vada invece ascritta a Proteo. Secondo un filone della tradizione, il mito concernente la capacità metamorfica di quest'ultimo derivava dalla contingenza che egli, sovrano egiziano nato a Menfi, aveva condiviso le antiche conoscenze magiche degli astrologi<sup>737</sup>: ebbene, secondo Erodoto, al regno di Proteo era involontariamente approdata - spinta dalle correnti marine - la nave di Paride ed Elena, la quale poi rimase alla corte del sovrano fino a quando Menelao, conquistata inutilmente Troia, vi si recò per riprendere la moglie con sé<sup>738</sup>. Gli elementi che potrebbero avere una certa attinenza con la *performance* di Planco andrebbero ravvisati sia nell'ambito geografico della vicenda, l'Egitto, sia nella corona di canne con la quale il partigiano di Antonio si cinse il capo (la corona richiamerebbe la regalità di Proteo, le canne il paesaggio nilotico). In tal modo, però, Paride ed Elena verrebbero allora a coincidere con la coppia Antonio-Cleopatra, teoria che apre un problema di non facile soluzione. In effetti se, per Cleopatra, Elena avrebbe potuto costituire un accattivante termine di paragone, in quanto donna di incomparabile bellezza e - oltretutto - assimilata anch'ella ad Afrodite<sup>739</sup>, non sarebbe chiaro il senso dell'*adsentatio* di Planco nei confronti di Antonio, dato che l'imbelle principe troiano non sembra dimostrarsi un altrettanto attraente *alter-ego* per quest'ultimo (a prescindere forse dal nome di Alessandro). Peraltro, uno scenario di questo tipo richiamerebbe in causa la questione dell'uso negativo di Paride ed Elena da parte della propaganda del giovane Cesare. Se tale strumentalizzazione, infatti, fosse stata operante durante il periodo della guerra civile e fosse nata nel contesto della pubblicistica ottaviana, si capirebbe ancora meno la ragione per la quale Planco avrebbe dovuto accostare ai suoi protettori del momento due figure mitologiche oggetto di vilipendio a Roma proprio in connessione con Antonio e Cleopatra<sup>740</sup>. Di

---

<sup>736</sup> Interessante la descrizione di Senofonte (*Symp.* 9, 2-7) riguardante uno spettacolo svoltosi durante un banchetto ed incentrato proprio sull'incontro amoroso di Dioniso e Arianna, a testimonianza della fortuna di una tematica del genere in ambito simposiale.

<sup>737</sup> Diod. 1, 62, 2-3.

<sup>738</sup> Herod. 2, 113-119. Sull'identità tra il Proteo sovrano d'Egitto e il Proteo dio marino vedi F. Della Corte, s.v. *Proteo*, in «EV» 4 cit., pp. 327-328.

<sup>739</sup> Herod. 2, 112, 2: *ἸΕλενη (...) ξεινη- Afrodith- ἐρωμιμον ἐστὶ*.

<sup>740</sup> In questo contesto, una spiegazione "innocentista" basata sulla circostanza che, se Elena rimase presso Proteo e non andò a Troia, ella andrebbe discolpata dai lutti provocati dalla guerra, non regge per

contro, se si ipotizzasse invece che la propaganda di Ottaviano abbia sfruttato in seconda battuta - prima o dopo Azio - una situazione simbolica già esistente alla corte alessandrina, si ritornerebbe alla problematica di quale vantaggio, in termini di immagine, avrebbe potuto ricavare Antonio dal paragone con il poco valoroso Paride, anche in considerazione del desiderio del triumviro di presentarsi come un emulo del glorioso conquistatore Alessandro Magno.

Dal punto di vista simbolico, la situazione si complica ulteriormente prendendo in esame il quindicesimo componimento del primo libro delle *Odi* oraziane<sup>741</sup>. Nel carne, come già rilevato, appare possibile riscontrare un'allusione - in chiave negativa - alla coppia Antonio-Cleopatra adombrata dal riferimento a Paride ed Elena: ebbene, si focalizzi ora l'attenzione sulla circostanza che l'intera ode è tematicamente strutturata intorno alla profezia dell'imminente disfatta di Paride, rivelata da un personaggio che Orazio chiama Nereo<sup>742</sup>, mentre Porfirione, nella sua esegesi al medesimo passo, denomina Proteo<sup>743</sup>. Benché alcuni studiosi, stimando poco probabile un'incuria del commentatore, ritengano che la lettura corretta e originale del carne oraziano prevedesse come vaticinatore Proteo e non Nereo<sup>744</sup>, tuttavia l'unanime lezione dei codici relativamente al nome di quest'ultimo indurrebbe a postulare un *lapsus* di Porfirione piuttosto che un'alterazione dell'ode con sostituzione di Proteo con Nereo<sup>745</sup>. Compiuta tale precisazione, la questione che sorge spontanea è la seguente: dato che il componimento oraziano rivestiva molto probabilmente un carattere politico, è lecito ipotizzare un collegamento tra il travestimento di Planco alla corte egiziana e la contingenza che il poeta latino, contrariamente al suo modello Bacchilide, affidi la profezia della sconfitta di Paride a Nereo, uno dei "vecchi del mare", invece che a Cassandra? Per cercare di rispondere a questo interrogativo, è necessario innanzitutto capire in quale maniera ad Orazio potesse essere giunta notizia della mascherata di

---

quanto concerne il personaggio di Paride: anche nella testimonianza dello stesso Erodoto, che riferisce diffusamente del soggiorno della tindaride in Egitto, il principe troiano è sempre tratteggiato negativamente come un infame che infranse il sacro vincolo dell'ospitalità (Herod. 2, 115, 4-6).

<sup>741</sup> Su questo carne vedi, in particolare, G. Cresci Marrone, *Orazio, Munazio Planco e il "vecchio del mare"*, in «Athenaeum» 87, 1999, pp. 111-120.

<sup>742</sup> Hor. *carm.* 1, 15, 3-5: *ingrato celeris obruit otio / ventos, ut caneret fera / Nereus fata (...)*. Cfr. A. De Rosalia, s.v. *Nereo*, in «EO» 2 cit., pp. 439-440.

<sup>743</sup> Lo scoliasta oraziano chiosa (*carm.* 1, 15, 1): *hac ode Bacchilidem imitatur. Nam ut ille Cassandram facit vaticinari futura belli Troiani ita hic Proteum.*

<sup>744</sup> Così Kraggerud, *La ballata* cit., p. 52, n. 22, con bibliografia precedente. Fraenkel, *Horace* cit., p. 189, n. 3, si chiede invece se il "Proteo" di Porfirione non sia il residuo di un commento più ampio.

<sup>745</sup> Cresci Marrone, *Orazio* cit., p. 114.

Planco e se aveva senso che egli la rievocasse nel periodo post-aziaco, a distanza di svariati anni dall'episodio.

*In primis*, si ricordi che la fonte che ci informa della *performance* di Planco è un letterato di età tiberiana, Velleio Patercolo: dal punto di vista cronologico, dunque, il fatto che questi potesse attingere alla notizia in questione significa che tale memoria non era caduta nell'oblio dopo la conclusione delle guerre civili, ma doveva aver trovato un canale comunicativo che ne prolungava l'esistenza. Ora, l'autore sul quale a sua volta si basò Velleio per questo particolare episodio non ci è noto, ma si possono nondimeno avanzare delle ipotesi. I due eruditi sui quali è forse maggiormente opportuno focalizzare l'attenzione sono Cassio Parmense e Asinio Pollione. Benché delle vicende attinenti alla vita del primo non ci siano giunte molte informazioni, sappiamo che, da un lato, egli sostenne fedelmente Antonio fino alla sconfitta aziaca, dall'altro che fu un intellettuale politicamente mordace nei confronti degli avversari, come testimoniano sia i versi a lui direttamente attribuiti da Svetonio riguardo alle origini familiari di Ottaviano<sup>746</sup>, sia la circostanza che il giovane Cesare - a dispetto della sua propagandata clemenza verso i vinti - ne ordinò l'uccisione alla fine della guerra<sup>747</sup>. Il comportamento traditore di Planco che, dopo essere stato in stretta familiarità con Antonio, disertò nell'imminenza dello scontro decisivo per passare dalla parte di Ottaviano (svelando oltretutto a quest'ultimo il contenuto del testamento del triumviro d'Oriente)<sup>748</sup>, doveva certo apparire deprecabile da più punti di vista a Cassio Parmense: tale contingenza potrebbe quindi aver indotto l'erudito a tratteggiare un ritratto polemico di Planco, le abitudini del quale dovevano peraltro essergli ben note dato che avevano condiviso per anni la vita e gli svaghi della corte alessandrina. Osta tuttavia a questa congettura la morte di Cassio Parmense poco dopo la battaglia di Azio, dipartita che, di conseguenza, non gli avrebbe lasciato molto tempo (anche in relazione agli impegni che lo stato di guerra imminente poteva comportare per i più vicini collaboratori del triumviro) per comporre e divulgare adeguatamente un eventuale scritto pungente nei confronti dell'ex-partigiano antoniano, il quale - lo si rammenti - aveva defezionato solo nel 32 a.C.

Quanto a Pollione, la situazione sembra per diverse ragioni ancora più promettente. Innanzitutto, la critica ha riconosciuto nella produzione letteraria di Pollione non solo, genericamente, una fonte di Velleio, bensì un importante punto di

---

<sup>746</sup> Vedi *supra*, n. 273.

<sup>747</sup> Val. Max. 1, 7, 7; Vell. 2, 87, 3 e Oros. *hist.* 6, 19, 20.

<sup>748</sup> Dio 50, 3, 3 e Plut. *Ant.* 58, 4.

appoggio proprio per la descrizione velleiana di Planco<sup>749</sup>. In secondo luogo, sappiamo con certezza che Pollione fu estremamente caustico nei confronti di Planco e del suo tradimento, tanto da preparare contro di lui delle orazioni che avrebbero dovuto essere divulgate dopo la sua morte<sup>750</sup>. Si ricordi, inoltre, che Pollione si era ritirato a vita privata agli inizi degli anni Trenta del I secolo a.C.: un ipotizzabile affondo letterario contro Planco avrebbe avuto modo di circolare agevolmente negli ambienti colti della capitale, tanto più che il medesimo Pollione - contingenza non trascurabile - aveva riunito intorno a sé un circolo di poeti dei quali faceva parte egli stesso<sup>751</sup>.

Non è poi nemmeno da escludere che l'episodio del travestimento da Glauco avesse trovato nelle scuole di retorica - del cui ruolo politico si è già trattato - una cassa di risonanza che ne permise la sopravvivenza, al pari di altre vicende che avevano come argomenti principali il *vitium*, la *luxuria* e gli *externi mores* della corte alessandrina. La rilevanza di tali tematiche non si era infatti esaurita con la morte di Antonio, anzi il ricordo negativo di quest'ultimo veniva alimentato nell'opinione pubblica, da un lato per alleggerire il più possibile il *princeps* dal peso della responsabilità dei recenti massacri della guerra civile, dall'altro perché, negli anni Venti del I secolo a.C., la popolazione era nuovamente sensibile alle minacce che provenivano dall'Oriente e da un impero rivale, questa volta partico<sup>752</sup>.

Parimenti, si potrebbe supporre che l'episodio di cui Planco era stato protagonista riscuotesse altresì un certo successo nell'ambito delle rappresentazioni pantomimiche della capitale. Si rifletta sulla contingenza che, per quanto alcune fonti ritengano la pantomima giunta a Roma nel 23 a.C., questa valutazione andrebbe corretta nel senso che tale forma di spettacolo conobbe un enorme successo a partire dall'età augustea e non che essa fu un'invenzione *tout court* di Pilade e Batillo, famosi liberti di Ottaviano e Mecenate<sup>753</sup>. Ebbene, la *performance* di Planco sembrerebbe possedere

---

<sup>749</sup> Wright, *Velleius* cit., p. 182. Cfr. M. Kober, *Die politischen Anfänge Octavians in der Darstellung des Velleius und dessen Verhältnis zur historiographischen Tradition*, Würzburg 2000, p. 387. Su Pollione fonte di Velleio vedi anche G. Zecchini, *Asinio Pollione: dall'attività politica alla riflessione storiografica*, in «ANRW» II 30.2, Berlin-New York 1982, p. 1287, con bibliografia precedente.

<sup>750</sup> Plin. *nat. praef.* 31: *Asinius Pollio orationes in eum parare, quae ab ipso aut libertis post mortem Planci ederentur, ne respondere posset*. "Asinio Pollione preparava contro di lui (Planco) dei discorsi, che sarebbero stati pubblicati da Pollione stesso o dai suoi liberti dopo la morte di Planco, affinché questi non potesse rispondere".

<sup>751</sup> J.-P. Néraudau, *Asinius Pollio et la poésie*, in «ANRW» II 30.3 cit., pp. 1732-1750. Cfr. Luisi-Berrino, *Culpa* cit., p. 206.

<sup>752</sup> Vedi *supra*, n. 661.

<sup>753</sup> S. Querzoli, *Latrare immobili, danzare con eloquenza: imperatori e pantomima da Augusto ai Severi*, in AA.VV., *Il corpo teatrale fra testi e messinscena: dalla drammaturgia classica all'esperienza*

caratteristiche molto affini ad uno spettacolo di tal genere: se si può notare che l'esibizione del seguace di Antonio si attuò (solo?) in forma gestuale attraverso il linguaggio del corpo<sup>754</sup>, proprio come la pantomima, e che Planco si travestì dal personaggio mitologico che stava interpretando, come del resto i pantomimi indossavano una maschera, va ricordato che Velleio utilizza nella sua descrizione il verbo *saltare*, quando il termine in genere usato in latino per designare i pantomimi era *saltator*<sup>755</sup>. Inoltre, potrebbe essere piuttosto significativo osservare che il momento conviviale del banchetto, circostanza alla quale Velleio lega la narrazione in esame, era un'occasione che ospitava frequentemente tali esibizioni<sup>756</sup>. Quindi, nel momento in cui Planco mise in atto una *performance* simile ad una pantomima alla reggia di Alessandria, non vi sarebbe stato procedimento più semplice che allestire - a Roma - lo spettacolo della sua stessa esibizione, dato che essa già in origine possedeva le caratteristiche giuste per essere rappresentata. Peraltro, Luciano ci testimonia che nella pantomima confluivano non solo tematiche sia mitologiche che storiche, ma anche episodi inerenti proprio alle vicende di Cleopatra e, dunque, del *bellum Actiacum*<sup>757</sup>: da qui ad ipotizzare che la mascherata di Planco potesse rientrare nel novero degli argomenti adatti ad essere portati in scena nel periodo pre-aziaco, con l'ovvia motivazione di gettare ulteriore discredito sulla corte egiziana, il passo appare breve. Un'ipotesi del genere verrebbe corroborata dalla constatazione che Augusto privilegiò le esibizioni dei pantomimi, dimostrando per questa forma di spettacolo un'attenzione che non andrebbe ricercata in un generico desiderio di compiacere il popolo, bensì in un preciso programma politico che vedeva nelle *performance* dei *saltatores* un vettore di diffusione dell'ideologia imperiale tramite la riproposizione di tematiche gradite al signore di Roma<sup>758</sup>. Se tale processo trovò una piena attuazione durante il principato,

---

*laboratoriale contemporanea*, Roma 2006, p. 167. Secondo Zosimo (1, 6, 1), invece, la pantomima non esisteva prima della presa del potere da parte di Ottaviano.

<sup>754</sup> Planco si tira dietro la coda (*caudam trahens*) e si sostiene sulle ginocchia (*genibus innixus*): Vell. 2, 83, 2.

<sup>755</sup> Querzoli, Latrare cit., p. 168.

<sup>756</sup> C. Gourdet, *Pantomimes et grandes familles sous le Haut-Empire*, in AA.VV., *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Tours 2004, p. 317 e n. 75. Macrobio cita espressamente uno spettacolo del pantomimo Pilade nella sala da pranzo di Augusto (*Sat.* 2, 7, 17: *cum iussu Augusti in triclinio ageret*), mentre Svetonio riporta che, quando il *princeps* offriva un banchetto, faceva intervenire lettori, attori, saltimbanchi e ballerini che si esibivano tra una portata e l'altra (*Aug.* 74). Cfr. anche *Hist. Aug. Hadr.* 26, 4 e Plin. *paneg.* 49, 8.

<sup>757</sup> Lucian. *salt.* 37: *ἀπό·γὰρ·καὸν·εὐχρη·καὶ·τῆ·πρωτῆ·τοῦ·κόσμου·γενέσεω·ἀρχαίων·αὐτῶν·ἀπ᾿αὐτῶν·εἰληναι·ἀφ᾿·τῆν·κἀτ᾿·τῆν·Κλεοπατραν·τῆν·Αἰγυπτίαν*. “Infatti iniziando dal caos e dalla prima nascita del mondo, bisogna conoscere tutti gli avvenimenti fino a Cleopatra egiziana”.

<sup>758</sup> Querzoli, Latrare cit., pp. 168-169.

quando Augusto offrì privilegi agli attori e mitigò le punizioni che antiche leggi consentivano di infliggere loro<sup>759</sup>, non sembra irragionevole ricondurre i suoi prodromi alla guerra civile, nel momento in cui Ottaviano si avvale di tutte le armi possibili della propaganda per contrastare il collega triumviro.

Proponendo questa ricostruzione, che connetterebbe così scuole di retorica, circoli letterari, pantomima e propaganda politica, ciò implicherebbe che, quando Orazio compose la sua ode 1, 15, la conoscenza dell'episodio del travestimento di Planco da "vecchio del mare" fosse di dominio pubblico e pertanto - in linea teorica - non sarebbe impossibile che il poeta vi si potesse riferire: affidare una profezia di prossima sventura per Antonio-Paride alle parole di un suo ex-seguace che era già unito simbolicamente ad un vaticinatore marino, non risulterebbe un'ipotesi inverosimile<sup>760</sup>. Rimane però il problema della non conformità della notizia di Velleio, riguardante Glauco, con il richiamo nel carme oraziano a Nereo.

A meno di non voler ricorrere a soluzioni semplicistiche<sup>761</sup>, la congettura che si avanza in questa sede contempla da un lato l'effettivo travestimento di Planco da Glauco e, dall'altro, un consapevole slittamento di referente mitologico da Glauco a Nereo da parte di Orazio. Innanzitutto, una conferma della correttezza della notizia velleiana relativamente all'identificazione di Glauco come il personaggio al quale Planco si assimilò, potrebbe forse giungere dai due brevi accenni al *daimon* presenti nell'*Eneide* virgiliana. Appare infatti interessante notare come il poeta mantovano, nei due unici passi nei quali menziona Glauco, leghi quest'ultimo con entrambe le divinità di Apollo e Nettuno, apportando anche dei cambiamenti alla consueta tradizione su tale figura mitologica.

Nel sesto libro dell'*Eneide*, Glauco è considerato il padre della Sibilla cumana, profetessa di Apollo<sup>762</sup>, un vincolo parentale che non è attestato in nessun'altra fonte

---

<sup>759</sup> Svet. *Aug.* 45, 3 e Tac. *ann.* 1, 77, 3.

<sup>760</sup> Si noti, peraltro, che la connessione di Planco con la formulazione di presagi si può ritrovare anche in un passo di Plinio secondo cui, quando il sostenitore di Antonio dichiarò - in qualità di arbitro della celeberrima scommessa con Cleopatra (vedi *supra*, n. 448) - che il triumviro era stato sconfitto, questa affermazione fu un pronostico della disfatta asiatica (*nat.* 9, 58, 121): cfr. Cresci Marrone, *Orazio* cit., p. 119.

<sup>761</sup> Ad esempio, data la sostanziale affinità tra i "vecchi del mare", si potrebbe postulare che non fosse considerato di primaria importanza indagare a quale *daimon* marino Planco esattamente si riferì durante il banchetto alessandrino: il dato che importava era un altro, ossia denigrare l'ex sostenitore di Antonio (Velleio) e utilizzare la facoltà profetica riconosciuta indistintamente a Glauco, come a Proteo e a Nereo, per costruire un'immagine letteraria che riguardasse la predizione della sconfitta di Paride-Antonio (Orazio).

<sup>762</sup> Verg. *Aen.* 6, 35-36: *Phoebi Triviaeque sacerdos, / Deiphobe Glauci.*



antica<sup>763</sup>; nel quinto libro, invece, il *daimon* viene nominato insieme ad altre divinità marine al seguito di Nettuno, il quale ha appena finito di calmare le turbolente acque marine<sup>764</sup>. Quest'ultima precisazione sembra rilevante riflettendo sulla contingenza che, nella stessa *Eneide*, si può riscontrare una chiara assimilazione tra Ottaviano e Nettuno proprio nel contesto di un intervento del dio in funzione pacificatrice delle acque in tempesta<sup>765</sup>, un'immagine significativa dato che in età tardo-repubblicana era assai diffusa la consuetudine di paragonare le guerre civili che stavano sconvolgendo lo Stato con il mare burrascoso, incontrollabile nella sua violenza e devastante nei suoi esiti<sup>766</sup>. Sorge quindi il sospetto che legare Glauco sia ad Apollo, dio tutelare del *princeps*, sia a Nettuno, descritto mentre compie un'azione che aveva già sovrapposto la persona del dio a quella di Ottaviano nelle pagine del medesimo poema, non sia un'operazione casuale, ma possa al contrario rivelare dei risvolti politici<sup>767</sup>. Planco, guadagnandosi fama di disinvoltato opportunista<sup>768</sup>, prima di Azio aveva abbandonato il triumviro d'Oriente insieme ad altri seguaci antoniani (il *chorus Glauci* virgiliano?)<sup>769</sup> optando per la *factio* ottavianea e divenendo, da quel momento in poi, un attivo e solerte sostenitore del giovane Cesare, tanto da proporre per lui in Senato il titolo di

---

<sup>763</sup> G. Petrone, s.v. *Glauco*, in «EV» 2 cit., p. 768.

<sup>764</sup> Verg. *Aen.* 5, 819-824: *Caeruleo per summa levis volat aequora curru; / subsidunt undae tumidumque sub axe tonanti / sternitur aequor aquis, / fugiunt vasto aethere nimbi. / Tum variae comitum facies, immania cete, / et senior Glauci chorus Inousque Palaemon / Tritonesque citi Phorcique exercitus omnis*. “Con l'azzurro carro vola leggero sulla sommità delle acque; s'abbassano le onde ed il mare rigonfio d'acque si distende sotto l'asse tuonante, le nubi temporalesche fuggono nel vasto cielo. Allora affiora un molteplice corteo, i giganteschi cetacei, l'antico stuolo di Glauco e Palemone figlio di Ino, i Tritoni veloci e tutto l'esercito di Forco”.

<sup>765</sup> Verg. *Aen.* 1, 146-154: vedi *infra*, il capitolo su Sesto Pompeo.

<sup>766</sup> Questa metafora si può agevolmente riscontrare, ad esempio, in diversi passi dell'opera di Cicerone, all'epoca del quale era altresì nota l'allegoria che ritraeva il capo dello Stato come il *gubernator* della nave, al timone della *Res publica*: su questi aspetti vedi E. Deniaux, *Les tempêtes et la vie politique: recherches sur l'imaginaire des Romains de la fin de la République*, in AA.VV., *Roma illustrata*, Caen 2008, pp. 115-128.

<sup>767</sup> Riguardo all'accenno del legame filiale tra la Sibilla e Glauco, se anche Virgilio avesse preso spunto dall'analogo rapporto tra Nereo e sua figlia Eido, conoscitrice degli eventi presenti e futuri (Petrone, s.v. *Glauco* cit., p. 768), ciò non pregiudica l'ipotesi di un consapevole utilizzo di questa indicazione da parte del poeta per finalità connesse alla propaganda augustea.

<sup>768</sup> Meritevole di citazione la battuta ironica del senatore C. Coponio che, udendo Planco - da poco rientrato a Roma - elencare con zelo i *nefanda* del triumviro d'Oriente, esclamò: *multa, mehercules, fecit Antonius pridie quam tu illum relinqueres!*. “Per Ercole, ne ha combinate molte Antonio, il giorno prima che tu lo lasciassi!” (Vell. 2, 83, 3).

<sup>769</sup> Dio 50, 3, 1: *para; tou `Antwniōu au/fugonte~ kai;pro; ton Kaisara e/fqonte~ a/lloi te kai;o/ Titio~ kai;o/Plagko~*. “Altri abbandonarono Antonio e passarono ad Ottaviano, tra costoro Tizio e Planco”. Cfr. Plut. *Ant.* 58, 2.

Augusto nel 27 a.C.<sup>770</sup>. Però se, nel contempo, nelle scuole di retorica e in alcuni circoli culturali erano ancora ben deste le memorie della recente partecipazione di Planco alle attività politiche e dionisiache della corte alessandrina - incluso l'episodio della sua *performance* nei panni di Glauco - risulterebbe allora comprensibile come, all'interno di un'opera di palese marca filoaugustea, il personaggio marino venisse, sia pure *en passant*, depurato da ombre connesse ai suoi antichi rapporti con il *neop-Dioniso* e associato invece con due divinità che, a diverso titolo, erano state utilizzate come *alter-ego* dal *princeps*. In questo modo, apparendo contestualmente alla pacificazione operata da Nettuno-Ottaviano sulla tempesta dei *bella civilia*, Glauco-Planco sarebbe presentato dal punto di vista politico come un sostenitore di quella medesima opera di conciliazione e un collaboratore di colui che l'aveva posta in atto.

Se un'interpretazione del genere fosse corretta, ne potrebbe dunque uscire rafforzata l'ipotesi che il travestimento di Planco riguardasse proprio Glauco e non un altro "vecchio del mare": alla luce di tali considerazioni, si ritorni all'ode 1, 15 di Orazio e al suo riferimento a Nereo. Come si è osservato in precedenza, Glauco sembra l'unico dei profeti marini a non essere in grado di mutare il suo aspetto. Ora, pensando al trasformismo politico di cui Planco aveva dato prova nel corso della sua carriera, si sarebbe indubbiamente dimostrata più calzante per lui, dal punto di vista simbolico, una sovrapposizione con uno dei *daimones* dal potere metamorfico: in quest'ottica, potrebbe allora forse giustificarsi lo slittamento oraziano di referente mitico da Glauco a Nereo. Una tale prospettiva implicherebbe certo come destinatario un pubblico colto per comprenderne le sfumature, nondimeno una fruizione da parte di un'utenza meno dotta avrebbe comunque sortito una certa efficacia, perché l'associazione Nereo-Planco doveva presumibilmente scaturire ugualmente in virtù del contesto più generale di un'ode contro Paride-Antonio e della supposta conoscenza da parte dell'opinione pubblica dell'episodio di Planco abbigliato da vaticinatore marino.

Un'ipotesi di questo tipo potrebbe essere confermata da una particolare decodificazione dell'ode 1, 7 del medesimo Orazio, indirizzata a Planco in persona. Poiché, nel *carmen*, il poeta invita costui a disperdere i suoi affanni nel vino offrendo un parallelo mitologico con la vicenda di Teucro in fuga da Salamina, in genere la critica ha cercato - con maggiore o minore convinzione - di trovare degli elementi comuni nelle vicissitudini dei due, nell'ottica di spiegare la decisione del poeta di

---

<sup>770</sup> Vell. 2, 91, 1 e Svet. Aug. 7, 2.

servirsi di Teucro come termine di confronto per Planco<sup>771</sup>. Tuttavia, molto interessante appare la proposta di rinvenire nel componimento una serie di richiami che riconducono invece tutti al nome “Glauco”<sup>772</sup>, attraverso allusioni a vicende mitologiche che avevano come protagonisti sia il Glauco divinità marina, sia il Glauco figlio di Ippoloco (che scambiò le sue armi con Diomede), sia il Glauco divorato dalle sue cavalle<sup>773</sup>. Se si ammettesse la validità di un tale livello di lettura, ne conseguirebbe - trattandosi di un’ode indirizzata a Planco - che Orazio fosse ben consapevole che il “vecchio del mare” al quale l’ex-seguace di Antonio si era riferito era Glauco e non Nereo, elemento che confermerebbe come, nel *carmen* 1, 15, il poeta avesse attuato una scelta ragionata affidando a quest’ultimo personaggio marino il ruolo di profeta della prossima sventura di Paride-Antonio. Parimenti, si dovrebbe nuovamente presupporre come referente dell’allusione un pubblico colto, in grado di cogliere la sottigliezza di tali rimandi mitologici che, quindi, si configurerebbero come una frecciata politica a Planco e ai suoi (recenti) trascorsi dionisiaci e antoniani. In questo senso, ponendo la composizione dell’ode tra il 32 e il 31 a.C.<sup>774</sup>, ossia a brevissima distanza dal rientro di Planco a Roma dopo aver abbandonato Antonio<sup>775</sup>, la sua posizione - politica e morale - era quanto mai ambigua, fattore che potrebbe pertanto giustificare un atteggiamento forse solo apparentemente benevolo da parte di Orazio<sup>776</sup>.

---

<sup>771</sup> Vedi, ad esempio, F. R. Bliss, *The Planco Ode*, in «TAPhA» 91, 1960, pp. 30-46; J. Vaio, *The Unity and Historical Occasion of Horace carm. 1, 7*, in «CPh» 61, 1966, pp. 168-175; Nisbet-Hubbard, *Horace* cit., p. 93 e J. Moles, *Reconstructing Planco (Horace c. 1, 7)*, in «JRS» 92, 2002, pp. 86-109. Cfr. F. Cairns, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Ann Arbor 2007, p. 212 sgg.

<sup>772</sup> L’ipotesi è di M. van den Bruwaene, *La Mythologie de Glaucus dans l’ode I, 7 d’Horace*, in AA.VV., *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont*, Bruxelles 1949, pp. 339-346, il quale nota come diversi luoghi geografici citati da Orazio siano collegabili a Glauco: ad esempio, l’isola di Rodi è il luogo ove il *daimon* conobbe una delle ninfe da lui amata, di Corinto Glauco era il re, mentre Tebe si trova vicino a Potnia, ove Glauco venne ucciso dalle sue cavalle.

<sup>773</sup> Appare opportuno chiarire che il Glauco dio marino era, nella sua originaria forma umana, considerato o un pescatore di Antedone oppure, secondo un’altra tradizione, il figlio di Sisifo re di Corinto: è da quest’ultimo che discende il Glauco protagonista dell’episodio dello scambio delle armi con Diomede. D’altronde, è sempre il Glauco figlio di Sisifo ad essere legato da una leggenda corinzia alla vicenda delle cavalle che lo sbranarono a Potnia (vedi Corsano, *Glaukos* cit., pp. 18-19 e 87 sgg.).

<sup>774</sup> La datazione di questo carme è stata oggetto di varie proposte (circa dal 32 al 23 a.C.) da parte degli studiosi: riassume le varie posizioni Moles, *Reconstructing* cit., p. 88.

<sup>775</sup> Nisbet-Hubbard, *Horace* cit., p. 91.

<sup>776</sup> Riepiloga le varie ipotesi sull’atteggiamento oraziano verso Planco in quest’ode, inclusa la tesi di chi vi riconosce un intento polemico e denigratorio, M. C. Ascione, *Analisi dell’ode 1, 7 di Orazio: per una proposta di lettura unitaria*, in «RAL» 12, 2001, pp. 122-124 e nn. 26-27.

In conclusione, si può dunque osservare come l'identificazione tra Planco e Glauco sembra aver rappresentato una contingenza assolutamente episodica e temporanea, limitata - per quanto sappiamo - ad un'unica occasione conviviale che ebbe luogo sullo sfondo del dionisismo della corte alessandrina. L'episodio legato a tale travestimento, tuttavia, sopravvisse alla circostanza nella quale fu attuato, fino ad acquisire presumibilmente una certa notorietà a Roma, come elemento probante sia dei costumi corrotti in vigore alla reggia di Antonio e Cleopatra, sia del contegno indecoroso di Planco, uomo giudicato da molti biasimevole per il suo comportamento proditorio. In un quadro dalla valenza così negativa, risulterebbe logico che Planco, ritornato a Roma, non avesse alcun interesse ad associare ulteriormente la sua figura ad una simbologia acquatica: appare perciò del tutto lecito ipotizzare, in accordo con la critica, che i tritoni che adornavano il frontone del tempio di Saturno<sup>777</sup>, la ricostruzione del quale fu terminata da Planco presumibilmente alla fine della guerra, fossero in relazione alla vittoria aziaca<sup>778</sup>. Questa interpretazione, del resto, sarebbe confermata sia dall'accenno ai tritoni proprio nel giorno dell'affermazione del giovane Cesare ad Azio in un'elegia properziana<sup>779</sup>, sia dalla considerazione che Planco, dopo aver dato prova di scarso lealismo politico, aveva ottime ragioni di dimostrare palesemente la sua fedeltà ad Ottaviano, adottando anche moduli iconografici ed espressivi graditi al nuovo signore di Roma. Inoltre, non si può escludere a priori che connettere il tempio di Saturno alla vittoria di Ottaviano fosse altresì funzionale a recuperare all'ideologia augustea un monumento molto importante (era sede dell'erario di Stato) il cui rifacimento era stato originariamente progettato nel contesto politico della *factio* antoniana. La ricostruzione del tempio di Saturno, infatti, era stata iniziata da Planco con le *manubiae* del suo trionfo del 42 a.C.<sup>780</sup>, quando egli si era già schierato dalla parte di Antonio, e si può inserire nell'ambito dell'attività edilizia dei *virii triumphales* sostenitori di quest'ultimo che, come nel caso già analizzato di Gaio

---

<sup>777</sup> Macr. Sat. 1, 8, 4: *Tritonas cum bucinis fastigio Saturni aedis superpositos*. K. Fittschen, *Der Saturntempel und die Neugestaltung des Forum Romanum durch Augustus*, in «JdI» 91, 1976, p. 210 e La Rocca, *L'adesione* cit., p. 352. Cfr. P. Pensabene, *Tempio di Saturno*, Roma 1984, p. 10.

<sup>778</sup> Così Fittschen, *Der Saturntempel* cit., p. 210 e La Rocca, *L'adesione* cit., p. 352. Cfr. Pensabene, *Tempio* cit., p. 10. Sul tempio vedi anche Platner - Ashby, *A Topographical* cit., pp. 463-465; L. Richardson, *The Approach to the Temple of Saturn in Rome*, in «AJA» 84, 1980, pp. 51-62 e F. Coarelli, s.v. *Saturnus, aedes*, in «LTUR» (P-S), Roma 1999, pp. 234-236.

<sup>779</sup> Prop. 4, 6, 61-62: *prosequitur cantu Triton omnesque marinae / plausurunt circa libera signa deae*. "Lo accompagna Tritone con il suo canto e le dee del mare applaudirono intorno alle sue libere insegne".

<sup>780</sup> CIL 10, 6087: *Aedem Saturni fecit de manubiis*. Cfr. Svet. Aug. 29, 5.

Sosio, non doveva essere scevra da risvolti di tipo ideologico<sup>781</sup>. In quest'ottica, se il restauro del tempio di Apollo Sosiano era stato funzionale ad interferire con la propaganda apollinea di Ottaviano, la scelta di riedificare l'*aedes Saturni* poteva forse essere originariamente legata alla speranza del ritorno di un'età dell'oro riferita alla persona di Antonio e non del giovane Cesare<sup>782</sup>. In tale prospettiva, sembra allora logico che, finita la guerra, quando Planco poté riprendere i lavori del santuario, egli volesse simbolicamente associare al tempio di Saturno le imprese di Ottaviano, ormai unico aspirante a presentarsi come il prescelto ad inaugurare una nuova èra di pace e prosperità: l'ultima metamorfosi di Planco-Glauco, prima cesariano, poi filosenatorio, in seguito antoniano e ora augusteo, si era ormai consumata.

---

<sup>781</sup> Secondo F. Shipley, *The Building Activities of the Viri Triumphales from 44 b.C. to 14 a.D.*, in «MAAR» 9, 1931, p. 10, tali attività edilizie erano possibili perché durante gli anni del secondo triumvirato, fino alla battaglia di Azio, Ottaviano non era ancora in grado di esercitare un saldo controllo sui seguaci di Antonio.

<sup>782</sup> Accenna a quest'ipotesi Pensabene, *Tempio cit.*, p. 10, n. 19. Cfr. Verg. *Aen.* 6, 791-794: *Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis, / Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet / saecula qui rursus Latio regnata per arva / Saturno quondam.* “Eccolo, è lui l'uomo che spesso ti si promise, Cesare Augusto, figlio del divo Giulio, che l'età dell'oro instaurerà nuovamente nel Lazio, nei campi in cui un tempo regnò Saturno”. Interessante la teoria di J.-P. Brisson, *Rome et l'âge d'or: Dionysos ou Saturne?*, in «MEFRA» 100, 1988, pp. 917-982, secondo la quale Saturno venne recuperato dall'ideologia augustea in relazione alla tematica del *saeculum aureum* anche nell'ottica di privare Dioniso - il dio di Antonio - della stessa funzione di figura mitologica collegabile simbolicamente al concetto dell'avvento di un'era di rinnovamento e di abbondanza. Cfr. G. Sauron, *Légende noire et mythe de l'âge d'or*, in AA.VV., *Le Mythe grec dans l'Italie antique - Fonction et image*, Rome 1999, p. 599, n. 16.

## 7. Lepido, la gens Aemilia e le origini di Roma

Nelle convulse vicende del periodo che si estese dalla morte di Cesare all'instaurazione del principato e che vide svilupparsi forme di comunicazione simbolica che prevedevano una sempre più decisa sovrapposizione delle figure dei *leader* politici a quelle di divinità o di eroi, M. Emilio Lepido sembra spiccare per l'assenza di velleità identificative di questo genere. Non ci è pervenuta alcuna fonte letteraria o iconografica, infatti, che testimoni un'assimilazione del triumviro con un qualunque personaggio del *pantheon* greco-romano, tuttavia ciò non significa che egli rinunciò a servirsi della propaganda su base mitologica che i suoi colleghi adoperavano così ampiamente. Se Ottaviano e Antonio scelsero di avvalersi delle potenzialità derivanti sia da un'identificazione divina *tout court*, sia dalla celebrazione della propria genealogia mitica, Lepido decise di ricorrere soprattutto a questo secondo vettore comunicativo, che si riallacciava, nel caso della sua famiglia, alle origini stesse di Roma. Va quindi premesso che il tentativo di comprendere in tutte le sue sfumature l'uso della simbologia mitologica da parte di Lepido non può prescindere da una parallela analisi del bagaglio di tradizioni leggendarie e storiche della *gens Aemilia*, visto che appunto nel solco di tali memorie familiari si sviluppò la comunicazione propagandistica del futuro triumviro.

Innanzitutto, si prenda in esame ancora una volta l'emissione aurea coniata da Livineio Regolo nel 43-42 a.C., particolarmente significativa proprio perché in essa emergono con evidenza le istanze simboliche genealogiche perseguite da Ottaviano, Antonio e Lepido. Nel caso di quest'ultimo, alla rappresentazione del volto del triumviro sul dritto della moneta si accompagna, sul rovescio, l'effigie di una donna velata e recante gli attributi del *simpulum* e dello scettro, riconosciuta ormai unanimemente dalla critica come la vestale Emilia<sup>783</sup>. Risulta allora importante chiarire le vicende di costei all'interno del non univoco contesto mitologico al quale la *gens Aemilia* si richiamava, per comprendere se - e in quale misura - la sacerdotessa, oltre a costituire un simbolo familiare, potesse veicolare un messaggio di tipo politico nei convulsi anni del periodo in esame.

In primo luogo, si focalizzi l'attenzione su una succinta ma preziosa notizia che Plutarco ci fornisce nella sua *Vita di Romolo*. Disquisendo delle varie leggende riguardanti l'attribuzione del nome di "Roma" alla città laziale, il biografo greco cita

---

<sup>783</sup> Crawford, *Roman cit.*, 1, p. 502, nr. 494/1.

cursoriamente una tradizione che vorrebbe Romolo figlio di Marte e di Emilia, a sua volta nata dal matrimonio di Enea e Lavinia<sup>784</sup>: Emilia, dunque, sarebbe l'equivalente di Rea Silvia. D'altro canto, però, Festo riporta che la stirpe degli Emilî si proclamava discendente di Enea per il tramite di Ascanio, il quale avrebbe generato due figli di nome Iulio e Aemylon<sup>785</sup>. A complicare il quadro, si rileva l'esistenza di una terza tradizione, secondo la quale l'origine della *gens Aemilia* risalirebbe a Numa Pompilio attraverso suo figlio Mamerco: questi sarebbe stato soprannominato *Aimilios* in ragione della sua gentilezza e grazia nel parlare<sup>786</sup>. In una situazione così poco lineare, appare necessario cercare di ordinare questi dati secondo una sequenza temporale di massima, nel tentativo di ricostruire le dinamiche che presiedettero alla creazione di tali leggende genealogiche.

*In primis*, sembra di potersi affermare che il mito relativo a Numa Pompilio abbia preceduto cronologicamente quello della vestale Emilia. Le fonti, infatti, legano le informazioni sulla genealogia numaica degli Emilî con il ramo della famiglia degli *Aemilii Mamerci/Mamercini*, forse decaduto alla fine del IV secolo a.C. in contemporanea, a partire dall'inizio del III secolo, con l'affermarsi dei *Lepidi*<sup>787</sup>. Costoro - benché anche altri gruppi familiari all'interno della *gens* si richiamassero alla figura del re sabino<sup>788</sup> - sarebbero riusciti a riutilizzare a proprio vantaggio le tradizioni mitologiche elaborate dai *Mamerci* proponendosi, attraverso l'*escamotage* fornito dalla perfetta corrispondenza semantica tra il termine greco *aimilios* (soprannome di Mamerco) e il vocabolo latino *lepidus*, come il ramo degli Emilî più autentico erede delle memorie familiari. Ammessa perciò la possibilità che la parentela con Numa fosse già stata codificata nel IV secolo a.C., tale tradizione sarebbe anteriore a quella di Emilia figlia di Enea e madre di Romolo, alla quale si dovrebbe invece assegnare un *terminus post quem* tra la fine del III e l'inizio del II secolo a.C., per un motivo ben specifico. Questa versione del mito non contemplava ancora evidentemente la lista dei re albanici per colmare il divario tra Enea e Romolo e se Nevio ed Ennio non sono informati della creazione della sequenza regia, Fabio Pittore invece - secondo Plutarco

---

<sup>784</sup> Plut. Rom. 2, 3: *οἰδε; Αἰμίλιον τὴν Αἰγέου καὶ Λαβινίαν, ἡ Αἰγὴν ὑπονομένην*. "Altri (dicono che Romolo lo generasse) Emilia, figlia di Enea e di Lavinia, congiuntasi con Marte".

<sup>785</sup> Fest. p. 22: *Alii, quod ab Ascanio descendat, qui duos habuerit filios, Iulium et Aemylon*.

<sup>786</sup> Plut. Num. 8, 18-19.

<sup>787</sup> M. Gaggiotti, *Atrium regium - basilica (Aemilia): una insospettata continuità storica e una chiave ideologica per la soluzione del problema dell'origine della basilica*, in «ARID» 14, 1985, p. 65. Cfr. A. Storchi Marino, *C. Marcio Censorino, la lotta politica intorno al pontificato e la formazione della tradizione liviana su Numa*, in «Annali di archeologia e storia antica» 14, 1992, p. 132 e n. 127.

<sup>788</sup> Ad esempio gli *Aemilii Numida* e gli *Aemilii Regilli*: Farney, *Ethnic* cit., p. 25.

- ne conoscerebbe l'esistenza<sup>789</sup>, elemento utile per ricavarne così una - sia pure sommaria - determinazione temporale. Comunque, la leggenda che associava gli Emilî a Numa non fu affidata all'oblio: prescindendo per ora dalle problematiche rappresentate dalla basilica Emilia, che verranno analizzate in seguito, si consideri che, secondo la critica, ancora alla fine del II secolo a.C. L. Calpurnio Pisone Frugi citava l'origine numaica degli Emilî<sup>790</sup>. Peraltro, nello stesso periodo, Gneo Gellio negava che il re sabino avesse mai avuto dei figli maschi<sup>791</sup>, testimonianza che appare molto interessante a conferma che il prestigio del quale le *gentes* di Roma si ammantavano grazie a queste leggende fosse spendibile dal punto di vista socio-politico, dato che la testimonianza di Gellio sembra evidentemente tesa ad indebolire il fondamento mitologico delle rivendicazioni di una o più famiglie patrizie che a quel re si richiamavano: cioè non solo gli Emilî, ma anche i Pinarî, i Pomponî e i Calpurnî<sup>792</sup>.

In ogni caso, lo slittamento di prospettiva genealogica dalla leggenda numaica a quella eneadeica - relativa ad Emilia - troverebbe una spiegazione sulla base della circostanza che, nel II secolo a.C., la saga troiana stava diventando il principale vettore mitologico con il quale molte *gentes* si costruivano un passato illustre che giustificasse l'ambizione di ricoprire un ruolo importante nelle vicende della città<sup>793</sup>. In questo senso, non stupisce allora che l'operazione ideologica compiuta dagli Emilî per il tramite di una figura femminile di riferimento familiare, nonché madre dei mitici gemelli, sia stata presumibilmente effettuata da un'altra antica stirpe romana. Nel tempio di Apollonis a Cizico, datato verso la metà del II secolo a.C., sono ricordati Romolo, Remo e la loro madre di nome "Servilia": di questa tradizione non siamo informati da altre fonti, contingenza che fa pensare a una versione del mito - funzionale alle velleità genealogiche della *gens Servilia* - che non riuscì ad imporsi su altre più o meno contemporanee pretese di ascendenze mitologiche propugnate da altre

---

<sup>789</sup> Per Nevio ed Ennio vedi Serv. auct. 1, 273 e Serv. Aen. 6, 777; per Fabio Pittore si rimanda a Plut. Rom. 3, 1-2. Cfr. Farney, *Ethnic* cit., p. 55 e n. 42.

<sup>790</sup> Farney, *Ethnic* cit., p. 112 e Storchi Marino, *C. Marcio* cit., p. 135.

<sup>791</sup> Dionys. 2, 76, 5. Cfr. Plut. Num. 21, 1.

<sup>792</sup> Plut. Num. 21, 2-3; Dionys. 2, 76, 5 e Nep. Att. 1, 1. Cfr. E. Rawson, *Caesar's Heritage: Hellenistic Kings and Their Roman Equals*, in «JRS» 65, 1975, p. 153. Riguardo all'attrazione delle *gentes* per i personaggi dei sovrani dell'antica Roma, si ricordi che lo stesso Cesare, in occasione del funerale della zia Giulia nel 68 a.C., aveva voluto sottolineare pubblicamente che la sua famiglia si connetteva anche alla figura di Anco Marcio (vedi *supra*, n. 31), "nella piena consapevolezza del ruolo nobilitante di questo legame con una radice regia della propria famiglia": Fontana, *Hercules* cit., p. 242.

<sup>793</sup> Secondo Farney, *Ethnic* cit., p. 60, n. 58, una volta che diverse famiglie romane crearono "fashionable Trojan genealogies (...) their older one from Numa may have become passé".



famiglie<sup>794</sup>. Ci si potrebbe peraltro domandare, sapendo che la madre di Romolo e Remo era conosciuta altresì come “Ilia”<sup>795</sup>, quanto questo nome influì sulla decisione di famiglie come la Em-ilia e la Serv-ilia di riconnettersi genealogicamente proprio a costei.

Comunque, tornando alla cronologizzazione delle vicende mitiche della *gens* di Lepido, è stato ipotizzato che la leggenda di Aemylon figlio di Ascanio sia posteriore a quella di Emilia figlia di Enea. Secondo alcuni studiosi, infatti, era necessario che, ad un certo momento, il mito familiare legato ad un referente di sesso femminile si incentrasse su un soggetto maschile, un Emilio, l'unico in grado di fondare una stirpe omonima<sup>796</sup>. Ora, la leggenda di Aemylon sembrerebbe contestualizzabile almeno in età cesariana: se Festo citava l'esistenza di Aemylon al fianco di Iulio perché entrambi nati da Ascanio, anche Diodoro afferma che Iulo era figlio di quest'ultimo (i due nomi “Iulo” e “Ascanio” non vengono quindi ascritti allo stesso individuo)<sup>797</sup>, così come Varrone - nei passi della sua opera giunti fino a noi - non chiama mai Ascanio con l'appellativo di Iulo, facendo supporre che anch'egli forse scindesse i due personaggi<sup>798</sup>. In ogni caso, non si può evitare di valutare le conseguenze politiche implicite nella creazione di Aemylon. Si è già discusso in precedenza delle pretese dei Giulii di discendere da Ascanio-Iulo, figlio di Enea, rivendicazioni le cui tracce si possono rinvenire già nel II secolo a.C. e che non erano scevre da motivazioni socio-politiche. Appare indubbio allora che una leggenda che contemplava non solo (e non tanto) un “declassamento” di Iulo da figlio di Enea a figlio di Ascanio ma, soprattutto, la presenza al suo fianco di un fratello Aemylon, poneva la *gens Aemilia* sull'identico

---

<sup>794</sup> *Anth. Pal.* 3, 19. Sulla questione vedi F. De Caprariis, *Servilia e il tempio di Cizico*, in «RIA» 19-20, 1996-1997, pp. 57-60, dove si ipotizza anche che la ragione della presenza di un tassello della propaganda familiare della *gens Servilia* in un tempio che celebrava l'affetto filiale e l'amore fraterno di Attalo II ed Eumene di Pergamo, fosse legata all'attività diplomatica svolta da uno dei Servilii in favore dello stesso Eumene.

<sup>795</sup> Ad esempio Verg. *Aen.* 1, 274 e 6, 778; Hor. *carmin.* 1, 2, 17 e 4, 8, 22 e Ov. *fast.* 4, 55.

<sup>796</sup> Cassola, *Le origini* cit., p. 290. In questo senso, sembra quindi più probabile che da una preesistente figura femminile di riferimento genealogico si sia preferito passare ad un personaggio maschile, piuttosto che il contrario.

<sup>797</sup> Diod. 7, 5, 8.

<sup>798</sup> Cassola, *Le origini* cit., p. 291, n. 36. Forse riconducibile a questo periodo anche l'informazione tramandata da una fonte di età imperiale, priva di ulteriori riscontri, che vorrebbe almeno un ramo degli Emilii discendente da Amulio, re di Alba: Sil. 8, 294-296. Cfr. Wiseman, *Legendary* cit., p. 153 e Farney, *Ethnic* cit., p. 60.

piano di prestigio della *gens Iulia*, in quanto entrambe le famiglie avrebbero potuto fregiarsi del medesimo grado di parentela con Enea<sup>799</sup>.

Proposto tale schema cronologico, si noti che una donna *velato capite*, identificata ragionevolmente con Emilia, fu effigiata da Lepido nel 61 a.C. sul dritto di un denario che egli coniò in qualità di *triumvir monetalis*<sup>800</sup>. In questa emissione, sul rovescio, campeggiava il monumento simbolo per eccellenza della gloria familiare della *gens*: la basilica Emilia, la cui recente ristrutturazione si doveva peraltro al padre del futuro triumviro. Ma allora, se veramente fu la versione del mito con protagonista Aemylon ad essere infine preferita dagli Emilî per le loro rivendicazioni mitologiche, perché Lepido nelle sue emissioni monetali del 61 a.C. - come poi del 42 a.C. - scelse di raffigurare la vestale Emilia e non il figlio di Ascanio? Per i denari del 61 a.C., si possono offrire almeno tre alternative. Forse la leggenda di Aemylon era, in quegli anni, ancora in corso di definizione e dunque, per quanto riguarda la saga troiana, Emilia restava il principale punto di riferimento mitologico della famiglia. Oppure, il dato che a Lepido importava porre in risalto era il rapporto della sua famiglia con il figlio di Emilia, ossia Romolo, evidenziando il nesso implicito tra la *gens* e la nascita della città. Infine, si potrebbe ipotizzare che la vestale sulla moneta in questione non fosse l'Emilia figlia di Enea. E' infatti necessario rilevare l'esistenza di un'omonima Emilia, anch'essa vestale, che fu protagonista di un prodigio attestante la sua onorabilità ed integrità. Costei, secondo fonti di età augustea (che peraltro provano come nel I secolo a.C. questa storia fosse ben conosciuta), riuscì ad accendere il fuoco sacro a Vesta - spentosi per incuria di una sacerdotessa giovane e inesperta - con un lembo della sua veste, testimoniando così il favore della dea nei suoi confronti<sup>801</sup>. In questo senso, poiché il denario di Lepido del 61 a.C. si configurava, nella rappresentazione della *basilica refecta*, come un omaggio ad un'azione di chiara fama di un suo congiunto, l'immagine della virtuosa vestale potrebbe eventualmente rientrare nella stessa ottica di tipo onorifico, rivolta ad un altro meritevole membro della famiglia.

Quanto all'emissione aurea del 43-42 a.C., invece, la questione appare diversa. Innanzitutto, si rifletta sul parallelismo con le monete coniate nella medesima occasione, nonché sempre da Livineio Regolo, per Ottaviano e per Antonio. Se questi

---

<sup>799</sup> Difficile sapere se la notizia riportata da Servio secondo cui Ascanio sarebbe morto senza figli si leghi soltanto ad un contesto di propaganda contro i Giuli o anche, eventualmente, contro gli Emilî: vedi *supra*, n. 258.

<sup>800</sup> Crawford, *Roman* cit. p. 443, nr. 419/1.

<sup>801</sup> Dionys. 2, 68, 3-5; Val. Max. 1, 1, 7 e Prop. 4, 11, 53-54.

ultimi, per il tramite di Enea e di Antone (o Eracle che sia), volevano alludere ai loro capostipiti mitologici, sembra logico supporre che anche la donna *velato capite* dell'aureo di Lepido sia da connettere ad un'istanza analoga: pertanto, tra le due vestali Emilia, esisterebbe una probabilità maggiore che la moneta rechi il ritratto della figlia di Enea. Partendo da questo presupposto, rimane perciò da chiedersi ancora perché il triumviro decise di richiamarsi a quest'ultima e non ad Aemylon. Si potrebbe di nuovo postulare che, nell'ottica di collegare la famiglia Emilia alle origini della città, fosse più funzionale il personaggio di Emilia madre di Romolo, il fondatore dell'Urbe, piuttosto che di Aemylon, delle cui successive vicende genealogiche siamo del tutto ignari forse perché il suo mito non conobbe molta fortuna e non riuscì alla fine ad affermarsi a fronte delle pretese Giulie. Altrimenti, un'altra congettura che si può avanzare si basa su considerazioni inerenti al *cursus honorum* di Lepido. A differenza del 61 a.C., quando il futuro triumviro aveva appena iniziato la sua carriera pubblica, nel 42 a.C. egli non solo era uno degli uomini di spicco della scena politica romana, ma era altresì il detentore della somma carica di pontefice massimo, acquisita in seguito all'assassinio di Cesare<sup>802</sup>. Ora, dato che tale mansione religiosa lo poneva a capo del collegio delle sacerdotesse di Vesta, le azioni delle quali erano sottoposte alla sua supervisione, si potrebbe pensare che il riferimento genealogico ad Emilia avesse una relazione proprio con questo ruolo. Secondo il mito, infatti, Marte si era unito a Rea Silvia/Emilia nonostante lei fosse, per l'appunto, una vestale, contingenza peraltro resa pubblicamente nota dalla *gens Aemilia* sia *per scripta*<sup>803</sup>, sia *per imagines*, nell'apparato iconografico della basilica di famiglia.

A questo proposito, per comprendere meglio le dinamiche che presiedettero all'uso del *logos* troiano da parte degli Emilî in prospettiva genealogica e politica insieme, sarebbe di grande aiuto poter studiare nella sua completezza il lungo fregio figurato della basilica da loro edificata, il quale purtroppo ci è noto solo parzialmente<sup>804</sup>. Se l'esatta localizzazione dell'edificio nel Foro romano costituisce

---

<sup>802</sup> Dio 44, 53, 6-7.

<sup>803</sup> Secondo F. Zevi, *Il tempio dei Lari Permarini, la Roma degli Emilii e il mondo greco*, in «MDAI(R)» 104, 1997, pp. 86 e 100, è facilmente ammissibile che la storia della vestale Emilia fosse stata codificata anche nella poesia del tempo o in opere antiquarie come quella che compose Emilio Sura, un autore a noi pressoché ignoto, "gentile" degli *Aemilii*, che sembra lecito considerare espressione di quella potente famiglia.

<sup>804</sup> Alcuni studi specifici sull'argomento sono: G. Carettoni, *Il fregio figurato della basilica Emilia*, in «RIA» 19, 1961, pp. 5-78; H. Furuhausen, *Some Remarks on the Sculptured Frieze of the Basilica Aemilia in Rome*, in «ORom» 3, 1961, pp. 139-155; F. Albertson, *The Basilica Aemilia Frieze: Religion and Politics in Late Republican Rome*, in «Latomus» 49, 1990, 4, pp. 801-815; N. Kampen, *Reliefs of the Basilica Aemilia: a redating*, in «Klio» 73, 1991, 2, pp. 448-458; R. Cappelli, *La leggenda di Enea*

ancora oggi un dilemma archeologico che suscita opinioni discordanti negli studiosi<sup>805</sup>, le vicende del fregio decorativo non sono meno difficili da valutare, a partire dalla datazione dei rilievi che sono stati, di volta in volta, ascritti all'età sillana, cesariana, triumvirale, augustea e imperiale<sup>806</sup>. L'ipotesi più probabile e che ottiene la maggior parte dei consensi, tuttavia, è quella che attribuisce il fregio all'età repubblicana, per motivazioni che concernono i caratteri stilistici, il materiale impiegato (marmo pentelico) e le tracce di riadattamento da un edificio anteriore al rifacimento augusteo-tiberiano<sup>807</sup>. Ai fini di questa ricerca, comunque, non assume una eccessiva rilevanza se il fregio rimase sempre al suo posto (con le opportune modifiche dovute a successivi restauri) nella basilica Fulvia-Aemilia in seguito denominata Pauli, oppure se venne spostato dalla basilica Emilia, ipoteticamente distrutta per permettere la costruzione del tempio del *divus Iulius*, a quella Fulvia-Pauli<sup>808</sup>, ovvero se, infine, fu creato direttamente per la basilica Pauli (sia che fosse Fulvia-Aemilia-Pauli, o Fulvia-Pauli)<sup>809</sup>: l'elemento di interesse è rappresentato dalla comunicazione simbolica che, tramite la raffigurazione decorativa a tema mitologico, gli Emilî in età repubblicana intendevano veicolare alla cittadinanza per mezzo di un edificio di enorme impatto visivo quale un'imponente basilica familiare nel contesto pubblico del Foro. Ebbene, dei circa centottantacinque metri complessivi del fregio, noi possediamo frammenti corrispondenti, approssimativamente, a un nono del totale dei rilievi, contingenza che

---

*nel racconto figurato degli Aemilii*, in «Ostraka» 2, 1993, 1, pp. 57-71; D. Arya, *Il ratto delle Sabine e la guerra romano-sabina*, in AA.VV., *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milano 2000, pp. 303-319 e R. Turcan, *Un relief controversé de la Basilique Émilienne: enterrement d'une vestale?*, in «CRAI» 2004, 1, pp. 457-471.

<sup>805</sup> La questione è piuttosto complicata e verte fundamentalmente sull'interpretazione da assegnare ad un'indicazione di Varrone (*ling.* 6, 2, 4) che parla di una *basilica Aemilia et Fulvia*: l'oggetto del contendere è se considerare tale informazione un riferimento ad un edificio dal doppio nome oppure se ritenere che si tratti di due basiliche distinte, ipotesi che quindi reca automaticamente con sé il problema di dove localizzarle nel Foro e quali fonti letterarie riferire all'una e all'altra. Per una prima sintesi riguardo a questo complesso argomento, vedi E. La Rocca, *Linguaggio artistico e ideologia politica a Roma in età repubblicana*, in AA.VV., *Roma e l'Italia - radici imperii*, Milano 1990, pp. 383-384; E. Tortorici, *Argiletum*, Roma 1991, pp. 64-66; F. Zevi, *L'atrium regium*, in «ArchClass» 43, 1991, p. 481; E. M. Steinby, s.v. *basilica Aemilia*, in «LTUR» (A-C) cit., pp. 167-168 e T. P. Wiseman, *Rome and the Resplendent Aemilii*, in AA.VV., *Roman Drama and Roman History*, Exeter 1998, pp. 106-110.

<sup>806</sup> Per una panoramica sulle varie congetture cronologiche vedi Cappelli, *La leggenda* cit., p. 58, nn. 6-9.

<sup>807</sup> M. Torelli, *Roma, basilica Emilia: fregio «storico»*, in AA.VV., *L'arte dell'antichità classica, 2, Etruria-Roma*, Torino 1976, n. 49. Per ulteriori osservazioni di tipo prettamente archeologico vedi Arya, *Il ratto* cit., pp. 303-312.

<sup>808</sup> Questa la posizione di E. M. Steinby, *Il lato orientale del Foro Romano*, in «Arctos» 21, 1987, pp. 139-184.

<sup>809</sup> Cappelli, *La leggenda* cit., p. 69.

rende molto difficoltoso comprendere lo sviluppo del racconto mitologico narrato *per imagines* dall'architrave della basilica. Tuttavia, si può affermare che la storia delle origini di Roma si configurasse come uno degli argomenti principali: alcuni eventi relativi alla saga di Romolo e alle vicende romano-sabine, come l'esposizione dei gemelli, il ratto delle Sabine e l'uccisione di Tarpea, sono ormai stati accertati senza eccessive difficoltà. Più complicato, invece, appare il riconoscimento di avvenimenti appartenenti soprattutto al ciclo troiano-eneadico, perché diverse lastre marmoree sono tuttora oggetto di differenti interpretazioni da parte degli studiosi: ad esempio, una scena di congedo è stata decodificata sia come il momento del distacco di Romolo e Remo dai genitori adottivi<sup>810</sup>, sia come la fuga di Enea da Troia<sup>811</sup>. Molti dubbi sono sorti anche in merito ad un episodio concernente l'edificazione delle mura di una città, variamente collegato alla fondazione di Lavinio da parte di Enea<sup>812</sup>, così come alla costruzione di Alba Longa o di Roma stessa. Benché non possa sorprendere il riferimento ad un atto fondativo in una cornice narrativa incentrata sulla più antica storia dell'Urbe, tuttavia - se la lastra del fregio riguardasse effettivamente Lavinio - si noti come sia stato ipotizzato che la tribù *Aemilia* fosse originaria proprio di quella zona<sup>813</sup>, circostanza che contribuirebbe ad ancorare ulteriormente i destini degli Emilî alla saga delle origini di Roma. In ogni caso, se - come si è detto - nella storia familiare di Lepido esisteva una duplice tradizione di una discendenza da una Emilia figlia di Enea e madre dei gemelli così come da Numa Pompilio, risulta chiaro che sia il ciclo mitologico troiano, sia quello romuleo-sabino, fossero tematicamente congruenti con le velleità genealogiche della *gens*, la quale, tramite la rievocazione di varie fasi della storia remota della città, asseriva *de facto* il suo ruolo prestigioso nella nascita dell'Urbe.

Molto interessante, inoltre, è una recente proposta di lettura di una lastra in passato identificata - ma non senza perplessità - come la punizione di Tarpea<sup>814</sup>. Secondo R. Turcan, si tratterebbe invece di una scena ritraente una vestale che viene sepolta viva, consueta condanna a morte per le sacerdotesse colpevoli di qualche grave crimine, dato che il loro sangue non poteva essere versato<sup>815</sup>. Poiché, stando a una

---

<sup>810</sup> Caretoni, *Il fregio* cit., pp. 13-16.

<sup>811</sup> Furuhaugen, *Some Remarks* cit., p. 147 e R. Brilliant, *Narrare per immagini*, Firenze 1987, p. 24.

<sup>812</sup> Bibliografia in Cappelli, *La leggenda* cit., p. 58, n. 13, cui si aggiunga Turcan, *Un relief* cit., p. 460.

<sup>813</sup> Wiseman, *Rome* cit., p. 110 e A. Allély, *Lépide le triumvir*, Bordeaux 2004, p. 16.

<sup>814</sup> Si noti, peraltro, che la vicenda di Tarpea è stata sicuramente identificata in un altro settore del fregio: Caretoni, *Il fregio* cit., pp. 27-32.

<sup>815</sup> Racconta nei dettagli il supplizio Plut. *Num.* 10, 8-13. Cfr. Turcan, *Un relief* cit., p. 464 sgg.

tradizione riportata da San Girolamo e confluita poi nell'opera di Paolo Diacono, la vestale Rea Silvia, secondo una versione del mito, subì per l'appunto tale punizione dopo aver dato alla luce i gemelli<sup>816</sup>, lo studioso ritiene che fosse proprio questo episodio ad essere commemorato nel fregio. Se la supposizione si rivelasse corretta, si potrebbe trarne un significato più pregnante della semplice volontà di fornire all'osservatore un ulteriore tassello della storia mitologica delle origini di Roma, anche in considerazione del fatto che la scelta di narrare la fine sfortunata della madre dei gemelli non sembra essere una tematica così comune nell'arte pubblica. Quando infatti si ricordi l'equivalenza Rea Silvia-Emilia, la presenza dell'episodio nella basilica omonima acquisterebbe un senso ben preciso. A prescindere dalla contingenza che, in questo modo, verrebbe conferita alla figura della donna un'importanza non indifferente, la memoria del tragico destino della vestale era strettamente intrecciata, dal punto di vista consequenziale, alla sua involontaria colpa, la quale però contemporaneamente coincideva, grazie alla venuta al mondo dei gemelli, con l'inizio della storia patria. In quest'ottica, dunque, la *gens Aemilia* non avrebbe solamente vincolato cronologicamente la propria esistenza agli albori di Roma, ma avrebbe affermato un ruolo attivo e fondamentale nelle vicende che portarono alla fondazione dell'Urbe. Peraltro, la connessione delle sacerdotesse di Vesta con le origini della città verrebbe ribadito da un frammento di un'altra lastra del fregio che illustrava, probabilmente, lo scoprimento di una *cista* sacra da parte di un gruppo di vestali, forse al cospetto della dea stessa. Com'è noto, in un oggetto simile venivano custoditi, nel sacrario del tempio di Vesta, i *pignora imperii*, ossia i Penati e il Palladio di Troia che, portati in salvo da Enea, antenato degli Emilî, tutelavano le sorti di Roma garantendone l'invincibilità.

Appare logico che suggestioni di questo tipo, divulgate *per imagines* al vasto pubblico che transitava nella basilica Emilia, non avessero l'unica funzione di sottolineare l'antica nobiltà della *gens*, ma si ponessero in concorrenza con le analoghe pretese dei Giulî ed i loro celebrati legami con la nascita della città. In quest'ottica non sorprende allora che, in età augustea, la basilica venisse preceduta dalla *porticus* dedicata a Gaio e Lucio Cesari e da un arco che serviva da ingresso al Foro: la circostanza che intercorressero ottimi rapporti tra il restauratore della basilica di famiglia (un Emilio Lepido nipote del triumviro) e Augusto in persona, non era evidentemente sufficiente perché le memorie mitologico-simboliche della *gens Aemilia*

---

<sup>816</sup> Hier. *chron. praef.* p. 85 a, 4-5.

potessero ricevere un eccessivo risalto<sup>817</sup>. Del resto, che la basilica Emilia fosse un edificio fortemente connesso all'autocelebrazione della famiglia e alle glorie della stirpe, in seguito ad un processo di appropriazione gentilizia di un monumento pubblico<sup>818</sup>, sembra renderlo evidente un ritratto scolpito nella lastra del fregio concernente l'edificazione delle presunte mura di Lavinio: se nel volto di uno degli addetti alla costruzione erano stati in passato individuati i tratti di Cicerone<sup>819</sup>, un'ipotesi più recente vi identifica la fisionomia di P. Emilio Lepido, che dedicò la basilica nel 34 a.C. dopo una ventina d'anni dall'inizio dei lavori di ristrutturazione<sup>820</sup>.

La stretta unione tra la storia della *gens*, mito e sfera pubblica viene testimoniata da un altro elemento, che appare interessante da esaminare perché può aiutare a comprendere meglio il complesso di suggestioni simboliche sottese alla raffigurazione della basilica sulla moneta del futuro triumviro Lepido. Disquisendo dell'amore dei Romani per la ritrattistica degli avi illustri, Plinio racconta la particolare forma d'arte espressa dalle *imagines clipeatae*, effigi degli antenati che venivano inserite decorativamente nella cornice di scudi rotondi che poi spesso erano collocati in una posizione pubblicamente visibile<sup>821</sup>. Ebbene, secondo l'erudito latino, M. Emilio Lepido - padre del triumviro - pose tali *imagines* non solo nella basilica Emilia, ma altresì nella sua dimora<sup>822</sup>. Se la presenza di ritratti degli avi non era certo inusuale negli *atria* delle abitazioni delle *gentes* romane<sup>823</sup>, la scelta di utilizzarli per decorare la basilica testimonia una volta di più l'appropriazione aristocratica della stessa e la volontà di renderla un edificio pubblicamente celebrante le vicende della stirpe.

---

<sup>817</sup> La Rocca, *L'adesione* cit., p. 351.

<sup>818</sup> Allély, *Lépide* cit., pp. 38-39, nota che la basilica Emilia era stata costruita nel 179 a.C. nel normale contesto dell'attività dei censori di quell'anno, grazie a fondi autorizzati dal Senato: in seguito, però, poiché dall'età di Silla i lavori pubblici legati alla carica censoria andavano sempre più diminuendo, il Senato acconsentì alla pratica dell'evergetismo privato per restauri o ricostruzioni di edifici pubblici. Tale prassi ovviamente poteva avere dei risvolti simbolico-ideologici non indifferenti per il committente dei lavori (e per la sua famiglia), come si può appunto rilevare con la ricostruzione della basilica Emilia nel 78 a.C. da parte del padre del futuro triumviro.

<sup>819</sup> Caretoni, *Il fregio* cit., pp. 64-65; Furuhagen, *Some Remarks* cit., p. 149 e Albertson, *The Basilica* cit., pp. 803-806.

<sup>820</sup> Cappelli, *La leggenda* cit., pp. 66-69.

<sup>821</sup> Il primo a dedicare ritratti di questo tipo in un luogo pubblico fu Appio Claudio, console nel 495 a.C.: Plin. *nat.* 35, 3, 12. Si occupa diffusamente delle *imagines clipeatae* Sauron, *Quis* cit., pp. 62-78. Cfr. Flower, *Ancestor* cit., pp. 75-77.

<sup>822</sup> Plin. *nat.* 35, 4, 13: *M. Aemilius collega in consulatu Quinti Lutatii non in basilica modo Aemilia, verum et domi suae posuit.*

<sup>823</sup> Vedi *supra*, l'introduzione.

Nondimeno, se il piano mitologico si inseriva già perfettamente in questo contesto di dichiarato prestigio familiare grazie alle lastre del lungo rilievo e se, del resto, gli scudi sui quali campeggiavano le *imagines clipeatae* erano “simili a quelli con cui si combatté presso Troia”<sup>824</sup>, la basilica Emilia racchiudeva in sé un altro aspetto attinente all’illustre storia mitica della *gens*. Secondo uno studio condotto da M. Gaggiotti<sup>825</sup>, la basilica Emilia sarebbe stata edificata sul luogo ove in età arcaica sorgeva l’*atrium regium*, un edificio che si è ritenuto svolgesse funzioni di tipo giuridico, economico e amministrativo analoghe a quelle delle successive basiliche: esso avrebbe rappresentato, in buona sostanza, la *pars publica* delle sedi del *rex*, mentre la *regia* e l’*atrium Vestae* sarebbero appartenute alla sfera del privato<sup>826</sup>. Ora, secondo Cassio Dione, in età regia Numa Pompilio svolgeva i suoi compiti civili in appositi ambienti (*ajceià*) situati sulla via Sacra, uno dei quali è stato riconosciuto proprio nell’*atrium regium* anche grazie al confronto con un passo di Plutarco<sup>827</sup>. Appare allora rilevante ricordare l’esistenza della leggenda riguardante l’origine della *gens Aemilia* da Numa Pompilio, che quindi avrebbe fornito una base ideologica molto pregnante, dal punto di vista simbolico, alla scelta del luogo ove edificare la basilica di famiglia.

La figura di M. Emilio Lepido, il triumviro, non è certo da ritenersi estranea alle osservazioni proposte finora. Benché egli non abbia preso parte ai lavori di restauro della basilica Emilia, compiuti da suo padre e rinnovati poi da suo fratello e dal figlio di quest’ultimo, ciò non significa affatto che egli si disinteressasse del bagaglio di tradizioni mitologiche della *gens*. Innanzitutto, il suo mancato intervento nelle vicende edilizie della basilica è stato ricondotto alla delicata situazione familiare che si era venuta a creare nel 43 a.C. in seno alla *gens Aemilia*. Secondo alcuni studiosi, Lepido non avrebbe potuto, per motivi di ordine socio-politico (che potevano includere un eventuale veto del Senato), attribuirsi agli occhi dei concittadini il merito di un’impresa della quale si era occupato suo fratello maggiore, visto che, dopo la proscrizione di quest’ultimo da parte del triumviro<sup>828</sup>, si era determinata tra i due una rottura profonda ed insanabile. In secondo luogo sembra che, per operazioni edilizie di

---

<sup>824</sup> Plin. *nat.* 35, 4, 13: *Scutis enim, qualibus apud Troiam pugnatum est, continebantur imagines.*

<sup>825</sup> Gaggiotti, *Atrium cit.*, pp. 53-80.

<sup>826</sup> Gaggiotti, *Atrium cit.*, p. 58.

<sup>827</sup> Plut. *Num.* 14, 1. Gaggiotti, *Atrium cit.*, p. 59. Cfr. le osservazioni di Zevi, *L’atrium cit.*, p. 481 sgg.

<sup>828</sup> Vell. 2, 67, 3; App. *bell. civ.* 4, 12, 45; Dio 47, 6, 3 e Plut. *Ant.* 19, 3. Sulla proscrizione del fratello di Lepido vedi Hinard, *Les proscriptions cit.*, pp. 418-420 e Allély, *Lépide cit.*, pp. 126-128.



questo genere, fosse necessaria una continuità familiare diretta, per ragioni non solo di prestigio, ma altresì di carattere religioso<sup>829</sup>.

In ogni caso, l'esistenza delle due emissioni monetali di Lepido prima ricordate (del 61 e del 42 a.C.), riconducibili tematicamente sia alla basilica che all'antenata vestale degli Emilî, dimostra chiaramente la volontà del triumviro di collegarsi alla storia - insieme reale e mitica - della stirpe. Del resto, se il legame con Vesta da parte della *gens* era iniziato insieme alla storia di Roma con la vestale Emilia/Rea Silvia madre di Romolo ed era proseguito poi con la vestale Emilia protetta dalla dea, la nomina di Lepido a pontefice massimo nel 44 a.C. poteva assumere allora un significato aggiuntivo, sia rievocando implicitamente - tramite il rapporto con le sacerdotesse di Vesta, nonché con Numa Pompilio<sup>830</sup> - la storia leggendaria della sua famiglia, sia riportando in luce le effettive glorie degli antenati, visto che anche il bisnonno si era fregiato della somma carica religiosa dello Stato (come Lepido mise in evidenza nella legenda di una moneta dedicata proprio a questo suo avo)<sup>831</sup>.

Trattando dell'importanza dell'ambito simbolico concernente Vesta per la famiglia degli Emilî, risulta interessante proporre un altro tipo di suggestione. Si prenda in considerazione la circostanza che la *cura annonae* sembra essere stato un impegno preso particolarmente a cuore dalla *gens Aemilia* nell'ultimo secolo della Repubblica, tanto da avere indotto alcuni critici a ritenere che un tale compito fosse diventato una sorta di tradizione di famiglia, almeno a partire dal II secolo a.C.<sup>832</sup>. Ebbene, negli anni dal 40 al 36 a.C. a Lepido spettò il governo dell'Africa, che egli riorganizzò nell'ottica di provvedere al rifornimento granario di Roma, problematica molto sentita in un periodo nel quale Sesto Pompeo creava serie difficoltà di approvvigionamento alla capitale. Dal punto di vista religioso, Lepido diede nuovo impulso all'antico culto delle due *Cereres* (Cerere e Proserpina) e costruì, contestualmente, un tempio dedicato alla dea ctonia *Tellus*, una divinità che i Romani associavano così strettamente a Cerere che i primi addetti al culto vennero chiamati

---

<sup>829</sup> Hinard, C. *Sosius* cit., pp. 70-71. Cfr. A. Allély, *La basilica Aemilia aux II et I siècles avant Jésus-Christ*, in AA.VV., *Rome Antique. Pouvoir des images, images du pouvoir*, Caen 2000, p. 145.

<sup>830</sup> Secondo Plutarco (*Num.* 9, 1) il re rivestì anche la carica di *pontifex maximus*, mentre per Livio egli era *flamen dialis*. Su questo argomento vedi, in particolare, Storchi Marino, C. *Marcio* cit., pp. 111-117. Non si dimentichi, inoltre, che a Numa si attribuiva l'istituzione e l'organizzazione del collegio stesso delle vestali: *Plut. Num.* 9, 10 e *Dionys.* 2, 67, 1. Cfr. *Liv.* 1, 20, 3.

<sup>831</sup> Crawford, *Roman* cit., 1, p. 443, nr. 419/2. Vedi *infra*, n. 857.

<sup>832</sup> A. Allély, *Les Aemilii Lepidi et l'approvisionnement en blé de Rome*, in «*REA*» 102, 2000, 1-2, pp. 27-52.

*sacerdotes Cereris*<sup>833</sup>. Se simili iniziative culturali per la dea delle messi non possono certo sorprendere, pensando al ruolo dell’Africa come produttrice di grano, in questo contesto è opportuno segnalare che, secondo le testuali parole di Ovidio, “*Tellus* e *Vesta* sono lo stesso nume”<sup>834</sup>. D’altronde, *Vesta* era a sua volta protettrice dei fornai poiché, presiedendo al focolare domestico, la sua tutela comprendeva le attività ad esso collegate, come la produzione del pane<sup>835</sup>: questo genere di affinità tra *Vesta* e *Cerere*, che si sarebbe esplicitato soprattutto nell’ambito del culto privato, ha indotto alcuni ad ipotizzare che lo scettro costituito da fasci di spighe, attribuito in genere connesso alla dea del grano, potesse essere riferito anche a *Vesta*<sup>836</sup>. Non si può dunque escludere che nella politica religiosa perseguita da Lepido in Africa si intrecciassero istanze simboliche diverse, tese comunque a porre in risalto l’attività del triumviro in relazione alla cura annonaria che, a sua volta, si inseriva all’interno di un orientamento già esistente nell’illustre storia della sua famiglia.

L’ombra di *Vesta* si può forse intravedere in rapporto ad un ulteriore elemento che appare degno di nota: il rinvenimento di alcuni gruppi statuari di soggetto omerico nella residenza di Tiberio a Sperlonga, i quali sono stati variamente interpretati dagli studiosi che se ne sono occupati. In uno degli ultimi studi riguardanti tale argomento, è stato sostenuto che le sculture fossero state ordinate dai protagonisti delle guerre civili tra la morte di Cesare e l’instaurazione del principato (alcuni degli artisti rodî autori delle statue in questione operarono presumibilmente nella seconda metà del I secolo a.C., prima in Grecia e poi a Roma) e in seguito trasportate da Tiberio a Sperlonga dopo la morte del *princeps*<sup>837</sup>. In particolare, si è congetturato che il gruppo inerente al ratto del Palladio da parte di Diomede e di Odisseo fosse stato commissionato da Lepido e posto nella sua villa al Circeo, ove egli venne relegato a vita da Ottaviano

---

<sup>833</sup> Sulla sovrapposizione delle figure divine di *Tellus* e *Cerere* si rimanda a T. Gesztelyi, *The Cult of Tellus - Terra mater in North Africa*, in «ACD» 8, 1972, pp. 75-84. Cfr. *Ov. fast.* 1, 671-674. Per il culto delle *Cereres* vedi D. Fishwick - D. B. Shaw, *The Era of the Cereres*, in «Historia» 27, 1978, pp. 343-354.

<sup>834</sup> *Ov. fast.* 6, 460: *est Tellus Vestaque numen idem*. L’affermazione ovidiana si iscrive in un contesto teso a spiegare la ragione per la quale le vestali impure venivano sotterrate vive: le colpevoli sono seppellite “in colei che hanno offeso” (*quam violavit, in illam conditur*: vv. 459-460).

<sup>835</sup> *Ov. fast.* 6, 317-318: *inde focum observat pistor dominamque focorum, / et quae pumiceas versat asella molas*. “Perciò il fornai e l’asino che gira la mola di pomice venerano il fuoco la signora del fuoco”.

<sup>836</sup> F. Caprioli, *Vesta aeterna*, Roma 2007, p. 125. Parla di stretti contatti tra le figure di *Cerere* e di *Vesta* anche M. Guarducci, *Enea e Vesta*, in «MDAI(R)» 78, 1971, p. 105.

<sup>837</sup> G. Sauron, *Un conflit qui s’éternise: la «guerre de Sperlonga»*, in «RA» 1997, 2, pp. 261-296.

dopo la sconfitta di Sesto Pompeo<sup>838</sup>. A prescindere dal fatto che la presenza di Odisseo nel promontorio che prendeva il nome dalla maga Circe sarebbe appropriata e che Svetonio ci narra di un soggiorno di Tiberio a Circei (forse un'occasione per traslare il gruppo statuario?)<sup>839</sup>, un soggetto mitologico che, nella dimora del pontefice massimo, coinvolgesse il simbolo del Palladio, *pignus imperii* custodito nel più recondito recesso del tempio di Vesta, sarebbe indubbiamente un elemento meritevole di riflessione. Il Palladio recato da Diomede potrebbe infatti alludere metaforicamente alla dignità pontificale di Lepido, mentre Odisseo, il quale secondo una tradizione del mito aveva intenzione di uccidere Diomede colpendolo alla schiena per impadronirsi della statuetta sacra, si configurerebbe come un monito per Ottaviano e per le sue velleità di conseguire il potere supremo anche in campo religioso<sup>840</sup>. Effettivamente, per quanto il giovane Cesare avesse asserito a più riprese di non voler destituire Lepido<sup>841</sup>, posizione del tutto comprensibile dato che il gesto sarebbe apparso agli occhi dell'opinione pubblica una grave violazione del *mos maiorum*, nonché una palese esibizione dell'esercizio di un potere autocratico che mal si sarebbe conciliato con la tanto pubblicizzata *restitutio rei publicae*, ciò tuttavia non significava certo che Ottaviano non aspirasse a rivestire la più prestigiosa carica religiosa dello Stato. Del resto, egli fin dal 40 a.C. controllava sistematicamente l'elezione dei collegi pontificali proprio per isolare Lepido e neutralizzare il raggio d'azione della sua carica che, in virtù della sua importanza, poteva interferire nella vita politica<sup>842</sup>. Inoltre, bisogna ricordare come, durante e dopo le guerre civili, Ottaviano fosse intervenuto pesantemente nella sfera sacrale, ripristinando riti arcaici<sup>843</sup>, ridando vita ad antichi collegi dalle prerogative religiose<sup>844</sup>, restaurando oltre ottanta templi<sup>845</sup>, come se - in pratica - il sommo potere religioso spettasse a lui, benché formalmente il *pontifex maximus* fosse Lepido. Questa sostanziale ambiguità di ruoli e di funzioni, sempre potenzialmente rischiosa dal punto di vista politico, potrebbe quindi giustificare un eventuale ammonimento di Lepido nell'ottica di palesare la sua consapevolezza

---

<sup>838</sup> Svet. *Aug.* 16, 4 e *App. bell. civ.* 5, 126, 523-524. Cfr. Dio 49, 12, 3-4 e Liv. *perioch.* 129.

<sup>839</sup> Svet. *Tib.* 72, 2. Sauron, *Un conflit* cit., p. 279.

<sup>840</sup> Sauron, *Un conflit* cit., p. 278.

<sup>841</sup> *R. Gest. div. Aug.* 10, 2; Svet. *Aug.* 31, 1; *App. bell. civ.* 5, 131, 543 e Dio 49, 15, 3.

<sup>842</sup> J. Scheid, *Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, New York 2005, pp. 180 e 188.

<sup>843</sup> Si pensi al rito feziale, scelto per dichiarare guerra a Cleopatra: Dio 50, 4, 5.

<sup>844</sup> Ad esempio i *Caeninenses*, i *fratres Arvales* e i *sodales Titii*, sui quali vedi Scheid, *Augustus* cit., pp. 180-182.

<sup>845</sup> *R. Gest. div. Aug.* 20, 4.

dell'orientamento delle azioni e delle ambizioni del giovane Cesare. Inoltre, l'ipotizzata sovrapposizione delle figure di Diomede e di Lepido nel gruppo statuario in esame troverebbe altresì un senso nella già analizzata antitesi tra Diomede ed Enea in relazione alle vicende del salvataggio del Palladio, circostanza che potrebbe magari simbolicamente dimostrare, da parte di Lepido, la volontà di non allinearsi con la propaganda eneadica di Ottaviano.

Ritornando al significato del risalto conferito da Lepido alla storia di famiglia, appare opportuno notare come questo aspetto si intrecciasse forse anche con la volontà di dichiarare una stretta adesione al programma cesariano più autentico, quello iniziato dal dittatore e non portato a compimento a causa del suo assassinio, nonché alla memoria dello stesso Cesare. Da un lato, infatti, la riforma dell'annona della quale Lepido si occupò sul suolo africano si collocherebbe nel solco non solo della tradizione familiare della sua *gens*, ma di un progetto già cesariano<sup>846</sup>, dall'altro è stato ipotizzato che ad *Alba Fucens* il *Caesareum* cittadino - il monumento dedicato al culto del dittatore - venisse a coincidere con l'*heroon* eretto nel 47-46 a.C. da Lepido in onore del fratello L. Cornelio Scipione Emiliano, ivi ucciso dai pompeiani nel 78 a.C.<sup>847</sup>. Se tale associazione fosse corretta, verrebbe testimoniata la profondità del legame tra Cesare e Lepido, il quale provvide altresì, a partire dal 43 a.C., alla costruzione dei *Saepta Iulia*, incarico che nel 54 a.C. gli era stato affidato dal dittatore<sup>848</sup>. Questa precisazione sembra rilevante perché proverebbe che la volontà di Lepido di richiamarsi politicamente a Cesare e alla sua eredità non passò solamente attraverso il filtro dell'appartenenza alla *factio* cesariana che i triumviri avevano coagulato intorno a loro, ma sarebbe scaturita da un rapporto più personale e privilegiato che era esistito tra il dittatore e il suo *magister equitum*<sup>849</sup>. Comprensibilmente, una situazione del genere non doveva risultare gradita ad Ottaviano, il quale aspirava ad un ruolo politico preminente proprio in virtù di un rapporto di stretta vicinanza (nel suo caso parentale) con Cesare. Se poi si considera,

---

<sup>846</sup> Allély, *Les Aemilii* cit., pp. 49-50.

<sup>847</sup> Sull'argomento vedi F. Coarelli, *Lépide et Alba Fucens*, in «REA» 100, 1998, 3-4, pp. 460-475 e Allély, *Lépide* cit., pp. 65-68.

<sup>848</sup> Allély, *Lépide* cit., pp. 62-63 e 136-138.

<sup>849</sup> Peraltro, la famiglia di Lepido si trovò simbolicamente coinvolta nel programma urbanistico cesariano perché la *Curia Iulia* venne eretta tra la basilica Emilia e il tempio di *Felicitas*, la cui edificazione fu voluta da Cesare quando Lepido era *magister equitum*. E' stato anche notato (Allély, *Lépide* cit., pp. 64-65) che *Felicitas* non era estranea alla *gens Aemilia*, poiché nel tempio dei Lari Permarini, consacrato dal bisnonno omonimo di Lepido nel 179 a.C. in onore di L. Emilio Regillo, era stata posta una targa che celebrava l'*auspicio, imperio, felicitate ductuque eius*: Liv. 40, 52, 4-7.

parallelamente, la grande notorietà pubblica del prestigio familiare di Lepido, che dal punto di vista mitologico era ancorata saldamente alle origini di Roma e a quella saga troiana nella quale i Giulii pretendevano di rivestire un ruolo di spicco, è chiaro come una tale contingenza apparisse ancora più spiacevole ad Ottaviano, a fronte delle sue velleità gentilizie acquisite soltanto per adozione ma a lui assolutamente necessarie per tentare la scalata al potere<sup>850</sup>.

D'altra parte, la storia mitologica della *gens Aemilia* poteva forse rivelarsi molesta per il giovane Cesare non soltanto per ragioni concernenti la saga eneadica, ma anche relativamente alla leggenda che collegava gli Emilii a Numa Pompilio. Bisogna ricordare, infatti, che il secondo re di Roma era, secondo un'antica tradizione che affondava le sue radici nel IV secolo a.C., un personaggio coinvolto con gli ambienti del pitagorismo, *milieu* al quale gli studiosi fanno risalire l'origine stessa del mito familiare di Numa capostipite degli *Aemilii* (a quel tempo *Mamerci/Mamercini*)<sup>851</sup>: il vincolo tra Numa, Pitagora e Mamercio ci è del resto testimoniato da Plutarco, secondo il quale il re sabino aveva chiamato Mamercio suo figlio in ricordo del figlio di Pitagora<sup>852</sup>. Ora, sembra interessante osservare come il dio di riferimento dei pitagorici fosse Apollo<sup>853</sup>, l'immagine del quale venne utilizzata - sia dal punto di vista numismatico, sia in attinenza ai *ludi Apollinaris* - da diverse famiglie che rivendicavano un'origine numaica<sup>854</sup>. Si può quindi presumere che una connessione tra il regio antenato degli Emilii ed Apollo nel segno del pitagorismo - filosofia della quale erano probabilmente imbevuti i cosiddetti libri religiosi di Numa (una sorta di *pendant* ai libri sibillini?)<sup>855</sup> - non risultasse ben accetta ad Ottaviano e ai suoi progetti di appropriazione simbolica della figura del dio per eleggerlo a suo personale protettore.

---

<sup>850</sup> H. I. Flower, *Were Women ever "Ancestors" in Republican Rome?*, in AA.VV., *Images of Ancestors*, Aarhus 2002, p. 169, vede già nell'emissione aurea del 42 a.C. l'intenzione da parte di Lepido di competere con le pretese genealogiche troiane di Ottaviano.

<sup>851</sup> Analizza approfonditamente la questione, da ultimo, F. Russo, *Genealogie numaiche e tradizioni pitagoriche*, in «RCCM» 2005, 2, pp. 265-290. Gaggiotti, *Atrium cit.*, p. 65, sottolinea anche i rapporti degli *Aemilii Mamerci/Mamercini* con zone fortemente ellenizzate e permeate di pitagorismo come la Campania. Cfr. Storchi Marino, *C. Marcio cit.*, p. 138.

<sup>852</sup> Plut. *Num.* 8, 18.

<sup>853</sup> Secondo alcune fonti, Pitagora sarebbe stato addirittura figlio del dio: Porph. *vita Pyt.* 2 e Iamb. *de vita Pyt.* 2, 5 (cfr. 5, 25). Per le connessioni tra i pitagorici e il dio di Delfi vedi, nello specifico, M. Giangiulio, *Sapienza pitagorica e religiosità apollinea*, in «AION(filol)» 16, 1994, pp. 9-27.

<sup>854</sup> J.-P. Morel, *Thèmes sabins et thèmes numaiques dans le monnayage de la République romaine*, in «MEFRA» 74, 1962, pp. 20-25 e 48-51; Storchi Marino, *C. Marcio cit.*, pp. 133-134; Russo, *Genealogie cit.*, pp. 282-283 e Fontana, *Hercules cit.*, pp. 236-237.

<sup>855</sup> E' stato ipotizzato che i libri di Numa, ritrovati nel 181 a.C. e successivamente dati alle fiamme perché si ritenne contenessero "molte cose atte a sovvertire il culto" (Liv. 40, 29, 3-14), fossero - come i

A queste valutazioni sulle frizioni ideologiche che potevano contrapporre Ottaviano alla tradizione familiare di Lepido, si aggiunga che il Senato di Roma, nel 201 a.C., aveva inviato in Egitto un'ambasceria alla quale prese parte il bisnonno di Lepido in qualità di tutore del giovane Tolomeo V Epifane<sup>856</sup>. Questo ruolo, molto prestigioso e politicamente rilevante, non venne dimenticato dalle generazioni successive, perché proprio il futuro triumviro lo celebrò pubblicamente nel 61 a.C. con un'emissione monetale oltremodo esplicita<sup>857</sup>. A fronte dei racconti sostanzialmente concordi e particolareggiati delle fonti sull'episodio dell'ambasceria, appare degna di nota la reticenza di Livio riguardo alla tutela di Lepido nei confronti del piccolo sovrano egizio, sulla quale lo storico latino preferisce sorvolare. Del tutto condivisibile, a questo proposito, sembra la posizione di chi ritiene che sarebbe stato sconveniente, da parte di Livio, ricordare antiche relazioni di tipo tutelare degli Emilî con l'Egitto in un periodo nel quale Augusto "aveva proceduto alla «privatizzazione» dell'antico regno tolemaico"<sup>858</sup>. Dopotutto, quando lo storico di corte scrisse il suo trentunesimo libro, un diretto discendente di quel M. Emilio Lepido *tutor regis* era ancora vivo, benché relegato al Circeo, e i rapporti tra i due ex-triumviri non erano affatto cordiali, considerando che, dopo la vittoria di Azio, Ottaviano aveva condannato a morte il figlio di Lepido per cospirazione<sup>859</sup>. Infatti Cassio Dione afferma apertamente che Augusto, non ultimo per questo motivo, detestava l'antico collega e aveva escogitato vari modi per screditarlo ed umiliarlo pubblicamente, volendo dimostrarne la mancanza di autorità e di potere politico<sup>860</sup>. In questo atteggiamento da parte del *princeps*, peraltro, è stata riscontrata altresì l'intenzione di diminuire il prestigio non solo di Lepido ma anche, parallelamente, della stessa carica

---

libri sibillini - una raccolta di composizioni oracolari, probabilmente di ispirazione pitagorica e forse diffuse in ambiente gentilizio: Gallini, *Protesta* cit., p. 72. Fonti antiche, oltre a Livio, sono Plut. *Num.* 22, 2-8 e Val. Max. 1, 1, 12. Per informazioni preliminari su questo episodio, molto complesso da comprendere nelle sue sfaccettature politiche che sembrano aver riguardato soprattutto i gruppi di Scipione l'Africano e di Catone il Censore, vedi Storchi Marino, *C. Marcio* cit., pp. 138-142, con bibliografia precedente.

<sup>856</sup> Val. Max. 6, 6, 1; Tac. *ann.* 2, 67; Iustin. 30, 3, 1-5.

<sup>857</sup> Crawford, *Roman* cit., p. 443, nr. 419/2. Al dritto è rappresentata una testa femminile con corona turrita e la legenda *ALEXANDREA*, al rovescio si riconosce l'antenato di Lepido, togato, che posa un diadema sulla testa di un fanciullo vestito alla greca e con lo scettro in pugno: la legenda riporta *M. LEPIDUS TUTOR REG(is) S(enatus) C(onsulto) PONTIF(ex) MAX(imus)*.

<sup>858</sup> Gaggiotti, *Atrium* cit., p. 70.

<sup>859</sup> Sull'episodio vedi Rohr Vio, *Le voci* cit., pp. 296-300 e 356-357. Fonti antiche sono Vell. 2, 88; Liv. *perioch.* 133; Svet. *Aug.* 19, 1 e App. *bell. civ.* 4, 50, 216.

<sup>860</sup> Dio 54, 15, 4-6.

di pontefice massimo, proprio per valorizzare maggiormente il ruolo che Augusto ricopriva - senza averne legittimo titolo - nella vita religiosa romana<sup>861</sup>.

Si può dunque ritenere che, quando Lepido morì nel 12 a.C., la sua dipartita non fosse per nulla sgradita al *princeps*, il quale da un lato si liberò dalla presenza forse ancora ingombrante dell'ex-collega triumviro con le sue illustri tradizioni familiari e, dall'altro, poté finalmente assumere la carica di *pontifex maximus*, alla quale era ormai opportuno conferire un nuovo significato. Appare così assolutamente indicativo che, all'indomani della scomparsa di Lepido e del pontificato appena conseguito, Augusto mise in atto un'operazione propagandistica di enorme impatto pubblico per legare la sua persona con la dea Vesta. I Fasti Prenestini, infatti, in data 28 aprile riportano:

*Feriae ex s(enatus) c(onsulto), quod eo di[e signu]m et [ara]  
Vestae in domu Imp(eratoris) Caesaris Augu[sti, po]ntif(icis) max(im)i,  
dedicatas Quirinio et Valgio co(n)s(ulibus)*<sup>862</sup>.

Gli studiosi in passato hanno espresso opinioni contrastanti sull'esatto valore da attribuire a questa notizia e il problema è ben lungi dal rivestire un carattere di tipo soltanto epigrafico. Il fulcro della questione risiede nella non chiara comprensione di quali elementi il *princeps* effettivamente consacrò a Vesta nella sua residenza palatina, dopo aver donato la *domus publica*, tradizionale residenza del pontefice massimo, alle Vestali. Se il riferimento alla casa di Augusto riguarda inequivocabilmente la villa sul Palatino, come dimostra il confronto con la registrazione dei Fasti Ceretani<sup>863</sup>, la lacuna che segue la menzione del *signum* - e che Degrassi integrò con *ara* - ha prodotto varie ipotesi alternative, che vanno dalla dedica alla dea di un vero e proprio tempio sul Palatino<sup>864</sup>, alla costruzione di una sorta di *sacrarium*<sup>865</sup>, a quella di un piccolo sacello<sup>866</sup>. Le osservazioni che si possono avanzare dal punto di vista storico, tuttavia,

---

<sup>861</sup> J. Bayet, *Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale*, in AA.VV., *La regalità sacra*, Roma 1955, pp. 429-430.

<sup>862</sup> Degrassi, *Inscriptiones Italiae: Fasti cit.*, p. 133.

<sup>863</sup> I Fasti Ceretani in data 28 aprile commemorano: *Fer(iae), q(uod) e(o) d(ie) sig(num) Vest(ae) in domo P(alatina) dedic(atum)* (Degrassi, *Inscriptiones Italiae: Fasti cit.*, p. 66).

<sup>864</sup> In questo caso l'integrazione proposta è [*signu]m et [aedis]*: riassume i termini della questione A. Frascchetti, *Augusto e Vesta sul Palatino*, in «ARG», 1 (2), 1999, pp. 174-175 e n. 4. I sostenitori di tale ipotesi si basano soprattutto su una raffigurazione presente sulla Base di Sorrento, nella quale compaiono Vesta, le sue sacerdotesse e probabilmente Augusto, in qualità di *pontifex maximus*, accanto ad un tempio rotondo contenente il Palladio e in un contesto topografico identificato con il Palatino: Guarducci, *Enea cit.*, p. 98 e S. Tortorella, *Le lastre Campana. Problemi di produzione e di iconografia*, in AA.VV., *L'art décoratif à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Roma 1981, p. 71 e n. 61, con bibliografia precedente.

<sup>865</sup> C. Cecamore, *Le figure e lo spazio sulla base di Sorrento*, in «MDAI(R)», 111, 2004, p. 117.

<sup>866</sup> Frascchetti, *Augusto cit.*, p. 182.

sembrano rendere poco probabile la costruzione di un tempio di Vesta nel contesto della dimora del *princeps*. Va notato, *in primis*, che Augusto attuò nei confronti della dea la stessa strategia utilizzata nel 36 a.C. per Apollo: il giovane Cesare scelse infatti di ospitare - per così dire - le due divinità nella *domus* palatina, destinando al loro culto e rendendo pubblica parte della sua residenza<sup>867</sup>. Il risultato di questa azione era innanzitutto quello di creare intorno all'abitazione di Augusto e, per estensione, al suo proprietario, un'aura fortemente sacrale: non a caso Ovidio afferma che, dal 28 aprile del 12 a.C., la casa del *princeps* "da sola ospitò tre divinità eterne"<sup>868</sup>. Tale operazione, però, non era un'iniziativa che si risolveva esclusivamente nell'ambito religioso: se Apollo era ormai considerato il dio "personale" del primo dei cittadini, Vesta era una figura fortemente significativa dal punto di vista politico, poiché rappresentava l'aggregazione della comunità civica, oltre al fatto che il Palladio, custodito nel tempio della dea nel Foro e del quale si è già discusso, era il *pignus imperii* che garantiva invincibilità alla città che lo possedeva. Se questa era la forte suggestione simbolica che Augusto intendeva comunicare alla popolazione, è pur vero però che con tale messaggio, viste le implicazioni che recava con sé, egli doveva prestare molta attenzione a non entrare in collisione con il senso religioso comune fondato sulla tradizione e sul rispetto del *mos maiorum*, del quale si era sempre proclamato difensore. Proprio per questo, appare allora estremamente improbabile che i Fasti Prenestini attestino la costruzione di un secondo tempio di Vesta sul Palatino, contenente magari una copia del Palladio<sup>869</sup>, perché così si sarebbe empicamente sdoppiato il focolare comune della città, uno dei più antichi garanti dell'unità del corpo civico. Pertanto risulta più ragionevole l'ipotesi dell'innalzamento di un altare e di una statua della dea in una parte della villa di Augusto consacrata a tale scopo<sup>870</sup>. Parimenti, il fatto che nei Fasti Prenestini si specifichi che questo avvenimento si realizzasse quando Augusto era pontefice massimo ribadirebbe la legittimità dell'operazione, visti i tradizionali vincoli sacrali che intercorrevano tra la somma carica religiosa dello Stato (ormai talmente connessa all'autorità del *princeps* da diventarne quasi un attributo)<sup>871</sup> e il culto di Vesta. Una simile operazione politico-

---

<sup>867</sup> Vell. 2, 81, 3; Dio 49, 15, 5 e 54, 27, 3. A. Fraschetti, *Roma e il principe*, Bari 1990, p. 338 sgg.

<sup>868</sup> Ov. *fast.* 4, 953-954: *State Palatinae laurus, praetextaque quercu / stet domus: aeternos tres habet una deos*. "Dura a lungo alloro del Palatino e casa adorna di una quercia: da sola ospita tre divinità eterne".

<sup>869</sup> Questa l'opinione di Tortorella, *Le lastre* cit., p. 72.

<sup>870</sup> Fraschetti, *Augusto* cit., p. 175.

<sup>871</sup> Bayet, *Prodromes* cit., p. 432.



religiosa, inoltre, non dovette essere disgiunta dalla pubblica affermazione di una personale parentela di Augusto con la dea, la quale, essendo sorella di Giove, padre di Venere, era altresì consanguinea di Enea. Un passo dei *Fasti* di Ovidio è, in questo senso, particolarmente significativo e offre molteplici livelli di lettura<sup>872</sup>: nel contempo, infatti, viene sottolineata la parentela di Augusto con Vesta (che carica di riflessi simbolici anche il ruolo di pontefice massimo), il legame del *princeps* con la saga troiana (che giustifica la consanguineità con la dea), il rapporto filiale con Cesare (il *princeps* è parente di Vesta in seguito all'adozione nella *gens Iulia*) e l'aura divina di cui Augusto viene ammantato in relazione sia con il *divus Iulius*, sia con la dea sua congiunta<sup>873</sup>. In questo processo, Vesta iniziò ad essere percepita tra i Penati della casa di Augusto, divenendo anch'essa *caesarea*<sup>874</sup>, mentre i Penati della famiglia del *princeps* cominciarono a porsi in un rapporto di omologia con quelli pubblici i quali, condotti in Italia dallo stesso avo dei Giulii, Enea, erano perciò rappresentati insieme a Vesta come *cognata numina* del nuovo signore di Roma<sup>875</sup>.

Si può quindi affermare che, nel momento in cui il pontificato massimo diventò, in buona sostanza, sacerdozio di Vesta<sup>876</sup> e quest'ultima venne associata così strettamente alla persona del *princeps* da dividerne l'abitazione, Augusto riuscì finalmente ad appropriarsi della figura di una divinità estremamente importante dal punto di vista civico la quale, fino a quel momento, rientrava in un simbolismo religioso riconducibile ad un contesto mitologico nel quale la *gens Aemilia*, nella persona di Lepido, rivestiva un ruolo di primo piano. In questo senso, la logica seguita sarebbe in sostanza la medesima, *mutatis mutandis*, di quella che sovrintendette all'azione di Ottaviano in merito alla gestione del personaggio di Nettuno dopo la sconfitta di Sesto Pompeo<sup>877</sup>, ossia introducendo la divinità dell'avversario - se

---

<sup>872</sup> Ov. *fast.* 3, 421-426: *Ignibus aeternis aeterni numina praesunt / Caesaris: imperii pignora iuncta vides. / Di veteris Troiae, dignissima praeda ferenti, qua gravis Aeneas tutus ab hoste fuit, / ortus ab Aenea tangit cognata sacerdos / numina: cognatum, Vesta, tuere caput!* “L’eterna divinità di Cesare presiede agli eterni fuochi: vedi così unite le due garanzie dell’impero. Dèi dell’antica Troia, bottino ben degno del suo portatore, Enea, che carico di esso poté salvarsi dai nemici, v’è un sacerdote della sua stirpe che si cura di un nume parente: o Vesta, proteggi il capo del tuo congiunto”.

<sup>873</sup> Approfondisce questi versi ovidiani H. Wagenvoort, *Auguste et Vesta*, in AA.VV., *Mélanges d’archéologie, d’épigraphie et d’histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris 1966, p. 971.

<sup>874</sup> Ov. *met.* 15, 864-865: *Vestaque Caesareos inter sacrata penates / et cum Caesarea (...) Vesta.*

<sup>875</sup> Su questo argomento vedi, nello specifico, Fraschetti, *Roma* cit., pp. 357-359. Secondo Zanker, *Augusto* cit., p. 221, data questa situazione simbolica pregnante che coinvolgeva le figure di Enea, di Ottaviano suo discendente e *pontifex maximus*, dei Penati e del Palladio di Troia, “non c’è da stupirsi se in certe raffigurazioni le vergini vestali sembrano venerare più lui (Augusto) della stessa dea”.

<sup>876</sup> Così Fraschetti, *Roma* cit., pp. 348-351.

<sup>877</sup> Vedi *infra*, il capitolo dedicato a Sesto Pompeo.

sufficientemente attraente dal punto di vista della comunicazione politica - nel *pantheon* personale del nuovo signore di Roma.

In conclusione, tutte le osservazioni proposte sulle imprese degli Emilî, sulle loro tradizioni mitologiche, sul vettore di comunicazione di enorme impatto pubblico costituito dalla basilica di famiglia, sulla carica pontificale e su Vesta, sul rapporto di Lepido con le memorie cesariane, sembrano intrecciare questi elementi, spesso polifunzionali, in un sistema omogeneo nel quale confluivano passato mitico, storia evenemenziale, religione e politica, non sempre agevolmente diversificabili tra loro. Nella sua comunicazione simbolico-politica, Lepido attingeva alle glorie di una delle famiglie più illustri dell'Urbe già nel II secolo a.C., quando la *gens Aemilia* si era distinta come protagonista tanto nelle guerre contro l'Oriente quanto nel campo dell'edilizia cittadina e la cui gloria era legata in modo inestricabile - in virtù di un'alleanza politica e familiare insieme - a quella degli altrettanto celebri Scipioni<sup>878</sup>, e in questa sua azione era pienamente legittimato dal diritto che gli derivava dalla sua nascita. Tale chiara fama, rievocata a più livelli dal triumviro, non poteva che venire infine a collidere con le ambizioni di un giovane ma risoluto *parvenu* di Velletri che, entrato per via testamentaria nella *gens Iulia*, si stava servendo del bagaglio mitologico della famiglia d'adozione per sostenere simbolicamente, con ferrea determinazione ed acume politico, la sua scalata al potere. Nel corso di pochi decenni, l'astro nascente del giovane Cesare riuscì così a porre nell'ombra anche quelli che Ronald Syme definì "the resplendent *Aemili*"<sup>879</sup>.

---

<sup>878</sup> Su questo argomento vedi Zevi, *Il tempio* cit., pp. 107-111.

<sup>879</sup> R. Syme, *The Year 33 in Tacitus and Dio*, in «Athenaeum» 61, 1983, p. 12, definizione poi ripresa in *Id.*, *The Augustan Aristocracy*, Oxford 1986, p. 104 sgg. Cfr. Wiseman, *Rome* cit., p. 114.



## 8. Sesto Pompeo, Nettuno e l'eredità paterna

Analizzare la strategia propagandistica di matrice religiosa che Sesto Pompeo adottò negli anni dal 44 al 36 a.C. non si rivela compito agevole poiché, delle vicende politiche e belliche succedutesi in quel periodo, ci è giunta per la maggior parte solamente la testimonianza del vincitore, Ottaviano, che oltretutto, all'indomani della battaglia di Nauloco, si preoccupò di ordinare la distruzione dei resoconti della guerra civile<sup>880</sup>. Tuttavia, grazie ad alcuni accenni presenti soprattutto nelle opere di autori greci e al rinvenimento di significative emissioni monetali pompeiane di quegli anni, è possibile ricostruire con un discreto margine di verosimiglianza alcuni aspetti della propaganda politico-religiosa messa in atto da Sesto Pompeo e che si sviluppò intorno alla figura del dio Nettuno.

Secondo Cassio Dione, dopo che Sesto nel 42 a.C. sconfisse la flotta di Ottaviano comandata da Salvidieno Rufo nelle acque dello stretto di Messina e rinforzò il suo contingente bellico con la costruzione di molte altre navi, egli “solcò da padrone il mare tutt'intorno, come fosse figlio di Nettuno poiché un tempo suo padre aveva dominato tutto il mare”<sup>881</sup>. Questa fonte permette già di muovere due osservazioni preliminari. Da un lato, si constata la connessione tra il dio del mare e Pompeo Magno in ragione della talassocrazia esercitata da quest'ultimo; dall'altro, si tratta della prima attestazione letteraria che collega Sesto Pompeo ad una discendenza nettunia a questa altezza cronologica. Ora, per valutare la reale portata di tale testimonianza, che potrebbe anche essere ritenuta una semplice analogia creata dallo storico greco per esprimere una sua personale considerazione, si dimostra utile proporre una serie di riflessioni che denoterebbero invece l'esistenza di un contesto decisamente più complesso.

Innanzitutto, il legame tra Pompeo Magno e Nettuno sembra nascere proprio nell'ultimo scorcio degli anni Quaranta del I secolo a.C. per iniziativa di Sesto: prima dell'affermazione sulla scena politica di quest'ultimo, infatti, non disponiamo di evidenze di alcun genere su un'identificazione nettunia di Pompeo Magno, al quale è attribuito dalle fonti, al massimo, uno *status* eroico paragonabile a quello di Alessandro il Macedone (che poi - ma solo nelle province - poteva essere

---

<sup>880</sup> App. bell. civ. 5, 132, 548.

<sup>881</sup> Dio 48, 19, 2: (...) *th' perix galaash- ekrathse, (...) w' kai; tou' Poseidwio~ pai' w' ofi pash- pote; a'pathr autou' th' galaash- hrxe.*

accompagnato da onori particolari)<sup>882</sup>. Purtroppo, definire con esattezza quali atti vennero concretamente compiuti da Sesto per sostenere l'assimilazione del padre con il dio del mare è un compito improbo, soprattutto a causa della perdita delle testimonianze scritte prodotte dalle correnti politiche d'opposizione ai triumviri, tuttavia si può cercare di ricostruirne, almeno in linea generale, il significato e le motivazioni. Un'operazione propagandistica che prevedesse, da parte di Sesto, l'identificazione della figura paterna con una divinità, apparirebbe perfettamente comprensibile sulla base delle identiche e contemporanee velleità di Ottaviano di propugnare la divinizzazione di Cesare. Non si può difatti dimenticare che la comparsa di una cometa nel cielo di Roma durante i *Ludi Victoriae Caesaris*<sup>883</sup>, nel luglio del 44 a.C., era stata strumentalizzata da parte della pubblicistica ottaviana per preparare l'ambito simbolico necessario ad accreditare l'ascensione all'Olimpo del dittatore<sup>884</sup>. E se, dopo la proclamazione del padre adottivo a dio, il giovane Cesare poté fregiarsi dell'appellativo di *divi filius*<sup>885</sup>, non sorprenderebbe che Sesto intendesse porsi parallelamente su un piano analogo, promuovendo il riferimento alla divinità del proprio genitore. Chiaramente, allora, la scelta di Nettuno si sarebbe presentata come l'opzione più logica e naturale, visti i celeberrimi successi sul mare di Pompeo Magno, che gli erano valsi anche uno splendido trionfo<sup>886</sup>.

Alla luce di tale contrapposizione tra Sesto e Ottaviano in tema di glorificazione paterna, è interessante focalizzare l'attenzione su un elemento piuttosto indicativo. Si esaminino due monete datate tra il 44 e il 43 a.C. e coniate da Quinto Nasidio, legato di Sesto<sup>887</sup>. In entrambe, sul dritto, l'effigie di Pompeo Magno è associata ai tipici attributi nettunî del tridente e del delfino, mentre la legenda è altrettanto esplicita: "Neptuni". Se si accogliesse la proposta di scioglimento del genitivo in "Neptuni

---

<sup>882</sup> Cerfaux-Tondriau, *Le culte* cit., pp. 284-285.

<sup>883</sup> Alla cometa dedica un intero paragrafo, presentando e discutendo le testimonianze antiche, Weinstock, *Divus* cit., pp. 370-384.

<sup>884</sup> Sulla divinizzazione di Cesare vedi *supra*, n. 105.

<sup>885</sup> Sicuramente da ricordare, in questo contesto, le serie monetali di Ottaviano *divi filius* che presentano una piccola stella accanto all'effigie di Cesare o dello stesso Ottaviano: Crawford, *Roman* cit., 1, p. 535, nr. 534.

<sup>886</sup> Il terzo trionfo di Pompeo, ottenuto per aver liberato il mare dai pirati e per le sue imprese in Oriente, è ben descritto da Plut. *Pomp.* 45.

<sup>887</sup> Crawford, *Roman* cit., 1, p. 495, nr. 483/1 e p. 496, nr. 483/2. Cfr. L. Amela Valverde, *De nuevo sobre la serie de Q. Nasidius*, in «RN» 161, 2005, pp. 79-92. Quinto Nasidio, dopo aver combattuto per Sesto Pompeo, alla morte di quest'ultimo si alleò con Antonio, al fianco del quale si schierò anche nel contesto del *bellum Actiacum* comandando uno dei contingenti della sua flotta (Vell. 2, 84, 2). Per ulteriori informazioni su Q. Nasidio e sul padre Lucio, che aveva militato agli ordini di Pompeo Magno contro Cesare, vedi F. Münzer, s.v. *Nasidius*, in «RE» 16, 2, Stuttgart 1965, coll. 1788-1790.

(filius)»<sup>888</sup>, ipotesi che sarebbe peraltro congruente con lo scenario finora delineato, queste emissioni comproverebbero entrambi gli aspetti messi in rilievo dalla scarsa testimonianza dionea precedentemente ricordata, ossia da un lato la scoperta identificazione simbolica tra Pompeo Magno e il dio del mare e, dall'altro, le conseguenti dichiarazioni di filiazione nettunia da parte di Sesto, fissando per loro un *terminus post quem* a partire almeno dal 43 a.C.<sup>889</sup> Risulta altresì rilevante notare come il rovescio di uno di questi denari pompeiani rechi l'immagine di una piccola stella<sup>890</sup>. Considerando l'anno del conio (44-43 a.C.) e il grande clamore propagandistico che la *factio* di Ottaviano stava sollevando intorno all'apparizione della cometa, sembra ragionevole escludere che il simbolo astrale su tali monete si configurasse come una semplice coincidenza, così come da respingere, per ovvie motivazioni, che illustrasse l'ascesa agli dèi dell'anima di Cesare. Esiste però un'altra alternativa. La stella, che significativamente brilla sopra una nave pompeiana, potrebbe rivelare il tentativo di Sesto di ostacolare la contemporanea propaganda di Ottaviano relativamente al *sidus Iulium*, proponendo, in opposizione alla pubblicistica cesariana, un'interpretazione del simbolismo della cometa come un segno del favore degli dèi per la propria parte politica. Con ciò quindi non si vuole affermare che il figlio di Pompeo intendesse a sua volta raffigurare l'ascesa al cielo del padre. Infatti Ottaviano, non avendo optato per l'assimilazione di Cesare ad alcun dio già noto, doveva costruire la divinità del dittatore *ex novo* e, dunque, la cometa si presentava come un primo importantissimo segnale in tal senso. Al contrario, nel momento in cui Sesto scelse di identificare il proprio padre con il dio del mare, l'aura divina di Pompeo scaturiva già automaticamente dall'assimilazione e da questa era posta in forte rilievo: perciò erano gli attributi nettunî - non una generica stella - i simboli sui quali a Sesto conveniva puntare per raggiungere efficacemente l'immaginario collettivo.

Infine, sempre riguardo alla breve testimonianza dionea, si può operare un confronto con un passo del *De viris illustribus* secondo il quale Sesto, *cum*

---

<sup>888</sup> Così Arnaldi, *Ricerche* cit., p. 30, n. 41; S. Estiot-I. Aymar, *Le trésor de Meussia (Jura): 399 monnaies d'argent d'époques républicaine et julio-claudienne*, in «TMon» 20, 2001-2002, p. 100 e Valverde, *De nuevo* cit., p. 88.

<sup>889</sup> Peraltro, fino al 43 a.C. Sesto aveva sperato di poter addivenire ad un accordo pacifico con i triumviri e solo quando seppe di essere stato inserito nelle liste di proscrizione si decise alla guerra, supportata, logicamente, dalla conseguente propaganda: Dio 48, 17, 2-3: *επει; νευτοί και; εἴ τι/λευκῶντι το; ὄνομα αὐτοῦ ἐξετεγῆ και; ἐγὼν (...)* *ἀπεγὼν τε τὴν δι αὐτοῦ καγὼν και; προ; πόλεμον ἠτοίμαζετο*. "Quando seppe che il suo nome era stato incluso nelle liste di proscrizione (...) non sperò più di tornare in patria con il suo aiuto (di Ottaviano) e si preparò alla guerra".

<sup>890</sup> Al dritto campeggia sempre il ritratto di Pompeo Magno-Nettuno con la legenda *NEPTUNI*: Crawford, *Roman* cit., 1, p. 496, nr. 483/2.

*mari feliciter uteretur, Neptuni se filium professus est eumque bobus auratis et equo placavit*<sup>891</sup>. Se si conferisse alla proposizione subordinata un valore temporale (“quando aveva successo in mare, [Sesto] si dichiarò figlio di Nettuno e lo placò con buoi dorati e un cavallo”), si potrebbe ascrivere questa notazione allo stesso ambito cronologico cui si riferisce Cassio Dione - ossia l’ultimo scorcio degli anni Quaranta - leggendovi un richiamo alla prima e famosa vittoria navale della flotta pompeiana contro Salvidieno Rufo<sup>892</sup>. Tuttavia, appare forse più opportuno post-datare tale testimonianza di qualche anno, per tre ordini di motivi. Innanzitutto, si deve valutare l’ipotesi che il passaggio citato sia invece introdotto da una proposizione causale e che Sesto, pertanto, si professi figlio di Nettuno in ragione del fatto che aveva successo in mare. In quest’ottica, si potrebbe allora riconoscere una differenza sostanziale tra le testimonianze di Cassio Dione e del *De viris illustribus*. Per lo storico greco, infatti, la pretesa di Sesto di essere figlio di Nettuno va connessa alla contingenza che Pompeo Magno aveva un tempo dominato il mare, per la fonte latina, invece, sarebbero le vittorie navali del medesimo Sesto ad offrirgli lo spunto per asserire la propria filiazione nettunia. In tal senso, si ravviserebbe uno slittamento di significato nel modo di propagandare le proprie origini divine da parte di Sesto: ad un primo momento in cui Pompeo padre e i suoi successi erano ancora un necessario *trait d’union* per la costruzione genealogica nettunia del figlio, seguirebbe una fase in cui questi, acquisita una maggiore coscienza del proprio valore, si proclamerebbe direttamente figlio del dio del mare. In secondo luogo, nel *De viris illustribus* si menzionano sacrifici animali offerti da Sesto al padre Nettuno allo scopo di placarlo. Ora, poiché quietare il dio delle acque equivarrebbe, fuor di metafora, a calmare un mare in tempesta, questa circostanza - come si vedrà - era particolarmente attuale negli anni tra il 38 e il 36 a.C., funestati da una serie di gravissime burrasche marine. Da ultimo, va riscontrato che un passo successivo di Cassio Dione, che ricorda anch’egli offerte cruenti da parte di Sesto a Nettuno<sup>893</sup>, si lega con precisione proprio al contesto cronologico della prima metà degli anni Trenta e, dunque, a questo periodo sembra meglio attribuire la testimonianza del *De viris illustribus*.

Procedendo ora nell’analisi delle vicende successive, bisogna prendere nuovamente in considerazione la narrazione dionea. Secondo lo storico greco, dopo che gli accordi di Brindisi del 40 a.C. ebbero riconciliato temporaneamente Ottaviano

---

<sup>891</sup> *Vir. ill.* 84, 2.

<sup>892</sup> Così, ad esempio, Hadas, *Sextus* cit., p. 78 e n. 90.

<sup>893</sup> Vedi *infra*, n. 918.

e Antonio, il popolo desiderava che i triumviri stipulassero la pace anche con Sesto Pompeo il quale, escluso dai patti, era ricorso al blocco navale delle importazioni cerealicole per creare gravi difficoltà di approvvigionamento all'Italia. Ebbene, la pressione popolare divenne così forte che, poiché i triumviri non cedevano alla richiesta della gente di riappacificarsi con Sesto, i cittadini finirono per irritarsi con Ottaviano e Antonio e accolsero con grandi applausi la statua di Nettuno che veniva portata in processione, “procurando in tal modo grande gioia a Sesto”<sup>894</sup>. Quando poi il simulacro in altri giorni non venne fatto sfilare<sup>895</sup>, evidentemente per ordine dei triumviri - i quali dovevano cercare di evitare ulteriori contestazioni e, contemporaneamente, di non porre in risalto simboli riconducibili alla propaganda del loro avversario -, la rimozione della figura del dio dal corteo provocò ulteriore sdegno, tanto che le statue di Ottaviano e Antonio furono gettate a terra ed essi stessi vennero aggrediti dalla folla<sup>896</sup>. Questa notizia, riconducibile ad una non meglio contestualizzata *pompa circensis*<sup>897</sup> che da alcuni critici è stata collegata alle celebrazioni dei *ludi plebei* del 40 a.C.<sup>898</sup>, è degna di nota per diversi motivi.

Innanzitutto, si può affermare che gli strumenti comunicativi utilizzati da Sesto a partire dal 42 a.C. per affermare la propria discendenza divina sortirono l'effetto desiderato se il popolo, per manifestare polemicamente ai triumviri vicinanza con il

---

<sup>894</sup> Dio 48, 31, 5: *εἰ ταῖς ἵπποδρόμοις κρούωτε πολλῶτο; τοῦ Ποσειδῶνος ἀγάλμα πομπεῦν ἐξίωον καὶ ἠδονῆν ἐπ' αὐτῶν πολλῆν ἐποιούητο.*

<sup>895</sup> Alcuni studiosi sostengono che ogni giorno dei giochi del circo venisse aperto da una processione cui partecipavano le immagini degli dèi: vedi, ad esempio, H. Harris, *Sport in Greece and Rome*, London 1972, p. 203 e J. Curran, *Pagan City and Christian Capital*, Oxford 2000, p. 252.

<sup>896</sup> Dio 48, 31, 5: *ἐπειτέ ἡλευται τισιν οὐκ ἐβήθη, τοῦ τε εἰ ταῖς ἀγοραῖς ἐξήλθαν καὶ ἐκείνων ταῖς ἐξοῦτα κτεβαλον, καὶ τελο-, ἐπειδὴ μὴ τι ἐπεραίνετο, σπουδῆ ἐπ' αὐτῶν ἦ καὶ ἀποκτενούτεν σφα- μῆσαν.* “In certi giorni questa statua non fu portata, allora cacciarono dal Foro i magistrati lanciando sassi, gettarono a terra le statue di quelli (di Antonio e Ottaviano) e alla fine, dato che nemmeno così ottennero qualcosa, li assalirono minacciosi per ucciderli”. Cfr. *infra*, n. 952.

<sup>897</sup> Se la processione precedeva le gare, nello specifico le corse dei cavalli e/o dei carri, queste però rientravano nel programma festivo di diversi *ludi*, come ad esempio i *ludi magni* o *romani*, i *ludi plebei*, i *ludi megalenses*, gli *Equirria*, i *ludi della vittoria sillana*: V. Saletta, *Ludi circensi*, Roma 1964, p. 40 sgg. Le fonti antiche che tramandano notizie più dettagliate sulla *pompa circensis* sono Dionigi d'Alicarnasso (7, 72, 1-13), Tertulliano (*spect.* 7) e Ovidio (*am.* 3, 2, 43 sgg.); sull'argomento vedi anche A. Futrell, *The Roman Games*, Malden 2006, pp. 84-88.

<sup>898</sup> Di questa opinione E. Gabba nel suo commento ad Appiano, *Bellorum civilium liber quintus*, Firenze 1970, p. 171, n. 416. E. La Rocca, *Pompeo Magno* «novus Neptunus», in «BCAR» 92, 1987-1988, p. 265, è d'accordo sull'anno, ma non si sbilancia sull'occasione festiva. Invece Hadas, *Sextus* cit., p. 114, n. 77, contestualizza la vicenda nell'ambito dei *ludi plebei* del 41 a.C.: tale datazione, però, non appare conforme alle notizie fornite da Cassio Dione, il quale colloca chiaramente l'episodio tra l'accordo di Brindisi del 40 a.C. e i patti di Miseno del 39 a.C.



loro avversario, si servì simbolicamente del simulacro di Nettuno. L'effigie del dio del mare, insieme a quelle delle altre divinità<sup>899</sup>, prima dell'inizio dei ludi circensi era portata in processione (o in spalla da alcuni uomini o su carri adibiti a questo scopo)<sup>900</sup> lungo un percorso che si snodava attraverso il Foro dal *clivus Capitolinus* al Circo Massimo<sup>901</sup>, ove veniva infine collocata su un palco apposito<sup>902</sup>. In un'occasione cerimoniale tanto importante, dunque, ancora più significativa appare la reazione popolare, che voleva inequivocabilmente lanciare un messaggio di forte impatto ai triumviri. Si può ipotizzare che la propaganda nettunia attuata dal figlio di Pompeo fosse giunta a Roma sia in forma iconografica, grazie al vettore numismatico, sia in forma scritta per mezzo dei rapporti epistolari che le vittime designate dalle proscrizioni, accolte da Sesto dopo essere fuggite dall'Urbe<sup>903</sup>, mantenevano con i propri congiunti rimasti in città<sup>904</sup>. Si deve peraltro rilevare che se Sesto, evidentemente ancora in Sicilia, si poté rallegrare delle manifestazioni di entusiasmo pubblico al passaggio della statua di Nettuno, ciò fornisce una prova ulteriore dell'esistenza di canali di diffusione delle informazioni funzionali - e presumibilmente rapidi - tra Roma e il quartier generale pompeiano, i quali veicolavano notizie in entrambe le direzioni. Da sottolineare, comunque, che l'acclamazione dell'immagine del dio del mare non si configurava tanto come espressione, da parte del popolo, di un totale sostegno politico a Sesto, il quale da tempo affamava la penisola creando a tutti fortissimi disagi, ma come una vera e propria forma di comunicazione rivolta dalla plebe ai triumviri, per esprimere sia il dissenso nei loro confronti, sia l'aspirazione a porre termine alla guerra tramite un accordo con il figlio di Pompeo. Che questa appaia una ragionevole prospettiva per valutare la questione, si può dedurre da un passo di

---

<sup>899</sup> Dionigi (7, 72, 13) afferma che venivano portati in processione non solo i dodici dèi tradizionali (tra i quali egli ricorda Giove, Giunone, Nettuno e Minerva), ma anche altre divinità come Saturno, Themis, Latona, le Parche, Proserpina, le Ninfe, le Muse, le Stagioni, le Grazie e, inoltre, semidei come Ercole, Esculapio, Castore, Polluce, Pan e molti altri.

<sup>900</sup> Dionys. 7, 72, 13.

<sup>901</sup> Dionys. 7, 72, 1.

<sup>902</sup> V. Mariotti, *Gli spettacoli in epoca tardoantica*, in AA.VV., *Eburnea diptycha*, Bari 2007, p. 254 e D. Kyle, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden 2007, p. 306.

<sup>903</sup> Per le implicazioni che l'aiuto ai proscritti comportava relativamente al concetto di *pietas* vedi *supra*, il capitolo dedicato a Ottaviano-Enea. Cfr. V. Vio, *Il "partito" dei proscritti nello scontro politico del secondo triumvirato*, in AA.VV., *Temi augustei* cit., p. 28 sgg.

<sup>904</sup> Riguardo alle modalità con le quali gli echi della propaganda di Sesto Pompeo arrivarono nella capitale, non si può nemmeno escludere una parte attiva di Lucio Libone, suocero di Sesto, più volte incaricato di fungere da tramite diplomatico tra i triumviri e il figlio di Pompeo: sul ruolo di Libone, "uomo delle mediazioni", vedi F. Senatore, *Sesto Pompeo tra Antonio e Ottaviano nella tradizione storiografica antica*, in «Athenaeum» 79, 1991, 1, p. 120 sgg.

Appiano relativo al medesimo contesto cronologico ed evenemenziale di pressione dell'opinione pubblica perché la pace venisse infine conclusa. Anche la madre di Sesto, infatti, fu coinvolta dai cittadini per agevolare le trattative diplomatiche, ma ciò avvenne sotto la pesante minaccia di essere bruciata viva<sup>905</sup>: sembra chiaro che un'intimidazione di questo genere mal si concilierebbe con l'ipotesi di un sentimento popolare filopompeiano *tout court* mentre, al contrario, costituirebbe prova ulteriore dell'esasperazione dei ceti subalterni nei confronti di tutti i *leader* politici coinvolti nella guerra e che, alla fine, portò la situazione ad evolvere verso i patti di Miseno del 39 a.C.

Questo passo di Cassio Dione è stato altresì utilizzato per sostenere che Sesto promosse un'identificazione tra se stesso e Nettuno, ma questa ipotesi non appare condivisibile<sup>906</sup>. Se nel 40 a.C., infatti, la propaganda pompeiana avesse sostenuto l'assimilazione tra Sesto e Nettuno, non si capirebbe perché poi, nelle fonti che trattano di avvenimenti databili con assoluta certezza agli anni successivi, si continui ad affermare esplicitamente che Sesto voleva essere reputato figlio di Nettuno<sup>907</sup>: si creerebbe, insomma, una situazione in cui la pretesa di discendere dal dio si trasformerebbe in un'assimilazione nettunia vera e propria per poi, improvvisamente, ritornare all'iniziale dichiarazione di filiazione divina. E' evidente che tale ricostruzione è priva di senso. Inoltre, non si può dimenticare la perfetta corrispondenza nello statuto di *divi filii* che si era venuta a creare propagandisticamente tra Sesto e Ottaviano nell'ultimo scorcio degli anni Quaranta, come si potrebbe cursoriamente notare che, se la propaganda pompeiana avesse promosso l'assimilazione di Sesto con Nettuno, la pubblicistica ottaviana probabilmente ne avrebbe dato testimonianza, sia pure in senso denigratorio proprio come accadde nel caso di Antonio-Dioniso. Invece non vi sono autori che compiano questa operazione, anzi: quando le fonti riportano che Sesto sostituì il suo mantello rosso con uno azzurro<sup>908</sup>, elemento che avrebbe potuto far pensare ad un'identificazione con il dio del mare (e che per la propaganda triumvirale sarebbe stato facile da sfruttare, in tal senso, per ironizzare sul conto dell'avversario), sia Cassio Dione che Appiano asseriscono *apertis verbis* che ciò dipendeva dal fatto di

---

<sup>905</sup> App. *bell. civ.* 5, 69, 291.

<sup>906</sup> Sugli studiosi, peraltro pochi, che hanno proposto questa tesi vedi La Rocca, *Pompeo* cit., p. 288, n. 9.

<sup>907</sup> Dio 48, 48, 5 (con riferimento al 38 a.C.) e App. *bell. civ.* 5, 100, 416-417 (relativamente al 36 a.C.): su entrambe queste fonti vedi *infra*.

<sup>908</sup> Dio 48, 48, 5 e App. *bell. civ.* 5, 100, 417: vedi *infra*.

attribuirsi Nettuno come padre. Ciò, di conseguenza, risolve la questione ed il breve richiamo di Orazio a Sesto come *neptunius dux*<sup>909</sup> può facilmente trovare la medesima interpretazione con cui appare opportuno considerare la notizia fornitaci da Cassio Dione. Come Orazio, cioè, accenna a quel generale - Sesto - che, pur proclamando di avere stretti legami di protezione e di parentela con Nettuno, alla fine non ottenne comunque la vittoria contro Ottaviano, il popolo descritto nella pagina dionea non applaudì la statua di Nettuno perché questi rappresentava simbolicamente Sesto *in persona*, ma perché era - come si è detto - la sua divinità di riferimento, il padre-dio dal quale affermava di discendere e di essere favorito.

Interessante, a questo punto, citare la testimonianza iconografica fornita da una moneta pompeiana conosciuta intorno al 38-37 a.C.<sup>910</sup>: al dritto campeggia un monumento, ritenuto il faro di Messina<sup>911</sup>, che è sormontato da una statua maschile nella quale in genere si riconosce Nettuno (a cagione dei simboli del tridente, del delfino e della prua) mentre, al rovescio, il mostro Scilla tiene alto sulla testa un timone di nave che ha, evidentemente, appena divelto. E' stato però osservato che l'immagine della piccola statua posta sulla cima del faro "non è congrua con l'iconografia di Nettuno, che non è mai raffigurato con un elmo sul capo"<sup>912</sup>, quindi sembra condivisibile l'ipotesi che, anche in questo caso, Sesto abbia voluto illustrare l'assimilazione nettunia di suo padre - peraltro già precedentemente divulgata tramite il medesimo *medium* numismatico - e ribadire così il suo *status* di *divi filius*. L'episodio commemorato dall'emissione monetale sarebbe relativo al combattimento avvenuto presso il promontorio scilleo nel 38 a.C. tra le flotte di Sesto e di Ottaviano, il quale non solo perse la battaglia, ma dovette assistere impotente al naufragio di quasi tutte le sue navi, investite da un maremoto talmente violento che "non si ricordava dai locali fosse mai accaduto"<sup>913</sup>, mentre Sesto si trovava al riparo nel porto di Messina<sup>914</sup>. Dato che questa risulta la perdita navale più cospicua per Ottaviano negli anni del

---

<sup>909</sup> Hor. *epod.* 9, 7-8: *ut nuper, actus cum freto Neptunius / dux fugit ustis navibus*. "Come poco tempo fa il generale nettunio, battuto sul mare, fuggì con le navi incendiate".

<sup>910</sup> Crawford, *Roman* cit., 1, pp. 520-521, nr. 511/4.

<sup>911</sup> La problematicità del riconoscimento è messa in rilievo da La Rocca, *Pompeo* cit., p. 288, n. 16.

<sup>912</sup> La Rocca, *Pompeo* cit., pp. 269 e 289 n. 36, dove si instaura anche un parallelo con statue di principi ellenistici raffigurati in nudità eroica ma con la testa coperta dall'elmo.

<sup>913</sup> App. *bell. civ.* 5, 90, 380.

<sup>914</sup> App. *bell. civ.* 5, 88, 369. Nella moneta pompeiana troverebbero dunque pieno significato sia l'immagine del faro della città, sia la statua di Pompeo Magno-Nettuno nel suo ruolo di protettore del figlio, sia la raffigurazione di Scilla che, di fronte a Messina, rappresenterebbe la violenza distruttiva del mare: A. Powell, *An Island amid the Flame: the Strategy and Imagery of Sextus Pompeius, 43-36 b.C.*, in AA.VV., *Sextus Pompeius*, Swansea-London 2002, p. 122.

*bellum Siculum*, pare ragionevole ascrivere a tale contingenza un passo di Svetonio secondo cui il giovane Cesare, dopo essere rimasto privo della sua flotta a causa di una tempesta, affermò che alla fine sarebbe riuscito a vincere nonostante il volere contrario di Nettuno e non fece sfilare la statua del dio durante i giochi pubblici che seguirono<sup>915</sup>. Questa informazione permette di individuare un duplice vettore comunicativo nell'azione di contropropaganda attuata da Ottaviano. Da un lato, si ha una dichiarazione verbale altamente incisiva non disgiunta da una nota sacrilega: il fatto che venisse pronunciata al momento del naufragio della flotta, significherebbe che Ottaviano si stesse rivolgendo ai soldati che in quel frangente erano insieme a lui, ai quali il giovane Cesare espresse la ferrea determinazione a voler sconfiggere a tutti i costi il nemico anche a dispetto del dio tutelare di Sesto e delle sue pretese genealogiche divine. La finalità del messaggio si configurerebbe, in questo senso, come un incitamento a non lasciarsi abbattere dalle avversità nell'ottica della certezza di una prossima vittoria. In secondo luogo, si produsse una contropropaganda di tipo simbolico che riguardava l'ambito iconografico e che si potrebbe definire *sine imaginibus*, nel senso che la comunicazione non si esplicò, in questo caso, nella presenza di una data raffigurazione, bensì nella sua assenza. Ordinando di togliere la statua di Nettuno dalla processione, Ottaviano confermò la volontà di escludere dal consesso civico il principale riferimento iconografico riconducibile a Sesto: finché la pubblicistica pompeiana sostenne che il dio del mare era padre e protettore di quest'ultimo, Nettuno era figura divina problematica da gestire per i triumviri, tanto più che i frequenti disastri occorsi alla flotta di Ottaviano sembravano provare, *de facto*, la vicinanza del dio a Sesto.

Da rilevare altresì che alcuni studiosi identificano questo episodio svetoniano con la rimozione dell'immagine di Nettuno durante la *pompa circensis* del 40 a.C. di cui si è già parlato<sup>916</sup>. Tale posizione, tuttavia, appare debole per la ragione piuttosto stringente alla quale si è già fatto cenno. A meno che, ovviamente, non si ipotizzi una

---

<sup>915</sup> Svet. Aug. 16, 2: *Alii dictum factumque eius criminantur, quasi classibus tempestate perditis exclamaverit «etiam invito Neptuno victoriam se adepturum», ac die circensium proximo sollemni pompae simulacrum dei detraxerit.* “Altri gli rimproverano un fatto e queste parole, di aver esclamato quando aveva visto la sua flotta distrutta dalla tempesta «saprò vincere anche a dispetto di Nettuno» e di aver fatto togliere la statua del dio dalla processione solenne durante il primo giorno dei giochi del circo che seguì”. Si noti, ai fini di un successivo ragionamento, che la precisazione secondo cui il giorno nel quale la statua fu tolta era quello *proximo* rispetto alla frase sacrilega pronunciata da Ottaviano dopo la tempesta, sembra legare strettamente in modo consequenziale i due eventi.

<sup>916</sup> Così, tra gli altri, Gabba nel suo commento ad Appiano, *Bellorum* cit., pp. 112-113, n. 281 e Zanker, *Augusto* cit., p. 44. Pensa, invece, a due occasioni festive differenti Arnaldi, *Ricerche* cit., pp. 30-31.

confusione delle fonti (che potrebbero riportare il medesimo episodio a due ambiti temporali differenti), se la testimonianza di Cassio Dione si collocava cronologicamente con precisione prima dei patti di Miseno del 39 a.C., Svetonio comunica invece una notizia svincolata da qualsiasi contesto databile con precisione che, però, non sarebbe collegabile ad eventi concernenti le fasi iniziali della guerra dei triumviri contro Sesto. Infatti, il biografo romano afferma chiaramente che Ottaviano ordinò di togliere la statua di Nettuno dalla processione del circo dopo che il giovane Cesare aveva perduto la sua flotta a causa di una tempesta: ora, tra il 43-42 a.C. (*terminus post quem* per la pretesa di Sesto di discendere dal dio del mare) e il 40 a.C., racconto dioneo sulla statua nettunia allontanata dai *ludi plebei*, le fonti non registrano alcun evento del genere e di certo la distruzione di un intero contingente navale sarebbe stato un evento talmente catastrofico da trovare spazio in qualunque narrazione, come in effetti successe per simili episodi verificatisi nel prosieguo della guerra. Anche solamente questa riflessione inficerebbe dunque l'ipotesi che Cassio Dione e Svetonio si riferiscano allo stesso avvenimento, ma si potrebbe proporre qualche ulteriore osservazione. Ad esempio, i disordini precedentemente accaduti a proposito della statua di Nettuno nel 40 a.C. potevano offrire ad Ottaviano, il quale comprensibilmente doveva voler evitare analoghe contestazioni, un motivo in più per non far presenziare l'immagine del dio nella processione ricordata da Svetonio. Del resto, appare opportuno precisare che Cassio Dione narra di come la statua di Nettuno, dopo essere stata portata in processione, poi in altri giorni non venne esibita. Svetonio, invece, sembrerebbe intendere che la statua del dio non sfilò nemmeno nella processione iniziale, dato che la circostanza che Ottaviano *detraxerit* l'immagine di Nettuno dalla *pompa circi* del primo giorno dei giochi, potrebbe essere interpretata come la decisione di rimuovere il simulacro del dio dal resto delle statue del corteo a priori, cioè quando la processione non era ancora iniziata. Le due situazioni non sarebbero pertanto totalmente sovrapponibili. Per tutte queste ragioni, si ritiene preferibile collocare nel 38 a.C. l'episodio tramandato da Svetonio, ossia dopo il disastro occorso alla flotta del giovane Cesare nelle acque dello Stretto<sup>917</sup>.

---

<sup>917</sup> L'alternativa potrebbe essere eventualmente rappresentata dall'ulteriore e ingentissima - sia pure meno grave - perdita che Ottaviano subì nel luglio del 36 a.C. a causa di un'altra tempesta che distrusse diverse decine delle sue navi: App. *bell. civ.* 5, 98, 408 - 5, 99, 412 (cfr. *infra*). In questo contesto, sembra interessante citare una massima dell'autore di mimi Publilio Siro - famoso per la sua arguzia - il quale affermò (Macr. *Sat.* 2, 7, 11): *Inprobe Neptunum accusat qui iterum naufragium facit*. "A torto accusa Nettuno chi fa naufragio per la seconda volta". Va comunque rilevato che possediamo scarsissime informazioni sulla biografia di Publilio e, se sappiamo che egli visse al tempo di Cesare, non ne conosciamo la data di morte, che quindi potrebbe precedere le vicende in esame del *bellum Siculum*.

Considerando adesso un altro gruppo di testimonianze, Cassio Dione racconta che Sesto, in seguito all'affondamento del contingente di Ottaviano, "era pieno di gioia e, convinto di essere realmente figlio di Nettuno, indossò un manto azzurro e gettò in mare alcuni cavalli e, a quanto si dice, pure uomini vivi"<sup>918</sup>. A prescindere dal fatto che la menzione dei sacrifici umani riecheggia presumibilmente la voce della contropropaganda triumvirale (già l'indeterminatezza della fonte circa tale notizia porta a sospettare si trattasse di una diceria calunniosa), questa notazione è molto simile nei contenuti ad un'informazione che fornisce Appiano. Secondo quest'ultimo, dopo un ulteriore naufragio della flotta di Ottaviano nel luglio del 36 a.C. Sesto, oltre a sacrificare a Nettuno e a proclamarsene figlio, sostituì il suo mantello rosso - consueta prerogativa del comandante in capo dell'esercito romano - con uno di colore azzurro, proprio per sottolineare ulteriormente la sua discendenza dal dio del mare<sup>919</sup>. Ora, va innanzitutto rilevato come questo sembri il contesto cronologico più idoneo cui connettere sia la testimonianza del *De viris illustribus* discussa precedentemente, sia un passo di Plinio<sup>920</sup>. Oltre alla contingenza che, in entrambe queste fonti, Pompeo Magno non compare più come tramite simbolico tra suo figlio e Nettuno, Plinio cita da un lato la grande gloria delle imprese navali di Sesto, dall'altra il suo dominio del mare. Ebbene, una tale reputazione è più probabile sia inerente ad un momento avanzato del *bellum Siculum* piuttosto che al suo inizio, quando si poteva pensare che

---

<sup>918</sup> Dio 48, 48, 5: *oSexto- efi kai; mallon hfqh, kai; tou' te Poseidwio- uib; ohtw- episteuen eihai, kai; stolhn kuanoeidh' ejedusato, ippou- te, kai; w' gevtimev fasi, kai; ahdra- ef ton porqwon zwhta- ejebale*. Si occupa di tratteggiare le modalità e i significati del sacrificio equino M. Capozza, *Spartaco e il sacrificio del cavallo*, in «CS» 3, 1963, p. 251-293.

<sup>919</sup> App. bell. civ. 5, 100, 416-417: *D de; Pomphio- (...) efue monon qalawsh/kai; Poseidwii kai; uib; aufwh uFistato kaleisqai (...). Fasi; dau'ou, upo; twide caunoumenon, kai; thn sunhgh toi- aufokratorsi clamula ef foinikh' ef kuanhh metallaxai, ejspoiooumenon afa tw' Poseidwii*. "Pompeo (...) offriva soltanto sacrifici al mare e a Nettuno e si faceva chiamare loro figlio (...). Dicono che egli, inorgogliuto da questi avvenimenti, abbia cambiato il consueto mantello dei comandanti in capo da purpureo in azzurro, proprio per indicare di essere stato adottato da Nettuno". Della divergenza cronologica tra i due autori, che datano in modo diverso lo stesso episodio relativo al particolare del mantello azzurro, si è occupato M. Massaro, *Il mantello azzurro di Sesto Pompeo e un frammento trascurato di Livio*, in «RFIC» 108, 1980, pp. 403-421, che in questo caso ritiene più verosimile la testimonianza di Cassio Dione.

<sup>920</sup> Vir. ill. 84, 2: *Cum mari feliciter uteretur, Neptuni se filium professus est eumque bobus auratis et equo placavit* (vedi supra); Plin. nat. 9, 22, 55: *Siculo bello ambulante in litore Augusto piscis e mari ad pedes eius exilivit, quo argumento vates respondere Neptunum patrem adoptante tum sibi Sexto Pompeo - tanta erat navalis rei gloria - , sub pedibus Caesaris futuros qui maria tempore illo tenerent*. "Durante la guerra in Sicilia, mentre Augusto passeggiava sulla spiaggia, un pesce saltò dal mare ai suoi piedi; sulla base di questo indizio gli indovini risposero che, mentre allora Sesto Pompeo si attribuiva come padre Nettuno - tanta era la gloria delle sue imprese navali - ai piedi di Cesare sarebbero caduti coloro che in quel momento avevano il dominio del mare".

la potenza navale pompeiana sarebbe stata vinta con facilità dai triumviri. Inoltre, anche Svetonio narra del medesimo prodigio cui accenna Plinio relativo ad un pesce guizzato fuori dal mare per cadere ai piedi di Augusto e tale avvenimento viene riferito al giorno precedente alla battaglia di Nauloco<sup>921</sup>: collazionando tali informazioni, di conseguenza, appare ragionevole collocare la notizia pliniana in un ambito cronologico di poco precedente allo scontro finale tra Sesto e i triumviri.

Dal punto di vista della comunicazione, questo si può probabilmente ritenere l'acme delle pretese di discendenza nettunia di Sesto, della quale il particolare del mantello azzurro è il segnale più evidente. Il cambio del colore del *paludamentum* veicolava un messaggio di limitata fruizione nello spazio e nel tempo, nel senso che poteva essere osservato solo da quanti si trovavano in quel momento nel campo visivo di Sesto, ma nondimeno era molto importante. Per gli uomini della flotta pompeiana, infatti, doveva essere di sostegno psicologico durante le battaglie navali rammentare, scorgendo il mantello del loro comandante, che questi era il favorito del dio del mare, così come, al contrario, ciò poteva incutere un certo timore ai soldati delle navi nemiche. Oltre a questo tipo di comunicazione, verticale (da Sesto agli uomini dell'esercito) e *per imagines*, complementare a quella diffusa dalle raffigurazioni delle emissioni numismatiche, la testimonianza di Appiano rende nota contestualmente l'esistenza di un messaggio verbale: Sesto "si faceva chiamare" figlio di Nettuno. Da questa precisazione si può quindi inferire come i soldati che interagivano con il figlio di Pompeo Magno si relazionassero con lui utilizzando lo stesso codice di comunicazione simbolica che Sesto aveva promosso e attestandone così una volta di più il successo, come si poteva, del resto, già evincere dagli episodi concernenti la presenza e l'assenza della statua di Nettuno durante i *ludi* a Roma.

Si esamini ora un passo di Appiano che riguarda i primi giorni di luglio del 36 a.C. Dopo aver proceduto alla *lustratio classis*<sup>922</sup>, la flotta triumvirale salpò per attuare la prevista manovra di accerchiamento della Sicilia: il contingente di Ottaviano doveva giungere da Dicearchia, quello di Lepido dall'Africa e le navi agli ordini di Statilio

---

<sup>921</sup> Svet. Aug. 96, 2: *Pridie quam Siciliensem pugnam classe committeret, deambulanti in litore piscis e mari exsilivit et ad pedes iacuit*. "Il giorno prima della battaglia navale in Sicilia, mentre stava passeggiando sulla spiaggia, un pesce saltò fuori dall'acqua e cadde ai suoi piedi". Anche Cassio Dione (49, 5, 5) accenna a tal episodio, collocandolo in una fase avanzata della guerra.

<sup>922</sup> Appiano (*bell. civ.* 5, 96, 401) racconta nel dettaglio la cerimonia di purificazione della flotta (*taqarsia*) che si svolgeva nel seguente modo: i sacerdoti, dopo il sacrificio in riva al mare, salivano su alcune imbarcazioni e, insieme ai comandanti, portavano le offerte espiatorie per tre volte intorno alle navi, pregando gli dèi che le sventure non cadessero sull'armata bensì sulle offerte stesse, che venivano poi in parte gettate in mare, in parte bruciate.

Tauro da Taranto<sup>923</sup>. Il giorno della partenza, ossia il primo luglio, il giovane Cesare “sacrificò e libò in mare dalla nave ammiraglia ai venti favorevoli, a Nettuno Tutelare e al mare tranquillo, perché fossero cooperanti con lui contro i nemici di suo padre”<sup>924</sup>. Questa testimonianza può rivelarsi interessante per due motivi. Innanzitutto, bisogna valutare l’ipotesi che Ottaviano abbia effettuato il rituale dell’*evocatio*: l’elemento decisivo è dato dal modo in cui si interpreta l’affermazione appianea secondo cui il giovane Cesare cercò di rendere cooperante con la propria causa il dio del mare. Infatti, o questa è semplicemente l’opinione dello storico greco sul significato da attribuire ai sacrifici e alle libagioni compiuti da Ottaviano, attuati cioè al fine di propiziare un felice svolgimento dell’impresa bellica, oppure Appiano registra fedelmente un dato di fatto, cioè l’invito ufficiale e formale del giovane Cesare alle divinità marine, al cospetto dell’esercito, perché diventassero a lui favorevoli abbandonando Sesto, ossia l’*evocatio*. Il senso di officiare il rito sarebbe stato assolutamente comprensibile, date le circostanze. Da un lato, considerando le recenti e violente tempeste che avevano colato a picco la sua flotta, Ottaviano poteva voler assicurare i suoi uomini che, da quel momento, Nettuno si sarebbe comportato benevolmente nei loro confronti e che essi non avrebbero avuto più nulla da temere. In secondo luogo, è chiaro che, se Ottaviano fosse riuscito a dimostrare che il dio del mare aveva infine deciso di accordargli la sua protezione, tutta la propaganda simbolica di Sesto che ruotava intorno alla sua filiazione nettunia avrebbe subito un colpo mortale, sia agli occhi dell’esercito che dell’opinione pubblica.

Ciò che però apparirebbe singolare, se realmente venne attuata un’*evocatio*, è che questa - secondo Appiano - si sarebbe svolta al momento della partenza della flotta da Dicearchia, ovvero all’inizio della nuova fase della campagna militare dei triumviri contro Sesto. Da quanto sappiamo di questo rito, invece, esso veniva compiuto dal comandante dell’esercito appena prima della battaglia decisiva, condizione che nel caso in esame non verrebbe rispettata, anche se forse si potrebbe ipotizzare che, in caso di guerra sul mare, le regole sacrali dell’*evocatio* subissero delle modifiche indotte dalle differenze sostanziali che caratterizzavano un combattimento navale da uno scontro sul territorio. Per sciogliere ogni dubbio circa la duplice lettura con cui è possibile interpretare la testimonianza appianea, sarebbe utile il confronto con altre fonti, le quali però non accennano ad alcuna *evocatio* di Ottaviano in tale contingenza.

<sup>923</sup> App. bell. civ. 5, 96, 401 - 5, 97, 403.

<sup>924</sup> App. bell. civ. 5, 98, 406: (...) *quoniam athena kai; spendwn apo; th- nauarcido- new; ef to; pelago- ajnemi- eujiioi- kai; Asfaleiw/ Poseidwhi kai; akummi qalawsh/ sullhptora- autw/ kata; efqrwh patrwn genewqai.*



Questo, d'altra parte, non può nemmeno rappresentare una prova della mancata attuazione del rito, per una semplice ma evidente motivazione. A pochi giorni dalla partenza da Dicearchia, dopo che il giovane Cesare aveva sacrificato e libato in mare, si scatenò l'ennesima tempesta che travolse le navi triumvirali e provocò, come precedentemente accennato, danni talmente ingenti che Ottaviano dovette interrompere per un mese le operazioni belliche per le necessarie riparazioni e ricostruzioni<sup>925</sup>. E' palese che, con un risultato del genere, sarebbe stato quanto meno inopportuno per la pubblicistica ottaviana ricordare un'eventuale *evocatio* da parte del giovane Cesare a Nettuno, avvenuta oltretutto in tempi tanto cronologicamente vicini al disastro: ciò avrebbe infatti significato sottolineare che il dio non aveva prestato alcun ascolto all'invocazione di Ottaviano e che era rimasto invece favorevole a Sesto.

Ma la succinta informazione di Appiano è degna di nota altresì per un'altra ragione. Secondo lo storico greco, Ottaviano cercava di ottenere il favore divino in funzione di un aiuto "contro i nemici di suo padre". Questo prova la persistenza ancora nella metà del 36 a.C. della tematica della *ultio*, un elemento ideologico che per il giovane Cesare era importantissimo da ribadire come giustificazione per la guerra civile contro Sesto e che quindi doveva essere sostenuto e difeso a tutti i costi, sia pure contro la logica schiacciante del fatto che il figlio di Pompeo era del tutto estraneo all'uccisione di Cesare, anche perché in quel periodo si trovava in Spagna<sup>926</sup>.

Quando, in seguito alla battaglia di Nauloco del 3 settembre 36 a.C., Ottaviano riuscì infine a sconfiggere l'avversario, il suo rapporto con il dio del mare cambiò. Innanzitutto, il giovane Cesare ricompensò Agrippa, l'effettivo artefice della vittoria su Sesto, con una duplice onorificenza, un vessillo azzurro<sup>927</sup> e la corona navale, della quale nessuno era stato insignito in precedenza<sup>928</sup>. Poiché è difficile sottrarsi alla suggestione che il *vexillum caeruleum* costituisse il contraltare del mantello azzurro con il quale Sesto propagandava la propria discendenza nettunia<sup>929</sup>, appare

---

<sup>925</sup> App. *bell. civ.* 5, 98, 408 - 5, 99, 412.

<sup>926</sup> App. *bell. civ.* 4, 94, 394 e 4, 96, 404; Dio 46, 48, 4. Per l'importanza del tema della *ultio* nello scontro propagandistico tra Ottaviano e Sesto Pompeo vedi *supra*, il capitolo dedicato a Ottaviano-Enea.

<sup>927</sup> Svet. *Aug.* 25, 4: *M. Agrippam in Sicilia post navalem victoriam caeruleo vexillo donavit.*

<sup>928</sup> Liv. *perioch.* 129, 4: *M. Agrippa navali corona a Caesare donatus est, qui honos nulli ante eum habitus erat.* "Cesare donò ad Agrippa la corona navale, un onore che non aveva ricevuto nessuno prima di lui". Cfr. Vell. 2, 81, 3; Dio 49, 14, 3; Serv. *Aen.* 8, 684 e Sen. *benef.* 3, 32. Vedi anche Roddaz, *Marcus* cit., pp. 133-136.

<sup>929</sup> Per questo, sembra più appropriato connettere l'attribuzione del vessillo ad Agrippa alla vittoria di Nauloco, piuttosto che a quella di Azio come vorrebbe Cassio Dione (51, 21, 3).

indispensabile confrontarsi con la problematica relativa al ruolo che rivestirono Ottaviano e Agrippa nella gestione simbolica del dio dopo il 36 a.C.

Considerando che nel 25 a.C. Agrippa, nel contesto dell'attività edilizia che egli promosse nella capitale, edificò una *stoavtou' Poseidwho*<sup>930</sup> e che, inoltre, collocò nel circo degli oggetti a forma di delfino (oltre che di uova) per indicare l'esatto numero dei giri che venivano compiuti durante le gare<sup>931</sup>, sembra sia possibile ravvisare una qualche relazione di tipo simbolico tra il generale e l'ambito marino. Tuttavia, per cercare di valutarne adeguatamente il senso, si rivela necessario ponderare tali elementi congiuntamente ad altri fattori, il più significativo dei quali è rappresentato dalle ambizioni identificative dimostrate da Ottaviano.

Il proposito del giovane Cesare di sostituirsi a Sesto assumendo così il ruolo di favorito di Nettuno, risulta infatti evidente da alcune testimonianze iconografiche e letterarie che accrediterebbero un vero processo di assimilazione simbolica tra Ottaviano e il dio del mare. Ciò si può rilevare innanzitutto in un cammeo di sardonica di età augustea, che ritrae il *princeps*-Nettuno su un carro trionfale trainato sulle acque da tritoni e circondato dagli eloquenti simboli del capricorno, della corona civica e della vittoria<sup>932</sup>. Molto interessante è anche una gemma datata al terzo quarto del I secolo a.C., che raffigura Ottaviano alla guida di una quadriga di cavalli marini che fende le onde, tra le quali si riconosce la testa di un avversario sconfitto (Sesto o Antonio): il tridente che il giovane Cesare impugna nella mano sinistra contribuisce a fugare ogni dubbio in merito alla divinità cui egli si vuole riferire<sup>933</sup>. Notevole per la ricca simbologia e datato agli anni Venti del I secolo a.C., infine, è un cammeo ove al centro campeggia il capricorno del *princeps*, circondato da tridente, delfino, caduceo, aplustre e sormontato dall'effigie di Ottaviano<sup>934</sup>.

---

<sup>930</sup> Incerta la realizzazione di un *Poseidwion*, forse da identificarsi con la *basilica Neptuni* restaurata da Adriano (*Hist. Aug. Hadr.*, 19, 10): anche quando se ne ammetta la costruzione, gli studiosi non sono concordi su come considerare il rapporto tra questo edificio e la *stoavtou' Poseidwho*. Offre bibliografia sulla questione L. Cordischi, s.v. *Basilica Neptuni*, in «LTUR» (A-C) cit., pp. 182-183.

<sup>931</sup> Dio 49, 43, 2. Su questo argomento vedi W. Quinn-Schofield, *Ova and Delphini of the Roman Circus*, in «Latomus» 25, 1966, pp. 99-100 e A. Balil, *Ova, Delphini, Roman Circus...and all that*, in «Latomus» 25, 1966, pp. 867-870.

<sup>932</sup> Bibliografia in Maderna-Lauter, *Glyptik* cit., pp. 466-467, dove viene presentato anche un cammeo raffigurante Nettuno, con tridente e delfino, che tiene il piede su una prora, evidentemente con finalità commemorative della vittoria di Nauloco o di Azio.

<sup>933</sup> Vedi Maderna-Lauter, *Glyptik* cit., p. 467 e Cresci Marrone, *Ecumene* cit., pp. 203-204. Parla di un "Nettuno imberbe dalle fattezze di Ottaviano" A. Magni, *Intaglio con famiglia di tritoni* - scheda, in AA.VV., *Cristalli e gemme*, Venezia 2003, p. 434.

<sup>934</sup> Vedi M. Maximova, *Un camée commémoratif de la bataille d'Actium*, in «RA» 30, 1929, pp. 64-69 e J. Gagé, *Actiaca*, in «MEFRA» 53, 1936, p. 72.

Quanto alle testimonianze monetali, nella prima, riportata cronologicamente ad una data di poco seguente alla battaglia di Nauloco o alla vittoria aziaca<sup>935</sup>, Ottaviano è ritratto mentre impugna un aplustre e uno scettro e tiene il piede poggiato sul globo<sup>936</sup>: ebbene, tale posa è ascrivibile all'iconografia del cosiddetto Nettuno tipo Laterano, di cui già si era avvalsa la propaganda filopompeiana sia pure, si suppone, con connotazioni più sobrie (la prua di una nave o una panoplia al posto della sfera, simbolo dell'ecumene)<sup>937</sup>. In questo senso, sembra forse più opportuno connettere la moneta ad un contesto cronologico successivo allo scontro di Nauloco, dopo il quale Ottaviano attuò nei confronti dell'avversario sconfitto un'azione di contropropaganda che qui apparirebbe in forma particolarmente evidente poiché, attraverso la riproposizione di un motivo iconografico utilizzato dal nemico, il giovane Cesare affermava simbolicamente non solo di avere ottenuto la vittoria navale, ma di aver sostituito Sesto nelle sue attribuzioni nettunie. La seconda moneta degna di menzione proviene da una colonia africana, Tapso, ed è stata datata all'ultima decade del I secolo a.C.<sup>938</sup>. Se al rovescio si può osservare Nettuno con il tridente, al dritto spicca il capricorno di Augusto che tiene sotto le sue zampe un timone: da notare che il binomio tra il segno zodiacale del *princeps* e il simbolo navale compare in moltissime altre testimonianze numismatiche che però spesso presentano, sull'altra faccia della moneta, il ritratto dello stesso Augusto al posto del volto di Nettuno<sup>939</sup>.

Ma anche il vettore letterario fornirebbe indizi di un legame di tipo identificativo tra il *princeps* e il dio del mare, come si può evincere da due fonti, una greca e una latina. Il filosofo Filone, nato ad Alessandria d'Egitto, racconta di un grandissimo, ricco e magnifico tempio dedicato ad Augusto, che era posizionato nei pressi del grande porto della città<sup>940</sup> e che si può ragionevolmente identificare con l'edificio culturale che Cleopatra stava erigendo per Antonio, in seguito completato proprio dal

---

<sup>935</sup> Vedi La Rocca, *Pompeo* cit., p. 291, n. 95.

<sup>936</sup> Sutherland, *The Roman* cit., 1, p. 59, nr. 256. Tale iconografia del giovane Cesare sintetizza efficacemente il concetto di potere *terra marique*: il piede poggia sulla sfera terrestre, l'aplustre richiama il dominio sul mare e lo scettro (o la lancia) si riferisce alla conquista della terra. Per bibliografia su questa tematica vedi Sauron, *Quis* cit., pp. 132-133, n. 250.

<sup>937</sup> La Rocca, *Pompeo* cit., p. 278. Riconosce in questa moneta l'assimilazione di Ottaviano con Nettuno anche Galinsky, *Augustan* cit., pp. 314-315.

<sup>938</sup> Burnett, *Roman* cit., p. 200, n. 792.

<sup>939</sup> Vedi Sutherland, *The Roman* cit., p. 50 nr. 125-130, p. 85 nr. 541, p. 86 nr. 547-548.

<sup>940</sup> Phil. Leg. ad Gai. 151: *Ουφεν γαρ τοιούτων εἴτι τεμένο~, οἴην το; λεγομενον Σεβαστεῖον, ἐπιβαθρίου Kaisaro~ neww, (οἱ) ἀγῆτικρου; τῶν εὐπρόματων λιμένων netewro~ (...) ἐπι; kai; ἀγαγονεμοι~ kai; katapleousi swthrio~.*

vincitore di Azio<sup>941</sup>. Ebbene, è molto interessante riscontrare come il *princeps*, in tale contesto religioso, sia qualificato da Filone come colui che favorisce il ritorno dei naviganti (*epibathrio-*)<sup>942</sup> e come il suo tempio fosse considerato pertanto una speranza di salvezza sia per coloro che si imbarcavano che per quanti rientravano nel porto. Ora, se è vero che il vocabolo *epibathrio-/apobathrio-* non sempre è riferito dalle fonti a divinità specificamente marine<sup>943</sup>, nel caso in esame bisogna valutarlo unitamente ad altri aspetti della questione. In primo luogo, in un'iscrizione da *Philae* - e quindi nel medesimo *milieu* culturale egiziano - ad Augusto viene attribuito l'epiteto di *pontomedwn* per indicare il suo acquisito dominio sul mare<sup>944</sup>, un appellativo che diversi autori greci assegnano a Poseidone in persona<sup>945</sup>. Inoltre, si rifletta su un episodio raccontato da Svetonio secondo cui i marinai e i passeggeri di una nave, per l'appunto, alessandrina, bruciarono incenso in onore di Augusto, incontrato casualmente presso Pozzuoli, celebrandolo perché era “grazie a lui che erano vivi, grazie a lui navigavano e grazie a lui godevano di libertà e di pace”<sup>946</sup>. Ad una prima lettura, questa testimonianza potrebbe concernere altresì un nesso identificativo tra il *princeps* e Mercurio, con l'espressione della gratitudine di alcuni mercanti nei confronti di Augusto per aver posto fine alle guerre civili ed aver ripristinato sui mari la pace necessaria alla prosperità degli scambi. Tuttavia, la provenienza dell'imbarcazione dal medesimo porto orientale nel quale sorgeva un celebre tempio ove Augusto era onorato come protettore della navigazione e la circostanza che in Egitto ci è attestata almeno in un caso l'attribuzione al *princeps* di un appellativo

---

<sup>941</sup> Suid. s.v. *ἱπνίργον: ἡμίτεστον. Ἀντωνίω/δε; ἡκόδομαι νέων νηγαν, ὄσπερ οὐκ ἡπνίργου-ἀπελείφῃ: τῷ/Σεβαστῷ/δε; ἐτελεῶν.*

<sup>942</sup> Sul significato da conferire a questo aggettivo vedi Gagé, *Actiaca* cit., p. 89.

<sup>943</sup> Come Zeus, Apollo, Artemide: si occupa di questo argomento F. Richard, *Les souverains en “theoi epibaterioi”*. *Sur un aspect particulier du culte impérial*, in «CH» 33, 1988, pp. 441-452. Sulla sovrapposizione sinonimica tra *epibathrio-* e *apobathrio-* vedi B. E. Levy, *Kaisar Epibaterios: a Seafarers' Cult at Alexandria*, in «Israel Numismatic Journal» 6-7, 1982-1983, p. 103 e n. 3.

<sup>944</sup> G. Kaibel, *Epigrammata graeca*, Hildesheim 1965, p. 409, n. 978, l. 1.

<sup>945</sup> Vedi, ad esempio, Aesch. *Sept.* 130; Eur. *Hipp.* 744 e Aristoph. *Vesp.* 1531.

<sup>946</sup> Svet. *Aug.* 98, 2: *Forte Puteolanum sinum praetervehenti vectores nautaeque de navi Alexandrina, quae tantum quod appulerat, candidati coronatique et tura libantes fausta omnia et eximias laudes congesserant, per illum se vivere, per illum navigare, libertate atque fortunis per illum frui*. “Per caso, mentre passava nel golfo di Pozzuoli, i marinai e i passeggeri di una nave alessandrina che era approdata allora, vestiti di bianco, con corone in testa e bruciando incenso in suo onore, gli fecero felici auguri e grandissime lodi, dicendo che grazie a lui erano vivi, grazie a lui navigavano e grazie a lui godevano di libertà e di pace”. Secondo Richard, *Les souverains* cit., p. 449, questa fonte riporta “une scène classique d' *apobathrio-*”, un insieme di riti che venivano compiuti per ringraziare la divinità del felice esito del viaggio per mare.

nettunio, inducono a propendere più per un contesto simbolico relativo ad un'assimilazione tra Augusto e il dio del mare<sup>947</sup>.

Ma nell'ambito delle testimonianze letterarie che sembrano indicare un processo di identificazione tra Ottaviano e Nettuno, è parimenti necessario citare un passo dal primo libro dell'*Eneide* che appare piuttosto significativo<sup>948</sup>. Descrivendo il naufragio della flotta troiana a causa di una tempesta provocata dall'azione congiunta di Giunone e di Eolo, Virgilio narra:

(Nettuno) dischiude le vaste secche e, sfiorando con le ruote del suo carro la superficie delle onde, appiana l'ampia distesa. Come, quando scoppia una rivolta in una folla, l'ignobile volgo si infiamma e scaglia sassi e fiaccole e il furore fornisce le armi, ma poi, se per caso vede un personaggio autorevole per la sua *pietas* e i suoi meriti, subito fa silenzio e, circondandolo, tende le orecchie e lui, parlando, frena quelle menti sconvolte e placa gli animi, così cessò nel vasto mare quel gran fracasso (...) <sup>949</sup>.

Si ricordi, innanzitutto, che in età tardo-repubblicana era spesso utilizzata la metafora del mare in burrasca per riferirsi ai torbidi delle guerre civili che stavano insanguinando lo Stato<sup>950</sup>. In quest'ottica, il passo virgiliano assume contorni più definiti e il significato dell'immagine riguardante le acque in tumulto si lega ad una recente realtà bellica che al lettore dell'epoca sarebbe risultata di immediata decodificazione, anche in virtù del chiaro rinforzo concettuale offerto dal secondo termine di paragone della similitudine, ossia dalla descrizione della sedizione urbana. E proprio sullo sfondo di tale guerriglia civile si situa l'azione pacificatrice di un *vir* che viene definito dal poeta *gravis pietate ac meritis*. Una scelta terminologica di

---

<sup>947</sup> Gagé, *Actiaca* cit., p. 88 sgg. Peraltro, si rilevi che Nettuno e Mercurio non sono divinità così estranee l'una all'altra. Da un lato, infatti, esse si incontrano nell'ambito delle loro sfere d'azione, essendo Mercurio il protettore dei commerci e Nettuno il dio che, dominando il mare, è anche il patrono della navigazione a fini economici e degli scambi marittimi. Dall'altro, è stato notato come Nettuno fosse inizialmente considerato non soltanto il dio del mare, quanto altresì delle acque correnti, indispensabili alla funzione purificatrice e liberatoria di Mercurio, che scioglie l'obbligazione contrattuale tra le parti che si accordano per lo scambio: forse per questi motivi, di ordine sacrale e commerciale insieme, Mercurio e Nettuno furono posti in coppia nel *lectisternium* del 399 a.C. (vedi *supra*, n. 119). Approfondisce tale argomento Combet-Farnoux, *Mercure* cit., pp. 335-338.

<sup>948</sup> Sulla figura del dio nell'opera virgiliana vedi M. Massenzio, s.v. *Nettuno*, in «EV» 3 cit., pp. 710-712.

<sup>949</sup> Verg. *Aen.* 1, 146-154: (*Neptunus*) *vastas aperit syrtis et temperat aequor / atque rotis summas levibus perlabitur undas. / Ac veluti magno in populo cum saepe coorta est / seditio saevitque animis ignobile volgus, / iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat: / tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem / conspexere, silent arrectisque auribus adstant; / ille regit dictis animos et pectora mulcet: / sic cunctus pelagi cecidi fragor, (...).*

<sup>950</sup> Vedi *supra*, n. 766.

questo genere per la caratterizzazione dell'individuo carismatico in grado di quietare la rivolta appare già molto significativa ai fini di una sua identificazione. Come analizzato in precedenza, la tematica della *pietas* era una delle bandiere ideologiche fondamentali della pubblicistica augustea, un vero e proprio caposaldo propagandistico del quale Ottaviano si era ammantato al suo ingresso sulla scena politica romana del post-cesaricidio e che aveva aiutato la sua ascesa al potere, permettendogli contestualmente di rapportarsi in modo paradigmatico ad Enea, figlio devoto, capostipite della *gens Iulia*, salvatore del Palladio e dei Penati di Troia, nonché protagonista del medesimo poema virgiliano. Quanto ai meriti che il giovane Cesare si attribuiva *apertis verbis*, la semplice lettura delle *Res Gestae* ne può offrire un ampio ventaglio, dalla doverosa vendetta del padre alla salvaguardia dello Stato, dai successi militari alla gestione dell'edilizia civica. In questo senso, quindi, se il riconoscimento di Ottaviano nel *vir* non lascerebbe spazio a dubbi, la conseguente sovrapposizione tra la figura del dio del mare, colto nell'atto di mitigare la tempesta, e quella del giovane Cesare, il quale calma i tumulti dei *bella civilia* con la sua autorità, diventa assolutamente scoperta<sup>951</sup>. Ora, se nell'*Eneide* la plebe in rivolta dimostra subito rispetto e considerazione per l'insigne personaggio, sembra interessante operare un confronto con l'episodio tramandatici da Cassio Dione e da Appiano in relazione al clima di tensione che si respirava a Roma dopo gli accordi di Brindisi del 40 a.C., di cui si è già trattato. Da un lato Cassio Dione narra che, quando il popolo furioso assalì i triumviri (non lo si dimentichi: per la rimozione della statua di Nettuno), Ottaviano si strappò la veste e tentò di placare la sedizione senza, evidentemente, riuscirci<sup>952</sup>. Dall'altro, la versione di Appiano getta una luce ancora meno gloriosa sul giovane Cesare: nel momento in cui, infatti, la plebe armata di fiaccole e sassi (proprio come nella descrizione virgiliana) vide Ottaviano, lo colpì con le pietre senza alcun rispetto procurandogli diverse ferite e solo l'intervento armato di Antonio "strappò al pericolo

---

<sup>951</sup> Ne accennano cursoriamente W. A. Camps, *An Introduction to Virgil's Aeneid*, Oxford 1969, p. 8 e A. Wallace-Hadrill, *Augustan Rome*, London 1993, pp. 86-87. Cfr. F. Ahl, *Virgil - Aeneid*, Oxford 2007, p. 330.

<sup>952</sup> Dio 48, 31, 5-6: *τὸν τε ἐπὶ ταῖς ἀγοραῖς ἴσχυοντες ἐκ τῆς ἀγορᾶς ἐκλήσαν (...)* *spoudh'ep autou: w' kai; apoktenouhntev sfa- w'nhsan. Kai; oJnen Kaisar; kaitoi trwqentwn twh ajf' auton ohtwn, thu te esqhta perierrhxato kai; pro; iketeian autwh estrapeto, oJd Antwnio-biaioteron sfisi proshnevqh. (...)* *malista oJgisqentwn tewsfwn kai; epi; toutw/kai; deinou ti praxein prosdokhentwn, (...)*. "Cacciarono dal Foro con lancio di sassi i magistrati (...) e li assalirono minacciosi per ucciderli. Ottaviano, benché quelli che gli stavano intorno fossero feriti, si strappò la veste e cercò di calmarli, Antonio invece inveì aspramente contro di loro. (...) il popolo era molto adirato e minacciava ulteriori disastri (...)".

allora evidentissimo Cesare”<sup>953</sup>. Da questo punto di vista, allora, il passo dell’*Eneide* acquisirebbe un senso che andrebbe inquadrato nelle finalità divulgative delle istanze del nuovo regime augusteo che presiedettero alla stesura della saga eneidea: dopo Nauloco e Azio, la figura del dio del mare era stata a tal punto inglobata nella propaganda simbolica del *princeps* da fungere quale referente per quest’ultimo anche per fini prettamente politici, come la volontà di perpetuare memoria dei torbidi delle guerre civili in un’ottica che conferisse ad Ottaviano una posizione illustre e autorevole<sup>954</sup>. Postulare la conoscenza pregressa da parte dell’opinione pubblica di un rapporto identificativo tra Ottaviano e Nettuno sarebbe poi coerente con le finalità propagandistiche dell’*Eneide*, il cui simbolismo - specie quando relativo a passi, come in questo caso, di particolare attinenza con il recente e problematico passato bellico dell’Urbe - doveva risultare agevolmente comprensibile e decodificabile per essere efficace.

Alla luce di tali considerazioni non sorprende che, quando Nettuno viene ancora chiamato in causa nell’ottavo libro dell’*Eneide*, nel significativo contesto della battaglia di Azio, egli sia uno degli dèi descritti al fianco di Ottaviano durante lo

---

<sup>953</sup> App. bell. civ. 5, 68, 285-288: *Oijde; auton euju; of genta eballon te afeidw- panu kai; ouji uponevonta kai; eauton ejparevonta kai; titrwskouenon hylouhto. (...) Kai; oAntwio- nwti- te parhqe, kai; tou kindunou ton Kaisara perifanw- di; tote malista oufo- ejceiveto kai; ej thn oijkian periebwse.* “Essi, non appena lo videro, gli lanciarono contro delle pietre senza alcun rispetto e nemmeno ebbero alcun riguardo per lui che pur sopportava pazientemente, si esponeva come bersaglio e veniva ferito. (...) Con difficoltà Antonio riuscì ad avanzare e strappò al pericolo allora evidentissimo Cesare e lo riportò salvo a casa”.

<sup>954</sup> Al fine di comprendere meglio le dinamiche dei rapporti tra i letterati del circolo di Mecenate e il giovane Cesare, sarebbe molto interessante sapere se anche la vicenda dei succitati disordini del 40 a.C. rientrasse in quelle rivisitate dallo stesso *princeps*, ovviamente in un’ottica per lui favorevole, nei tredici libri della sua autobiografia composta forse nel 23-22 a.C., ma purtroppo quest’ultima è un’opera per noi perduta: le fonti antiche che ne accennano sono Dig. 48, 24, 1 (= Ulp. 9 *de off. procons.*) e Svet. Aug. 85, 1. Come osserva Zecchini, *Cesare* cit., p. 22, mettendo per iscritto la storia della sua vita l’intento di Augusto era quello di “riepilogare a modo suo le drammatiche vicissitudini che lo avevano trasformato da capoparte a *princeps*. I *Commentarii de vita sua* volevano essere allora versione definitiva, sigillo storiografico di quel periodo e insieme giustificazione e apologia davanti al senato e a un’opinione pubblica in prevalenza conservatrice (...)”. A proposito della volontà di presentare alla cittadinanza la propria personale “verità” degli eventi delle guerre civili, sappiamo che Augusto aveva previsto l’incisione delle sue memorie su tavole di bronzo da porre di fronte al Mausoleo e che ebbero forse una preliminare esposizione - sia pure in forma abbreviata - nel contesto monumentale del Foro: Svet. Aug. 101, 4. La congettura di una collocazione nel Foro per una prima versione delle memorie del *princeps* è di L. Braccesi, *Un’ipotesi sull’elaborazione delle Res Gestae divi Augusti*, in «GIF» 25, 1973, pp. 25-40, sulla quale invece non concorda Ramage, *The Nature* cit., p. 141. Cfr. Zanker, *Il Foro* cit., p. 13.

scontro<sup>955</sup>. Peraltro, il favore del dio era già stato reso evidente dall'esito del sacrificio compiuto dal giovane Cesare al momento del combattimento finale con Antonio: il giorno della vittoria aziaica, infatti, Plinio racconta di come il *princeps* avesse trovato una doppia cistifellea - sacra a Nettuno secondo l'aruspicina etrusca - nella vittima sacrificale<sup>956</sup>.

Parimenti, va menzionata la contingenza che il giorno 23 settembre i Fasti degli Arvali registrano:

*F(eriae) ex s(enatus) c(onsulto), q(uod) e(o) d(ie) Imp. Caesar Aug(ustus) pont(ifex) ma[x(imus)] natus est. Marti, Neptuno in Campo, Apo[l]lini ad theatrum Marcelli*<sup>957</sup>.

Che questa data fosse il *dies natalis* di una *aedes Neptuni in Campo* edificata in età augustea oppure il giorno in cui si commemorava una nuova dedica dei tre templi di Marte, Nettuno e Apollo presso il Circo Flaminio<sup>958</sup>, quello che interessa osservare è la coincidenza (chiaramente ricercata) tra il compleanno del *princeps*<sup>959</sup> e una festività legata a tre delle più eminenti figure della religione romana. Se il rapporto di Augusto con Apollo è stato precedentemente analizzato e quello con Marte si rivela ugualmente importante<sup>960</sup>, degna di nota qui è anche l'attestazione di Nettuno tra le divinità più simbolicamente vicine al giovane Cesare: dopo Nauloco e Azio, il dio del mare era stato ormai perfettamente integrato nel personale *pantheon* del nuovo signore di Roma.

---

<sup>955</sup> Verg. *Aen.* 8, 698-700: *Omnigenumque deum monstra et latrator Anubis / contra Neptunum et Venerem contraque Minervam tela tenent* (...). "Ogni specie di dèi, mostri e Anubi l'abbaiatore impugnano le armi contro Nettuno, Venere e Minerva (...). Quanto al riferimento a quest'ultima dea, che potrebbe apparire insolito, secondo Gag , *Actiaca* cit., p. 69, "Minerve est évidemment l  pour représenter la force sereine et sage de l'Occident latin, cette *swfrosuuh* qui contraste si fort avec la d mesure barbare des idoles de l'ennemi".

<sup>956</sup> Plin. *nat.* 11, 75, 195: *Taurorum felle aureus ducitur color. Haruspices id Neptuno et umoris potentiae dicavere, geminumque fuit Divo Augusto quo die apud Actium vicit*. "Dalla bile del toro si estrae un colore dorato. Gli aruspici l'hanno consacrata a Nettuno e alla potenza dell'acqua e, il giorno della vittoria di Azio, il divino Augusto trov  una doppia cistifellea (nella vittima sacrificale)". Per bibliografia sulla cistifellea come una parte sacra a Nettuno, vedi Arnaldi, *Ricerche* cit., p. 84, n. 52.

<sup>957</sup> Degrassi, *Inscriptiones Italiae: Fasti* cit., p. 35.

<sup>958</sup> La critica appare divisa tra queste due opinioni. Per una panoramica esaustiva dei punti principali della discussione e la relativa bibliografia, vedi A. Viscogliosi, s.v. *Neptunus, aedes in Campo e Neptunus, aedes in Circo*, in «LTUR» (H-O) cit., pp. 341-342 e Donati - Stefanetti, *Dies* cit., pp. 121-123.

<sup>959</sup> Cfr. Svet. *Aug.* 5, 1. Sulla data del compleanno del *princeps* e sulla questione riguardante il suo oroscopo vedi, da ultimo, R. Hannah, *Greek and Roman Calendar*, London 2005, pp. 124-130.

<sup>960</sup> Oltre al legame propagandistico con Marte Ultore (importante sia nel contesto delle guerre civili dal 42 al 36 a.C. che in relazione alla questione partica), si ricordi che Marte era anche padre del fondatore di Roma, con la figura del quale Augusto desiderava fortemente intrattenere un rapporto simbolico (vedi *supra*, il capitolo dedicato ad Ottaviano-Enea).



Tale prospettiva verrebbe avvalorata altresì dalla testimonianza di Svetonio secondo cui Ottaviano, dopo la sconfitta di Antonio e Cleopatra, innalzò trofei navali nel luogo ove era situato il suo accampamento e lo consacrò a Marte e a Nettuno<sup>961</sup>.

Vagliate tutte queste evidenze, si ritorni ora alla questione riguardante la connessione simbolica che poteva intercorrere tra Agrippa e Nettuno. Innanzitutto, il primo libro dell'*Eneide*, dal quale è stato tratto il passo concernente l'assimilazione Ottaviano-Nettuno, si ritiene venne composto tra il 27 e il 25 a.C.<sup>962</sup>, ossia all'incirca nello stesso periodo al quale sono stati ascritti il cammeo e le gemme succitate che ritraevano il giovane Cesare con simboli nettunî; d'altra parte, la costruzione della *stoav tou' Poseidwio* da parte di Agrippa risale anch'essa al 25 a.C. Tali determinazioni temporali sembrano suggerire che il generale di Augusto non sia stato il protagonista di un'identificazione con il dio del mare: questa, infatti, si sarebbe cronologicamente sovrapposta alle contemporanee velleità nettunie di Ottaviano, le quali possedevano peraltro un valore politico pregnante e comprensibile. Appare logico che, dal punto di vista propagandistico, il fine che il giovane Cesare doveva perseguire era quello di dimostrare all'opinione pubblica che le sue imprese erano accompagnate dal più ampio favore divino, perché ciò avrebbe contribuito a legittimare le sue iniziative politiche, sia in contesti bellici che nell'ambito del potere civile. Di conseguenza, se egli fosse riuscito a presentare come a lui propizia la maggior parte del consesso degli dèi, ancor più rafforzata sarebbe risultata l'impressione di una sorta di *consensus universorum* divino che tutelava i suoi atti: ciò dunque spiega perché, nonostante le molte prove dello sfavore di Nettuno durante il *bellum Siculum*, all'indomani di Nauloco Ottaviano si affrettò a proclamare l'adesione alla sua causa anche del dio del mare.

In secondo luogo, è necessario rilevare che le fonti dichiarano esplicitamente - e ciò è senza dubbio un elemento molto significativo - che le opere di Agrippa attinenti alla simbologia marina si configuravano come segni tangibili della grandissima fama delle sue vittorie navali<sup>963</sup> e, quindi, non come prove di una assimilazione simbolica

---

<sup>961</sup> Svet. Aug. 18, 2: (...) *ampliato vetere Apollinis templo locum castrorum, quibus fuerat usus, exornatum navalibus spoliis Neptuno ac Marti consecravit.*

<sup>962</sup> A. Santoro, *I problemi della composizione dell'Eneide*, Napoli 1947, p. 9.

<sup>963</sup> Dio 53, 27, 1. Riguardo all'utilizzo simbolico di opere legate alla figura di Nettuno nell'ottica di evidenziare le proprie fortune sul mare, tale istanza comunicativa è stata riscontrata anche in un'emissione monetale di Domizio Enobarbo, a capo di una flotta nell'Adriatico, raffigurante un tempio tetrastilo di Nettuno fondato o restaurato da un suo antenato (aureo datato al 41 a.C. da Crawford, *Roman cit.*, p. 527, nr. 519/1): vedi Viscogliosi, s.v. *Neptunus, aedes in Circo cit.*, p. 342. Cfr. La Rocca, *L'adesione cit.*, p. 359 e n. 67; Arnaldi, *Ricerche cit.*, p. 28 e F. Hinard, *Entre République et*

che invece, come si è cercato di dimostrare, andrebbe ravvisata in relazione al *princeps*.

Inoltre, come osservazione di carattere generale, si può facilmente presumere che, nella sua scalata al potere, Ottaviano volesse essere circondato da collaboratori fedeli, non da potenziali rivali: ciò significava che essi dovevano accettare che il ruolo di primo piano in ogni circostanza (tanto più se vittoriosa o onorifica) spettasse di diritto al giovane Cesare<sup>964</sup>. E se quest'ultimo, negli anni Trenta del I secolo a.C., stava attuando strategie di comunicazione che prevedevano una sua identificazione con personaggi mitologici e divini di spicco<sup>965</sup>, difficilmente avrebbe accettato di conferire ad Agrippa - che oltretutto era militarmente molto più competente di lui - una posizione simbolica così prestigiosa come sarebbe scaturita dall'identificazione con uno degli dèi principali del *pantheon*.

Ponderati questi elementi, sembra perciò plausibile affermare che gli emblemi marini collegati ad Agrippa possedessero, da un lato, la valenza onorifica di sottolineare il ruolo fondamentale del generale a Nauloco e ad Azio e, dall'altro, fossero funzionali a dimostrare visivamente a tutti che la divinità ora aveva accordato la sua benevolenza alla fazione del *princeps*, della quale Agrippa era uno dei membri più autorevoli.

Infine, a proposito del rapporto tra Ottaviano, Agrippa e Nettuno, si può avanzare un'ultima suggestione basata su una breve notazione di Cassio Dione, relativa al figlio minore di Agrippa e Giulia, Agrippa Postumo, che finì, com'è noto, relegato prima a Sorrento e in seguito a Pianosa per via di un carattere che si diceva difficile e violento e che venne poi ucciso quando Tiberio salì al trono<sup>966</sup>. Secondo lo storico greco, Agrippa Postumo “passava molto del suo tempo a pescare e, per questo, era solito riferirsi a se stesso con il nome di Nettuno”<sup>967</sup>. Alla luce di quanto esposto finora

---

*Principat - Pouvoir et urbanité*, in AA.VV., *Laurea internationalis, Festschrift für J. Bleicken*, Wiesbaden 2003, p. 345.

<sup>964</sup> In tal senso appare significativo che, al ritorno in patria, fu per Ottaviano che il Senato decretò gli onori più solenni, come del resto era logico essendo sotto il suo comando che Agrippa aveva sconfitto il nemico: il giovane Cesare dunque celebrò un'ovazione, si stabilì che una sua statua dorata fosse posta nel Foro sopra una colonna adorna di rostri, con un'iscrizione commemorante la pace che egli aveva riportato sulla terra e sui mari, e si decise di festeggiare con cerimonie annuali il giorno della vittoria (App. *bell. civ.* 5, 130, 538, che peraltro ritiene “onori smisurati” quelli deliberati dal Senato per il *princeps*: *Ερcomενωδ ηθε bουλη;τινα; εψηφισατο αjetrou-*).

<sup>965</sup> Vedi *supra*, i capitoli dedicati a Ottaviano-Apollo e Ottaviano-Mercurio.

<sup>966</sup> Tac. *ann.* 1, 6. Su queste vicende vedi Rohr, *Le voci cit.*, p. 253 sgg., con relativa bibliografia.

<sup>967</sup> Dio 55, 32, 1: *εκεινο~ ηη kai; ta; pleista ηλιευτο, ογενper kai; Poseidwha εαυτον επωνομαze*.

sull'uso della simbologia nettunia negli ultimi anni delle guerre civili e nel periodo post-aziaco, si possono proporre due livelli di decodificazione della testimonianza, poiché l'impressione che ne scaturisce è che l'appellativo del figlio di Agrippa non sia da attribuire solo alle sue attività piscatorie. Da un lato, il nipote del *princeps* poteva semplicemente volersi richiamare, tramite la figura di Nettuno, alla gloria che il padre aveva conquistato con le sue vittorie navali, sentendosene in qualche modo compartecipe dal punto di vista allegorico<sup>968</sup>. Ma vi sarebbe un'altra interpretazione che appare lecito proporre e che tiene presente l'informazione dionea secondo cui Agrippa Postumo rimproverava Augusto di non volergli consegnare l'eredità paterna<sup>969</sup>. Ebbene, si deve considerare che il patrimonio del generale di Augusto non era di tipo solamente pecuniario, ma concerneva anche - come si è visto - la sfera della comunicazione simbolica<sup>970</sup>. Il richiamo al dio del mare del giovane Agrippa e la sua critica al *princeps* per avergli usurpato l'eredità paterna potrebbe, allora, riguardare altresì l'appropriazione augustea di Nettuno ai fini di un'identificazione che per Agrippa Postumo, invece, sarebbe spettata di diritto a suo padre (e quindi, in seconda battuta e per ragioni di consanguineità, a lui stesso), per gli evidenti motivi legati alle fondamentali vittorie del generale sulle acque di Nauloco e Azio.

Comunque, ammesso che in questo episodio dioneo si possa riscontrare una rivendicazione a posteriori di un simbolismo che sarebbe dovuto appartenere ad Agrippa, è molto interessante notare come un indizio di una simile pretesa compaia molti anni dopo le vicende belliche che avevano reso al generale tanti onori e dopo che, ovviamente, Augusto - il referente primario e pressoché esclusivo delle assimilazioni divine durante il principato - era deceduto da tempo. Un'emissione numismatica che si può datare al regno di Caligola, infatti, riporta al dritto l'effigie di Agrippa con la corona rostrata sul capo e, al rovescio, la figura intera di Nettuno con

---

<sup>968</sup> Secondo B. Levick, *The Fall of Julia the Younger*, in «Latomus» 35, 1976, 2, p. 332, a Sorrento il nipote del *princeps* aveva ormai perduto i suoi legami con la *gens Iulia* ed era ritornato un Vipsanio, che poteva fregiarsi solo della gloria del suo padre naturale, Agrippa. Cfr. A. E. Pappano, Agrippa Postumus, in «CPh» 36, 1941, p. 35, ove si parla di un "sardonically jesting comparison of his father's naval exploits with his own".

<sup>969</sup> Dio 55, 32, 2: *αὐτῷ τε τῷ Αὐγούστῳ/πολλὰκι- ὑπὲρ τῶν πατρῶν ἐπέκατεi*. Tratta dei difficili rapporti tra il *princeps* e suo nipote S. Jameson, *Augustus and Agrippa Postumus*, in «Historia» 24, 1975, pp. 287-314.

<sup>970</sup> A titolo di esempio, si ricordi la situazione di Ottaviano subito dopo l'adozione da parte di Cesare: il giovane infatti non entrò in possesso solo dei beni materiali del prozio, ma anche del bagaglio mitologico e simbolico della sua *gens*.

gli attributi del tridente e del delfino<sup>971</sup>. Ora, il senso da attribuire a questa moneta sembrerebbe chiarirsi prendendo in esame due testimonianze letterarie. Secondo Svetonio, Caligola non voleva essere ritenuto il nipote di Agrippa, perché provava vergogna delle umili origini del nonno e si adirava molto se qualcuno menzionava il pur valente generale tra gli avi dei Cesari<sup>972</sup>. D'altra parte, l'imperatore apprezzava così poco anche il ricordo di Augusto da proibire le pubbliche celebrazioni in onore delle sue vittorie belliche, sostenendo che erano state dannose per il popolo romano, e da rivalutare invece la memoria di Antonio<sup>973</sup>. Pertanto, appare plausibile ipotizzare che, collegando l'immagine di Nettuno a quella di un Agrippa vittorioso sui mari, Caligola intendesse nobilitare la persona del nonno, riverberando su quest'ultimo e sulle sue gesta un'aura divina che, magari, potesse riflettersi sul suo discendente<sup>974</sup>. E se, compiendo tale operazione simbolica, l'imperatore interferiva con la propaganda *per imagines* messa in atto diversi anni prima dal *princeps*, sottraendo così a quest'ultimo l'esclusiva dell'assimilazione nettunia, si può pensare che tale dettaglio non avrebbe di certo preoccupato il figlio di Germanico, dato il disprezzo che egli dimostrava per Augusto e per le sue imprese.

Per concludere, si può dunque affermare che, durante le ultime guerre civili dell'età repubblicana, Nettuno fu adoperato come vettore comunicativo da più di una *factio* politica, secondo differenti modalità, sia *per scripta* che *per imagines*, e nell'ambito di diversi contesti, in tempo di guerra come in periodo di pace. Durante il *bellum Siculum*, Nettuno rappresentava la divina ascendenza di Sesto - inizialmente per il tramite della figura di Pompeo Magno - in contrapposizione alle pretese del *divi filius* Ottaviano e, così, si faceva latore di un messaggio simbolico relativo ad una pari illustre filiazione dei due giovani agli occhi dell'intera opinione pubblica. Nel contempo, è palese che proclamarsi figlio di Nettuno quando si controllava militarmente un'isola e si disponeva di una forza bellica di tipo pressoché esclusivamente navale, doveva parallelamente servire a fungere da sostegno e supporto psicologico per l'esercito.

---

<sup>971</sup> Sutherland, *The Roman* cit., 1, p. 112, nr. 58. Per informazioni sulla datazione da attribuire a questa emissione monetale vedi S. Jameson, *The Date of Asses of M. Agrippa*, in «NC» 6, 1966, pp. 95-124 e J. Nicols, *M. Agrippa asses*, in «NS» 19, 1974, pp. 65-86.

<sup>972</sup> Svet. *Cal.* 23, 1: *Agrippae se nepotem neque credi neque dici ob ignobilitatem eius volebat suscensebatque, si qui vel oratione vel carmine imaginibus eum Caesarum insererent.*

<sup>973</sup> Svet. *Cal.* 23, 1 e Dio 59, 20, 1-2.

<sup>974</sup> Secondo invece l'opinione di Nicols, *M. Agrippa* cit., p. 85, "if Gaius was actually preparing for an invasion of Britain, the naval motif of the rostral crown and Neptune would not be inappropriate propaganda".

Dopo Nauloco, Ottaviano si avvalse di Nettuno non solo per simboleggiare la vittoria sul nemico, ma anche, includendolo nel novero degli dèi a lui favorevolmente legati, per testimoniare un *consensus universonum* divino nei suoi confronti, in funzione sia del ruolo sempre più di spicco che egli rivestiva sulla scena politica romana, sia delle tensioni che ormai lo contrapponevano insanabilmente ad Antonio. In questa prospettiva, è logico che la comunicazione simbolica doveva essere rivolta al maggior numero di destinatari possibile, perché era funzionale a consolidare la posizione di potere che Ottaviano stava conquistando. Dopo la felice conclusione del *bellum Actiacum*, propiziata da tutte le divinità tra cui, *in primis*, Apollo e Nettuno (visto che si trattò pur sempre di uno scontro navale), il dio del mare continuò a simboleggiare le vittorie sul mare - nonché la sua pacificazione - ottenute dal giovane Cesare. Da questo momento, il ruolo di Nettuno poteva quindi parzialmente sovrapporsi a quello veicolato dall'identificazione di Ottaviano con Mercurio, nella funzione di protettore dei commerci che si sviluppavano su rotte marittime, oltre che dei naviganti in senso lato. Se soprattutto fonti letterarie come Virgilio e testimonianze numismatiche mostrano come l'assimilazione tra il *princeps* e il dio del mare venisse diffusa dai canali ufficiali, tuttavia le gemme e i cammei prima ricordati sembrano attestare l'avvenuta comprensione della comunicazione simbolica da parte di una committenza privata e il suo riutilizzo come probabile segno di fedeltà al regime. Uno degli dèi più importanti del *pantheon*, dopo essere stato politicamente difficile da gestire fino alla metà degli anni Trenta del I secolo a.C., era ormai diventato un rassicurante e benevolo *alter-ego* del signore di Roma.

## Propaganda mitologica e comunicazione politica: riflessioni conclusive

La ricerca, così come è stata strutturata, ha organizzato la trattazione delle identificazioni religiose e delle genealogie mitologiche *ad personam* e seguendo un criterio cronologico per ogni singolo caso. Adesso, invece, appare opportuno ordinare secondo uno schema diacronico le principali informazioni offerte finora, affinché dalla loro collazione possano emergere più chiaramente le dinamiche sottese all'utilizzo del vettore comunicativo di marca mitologica. Va comunque ovviamente premesso che i dati emergenti da una tale sistemazione sono soggetti ai limiti a noi imposti dalla documentazione antica di cui disponiamo. Infatti è necessario ricordare che le indicazioni che possiamo trarre dalle fonti - riguardanti un numero esiguo di *leader* politici - presentano difficoltà relative sia al loro stato, in diversi casi lacunoso, sia alla consapevole censura di determinate notizie (volontà omissoria che la maggior parte delle volte trova il suo significato in ragioni di convenienza politica), circostanze che quindi lasciano spazio alla possibilità che il tipo di comunicazione simbolica in esame fosse adoperato più ampiamente, ossia anche da individui che non riuscirono infine ad imporsi nella lotta per il potere<sup>975</sup>.

Dal punto di vista temporale, si può innanzitutto rilevare come le prime testimonianze certamente inerenti a processi di identificazione mitologica *tout court* siano riconducibili al periodo a cavallo tra gli anni Quaranta e Trenta del I secolo a.C.: l'accoglienza efesina di Antonio-Dioniso (41 a.C.) e la "cena dei dodici dèi" di Ottaviano-Apollo (39-38 a.C.) ne sono gli esempi più evidenti. Come si è cercato di dimostrare, queste due assimilazioni sarebbero state comunque precedute da una serie di spunti simbolici, più o meno *in nuce*, i quali affonderebbero le loro radici già in età cesariana e al dittatore stesso sarebbero, sia pure a diverso titolo, parzialmente collegati<sup>976</sup>. Si è ipotizzato che alla medesima epoca possa appartenere altresì l'inizio dell'assimilazione Ottaviano-Mercurio, la quale tuttavia rimane di più problematica definizione rispetto alle altre, mentre agli anni Trenta andrebbero ascritte le

---

<sup>975</sup> Peraltro, va anche considerata l'ipotesi che l'eventuale propaganda su base mitologica di cui si sarebbero potuti avvalere altri personaggi di spicco del panorama politico del post-cesaricidio fosse meno strutturata e articolata rispetto a quella cui ricorsero i triumviri, rendendo quindi più elevato il fattore di rischio per la perdita di documentazione antica al riguardo.

<sup>976</sup> Si ricordi, ad esempio, che secondo Cassio Dione (45, 1, 2) era stata la dichiarata nascita di Ottaviano da Apollo a propiziare l'adozione da parte di Cesare, così come si pensi allo stile di vita "dionisiaco" scelto da Antonio nei primi anni Quaranta del I secolo a.C. forse anche al fine di dimostrare la sua condivisione di istanze simboliche cesariane.

identificazioni Ottaviano-Nettuno (dopo il 36 a.C.), Antonio-Paride (di incerta determinazione cronologica) e Planco-Glauco (34-32 a.C.). Considerando invece le genealogie mitologiche, si nota come il *terminus post quem* si possa anticipare di qualche anno: il richiamo di Lepido alla storia leggendaria della sua famiglia si colloca in età cesariana, l'utilizzo della leggenda eneadeica da parte di Ottaviano sembra contestuale al suo ingresso sulla scena politica romana nel 44 a.C. e le velleità eraclidi di Antonio si possono riferire almeno alla seconda metà degli anni Quaranta, come la pretesa di Sesto Pompeo di discendere da Nettuno. Questo sia pur lieve scarto cronologico tra i due vettori di comunicazione simbolica sarebbe peraltro giustificato dalla loro diversa natura: a fronte della pratica comune da parte delle grandi famiglie tardo-repubblicane di promuovere la propria genealogia leggendaria, contingenza che rese logico e poco problematico per i futuri triumviri il ricorso ad un tale mezzo di propaganda, le identificazioni mitologiche erano un *medium* comunicativo relativamente nuovo per la diffusione di messaggi politici e, come tale, ebbe bisogno di più tempo per svilupparsi e di una strategia maggiormente complessa per definirsi.

Sempre in una prospettiva temporale, si possono proporre delle riflessioni sulla disuguaglianza nell'uso delle varie figure mitologiche riguardo alla loro durata. Alcune identificazioni e pretese genealogiche, infatti, furono piuttosto longeve e si protrassero per uno o più decenni (Ottaviano-Apollo, Antonio-Dioniso, Ottaviano-Enea, ai quali vanno affiancate le tradizioni familiari della *gens* di Lepido), altre si rivelano più cronologicamente delimitate (Ottaviano-Mercurio, Ottaviano-Nettuno, Antonio-Paride), altre ancora, infine, si esplicarono *de facto* in una sola giornata (Planco-Glauco), anche se poi la loro eco perdurò per diversi anni e sopravvisse all'occasione nella quale furono poste in atto. Questa differenza, così come risulta dalle testimonianze giunte fino a noi e attenendoci per ora all'aspetto della tempistica, appare connessa al tipo di comunicazione che le identificazioni dovevano veicolare. Personaggi come Apollo, Enea e Dioniso furono selezionati perché rappresentavano una gamma di valori o di suggestioni spendibili non in una singola occasione ma, al contrario, funzionali per propalare istanze simboliche dirette all'opinione pubblica nel suo complesso o a intere popolazioni, circostanza che spiega il loro perdurare per un periodo tanto lungo. Altre assimilazioni, invece, si concretizzarono in un arco di tempo più ristretto o perché avevano finalità circoscritte quanto ai destinatari della comunicazione (Glauco: adoperato per trasmettere un messaggio simbolico estemporaneo e confinato allo spazio di un banchetto; Ottaviano-Mercurio: probabilmente utile *in primis* in rapporto ai ceti legati alle dinamiche mercantili e

commerciali), oppure per l'impossibilità di effettuare l'identificazione prima di un determinato momento (Ottaviano-Nettuno, che divenne lecita solo dopo Nauloco; Antonio-Paride e Antonio-Eracle, che furono presumibilmente attuate in seguito alla rottura tra il giovane Cesare e Antonio). Questi ultimi due esempi, oltretutto, consentono di muovere un ulteriore genere di osservazione, che concerne il ruolo attivo o passivo, in merito alla creazione dell'assimilazione mitologica, da parte del *leader* politico referente dell'identificazione stessa.

E' indubbio che le figure divine di Apollo, Dioniso, Mercurio e Nettuno, semi-divine come Glauco ed eroiche come Enea, vennero consapevolmente scelte da Ottaviano, Antonio, Sesto Pompeo e Planco ai fini della loro comunicazione simbolica (senso positivo). Tuttavia, sembra vi siano almeno due casi nei quali l'assimilazione non dipese dal diretto interessato, bensì dalla contropropaganda avversaria (senso negativo): nello specifico, si tratta appunto di Antonio-Paride e Antonio-Eracle. Poiché non siamo a conoscenza di una particolare attenzione per Paride da parte del triumviro d'Oriente, tale identificazione sarebbe nata per iniziativa della pubblicistica ottaviana sulla base di alcune affinità tra le vicende mitologiche del principe troiano ed accadimenti occorsi ad Antonio (specialmente in relazione alla sua vita in Oriente), con la comprensibile finalità di diffamare quest'ultimo. Diversa invece appare l'origine dell'identificazione con Eracle, il quale era stato reclamato da Antonio come progenitore della propria stirpe e forniva al triumviro un modello al quale richiamarsi da un punto di vista fortemente paradigmatico. Va sottolineato, quindi, lo slittamento di prospettiva che venne prodotto dalla propaganda di Ottaviano per sovrapporre la figura dell'eroe direttamente a quella del suo presunto discendente e potersi così avvalere del mito relativo ad Onfale, nonché all'ebbrezza di Eracle nel contesto del tiaso dionisiaco, per denigrare il collega. Un'analogia operazione identificativa poté, per inciso, essere compiuta altresì dai sostenitori di Antonio, con riferimenti iconografici all'eroe che esprimessero adesione alle istanze dell'ex-triumviro.

Quanto alle modalità pratiche con le quali le assimilazioni furono realizzate, le due macrocategorie da prendere in considerazione sono inerenti ad una comunicazione *per verba/per scripta* o *per imagines*. Al primo gruppo appartengono soprattutto le voci dei poeti augustei, specie quelli che, come Virgilio e Orazio, furono integrati senza difficoltà nelle dinamiche culturali e ideologico-politiche sottese al circolo di Mecenate. Nelle opere di questi letterati, il rapporto di Ottaviano con Mercurio, con Apollo, con Nettuno e - naturalmente - con Enea, veniva portato all'attenzione di una fascia non esigua della cittadinanza, sia che i componimenti fossero divulgati tramite



*recitationes* orali, sia che venissero letti privatamente da un pubblico colto. D'altra parte, in questo modo erano parimenti propalati messaggi di contropropaganda nei confronti delle identificazioni degli avversari del giovane Cesare: si ricordino, ad esempio, le caratteristiche infamanti attribuite al personaggio di Paride, il ritratto negativo di Eracle soggiogato da Onfale, la sconfitta del *neptunius dux* cantata da Orazio. Se le testimonianze letterarie giunte fino a noi sono, logicamente, connesse soprattutto alla propaganda del vincitore di Azio, tuttavia va rilevato che nel periodo delle guerre civili anche la pubblicistica anti-ottaviana si dovette servire del medesimo tipo di comunicazione per ostacolare la strategia politica di marca mitologica del giovane Cesare. Purtroppo, la gran parte dei libelli, *pamphlet* e opere d'opposizione non è sopravvissuta ai provvedimenti censorî del nuovo regime<sup>977</sup>, ma ne possiamo nondimeno riscontrare alcuni echi nei versi anonimi di fronda di cui ci informa Svetonio riguardo alla "cena dei dodici dèi", così come nelle polemiche legate all'effettivo ruolo di Enea nelle vicende del Palladio e al presunto tradimento dell'eroe, tematiche forse presenti nella *Diomedea* di Iullo Antonio. Peraltro, l'esistenza di una comunicazione di senso negativo e oltraggioso risulta ugualmente utilissima per la nostra indagine, come rende evidente il caso dell'identificazione Planco-Glauco, nota solamente grazie alla caustica descrizione di Velleio Patercolo.

Quanto al vettore *per imagines*, in esso confluiscono in primo luogo le figurazioni numismatiche, la cui grande importanza appare palese data la natura delle monete di oggetti di amplissima diffusione<sup>978</sup>. Non sorprende, perciò, che ciascuno dei triumviri abbia demandato parte della sua propaganda simbolica a questo strumento, affidandosi ad una simbologia manifestamente riconducibile ai referenti mitologici prediletti da ognuno (si pensi alla monetazione aurea di Livineio Regolo relativa ad Enea, Eracle ed Emilia, agli elementi dionisiaci su alcuni conî antoniani, a Mercurio accompagnato dalla legenda *Caesar divi filius*), così come Sesto Pompeo ricorse al medesimo tramite numismatico, in varie emissioni stilisticamente degne di menzione, per propugnare la sua discendenza nettunia. Nella categoria della comunicazione visiva possono poi rientrare diverse strutture architettoniche, veicolanti anch'esse istanze sia di propaganda che di contropropaganda: nel primo caso vanno annoverati soprattutto il santuario di Apollo Palatino con le lastre policrome a soggetto mitologico, la basilica Emilia con il suo lungo fregio e le *imagines clipeatae*, nonché il tempio che Cleopatra

---

<sup>977</sup> Vedi *supra*, n. 97.

<sup>978</sup> Sulla forma di comunicazione rappresentata dal vettore numismatico si rimanda a C. Pérez, *Monnaie du pouvoir - Pouvoir de la monnaie*, Paris 1986.

stava facendo erigere per il suo sposo ad Alessandria. Al contrario, il santuario di Apollo dell'antoniano C. Sosio si configurava come una presa di posizione simbolica contro le velleità apollinee di Ottaviano. Quanto invece ad opere scultoree come le statue, parimenti collocate in luoghi pubblici, si può rammentare il simulacro di Apollo con le fattezze di Ottaviano nella biblioteca dedicata al dio sul Palatino, il problematico accenno all'*Hercules "Antonianus"* a Roma o la statua di Antonio-Dioniso eretta ad Atene. Anche le immagini scelte per i sigilli personali potrebbero dimostrarsi significative, a cagione della mobilità delle missive ove queste erano apposte<sup>979</sup>. Interessante citare, infine, un particolare genere di comunicazione *per imagines*, ossia quella che avveniva tramite il vero e proprio travestimento fisico dei protagonisti delle identificazioni: paradigmatici gli esempi offerti dall'abbigliamento di Ottaviano da Apollo durante il "banchetto dei dodici dèi", nonché di Antonio sia in Oriente come Dioniso, sia a Roma come discendente di Eracle, ai quali si aggiunga la *performance* di Planco nei panni di Glauco ed il mantello azzurro indossato da Sesto Pompeo<sup>980</sup>.

Se i vettori *per scripta* e *per imagines* erano assolutamente complementari (come del resto rende evidente il *medium* numismatico, che abbinava le legende ai motivi iconografici), essi tuttavia esprimevano una diversa capacità di diffusione del messaggio simbolico. Una comunicazione delimitata nello spazio e nel tempo, come quella attuata per mezzo dei travestimenti fisici *tout court*, era ovviamente rivolta a quanti, in quel momento, si trovavano in prossimità del *leader* politico o, comunque, nel suo raggio visivo. Nella stessa categoria possono rientrare altresì le *recitationes* pubbliche di brani letterari, in quanto fruibili solamente dal più o meno colto uditorio convenuto per assistere all'evento<sup>981</sup>. Un pubblico maggiormente vasto era invece raggiunto da quei messaggi che si concretizzavano in forme circoscritte nello spazio ma non nel tempo: opere come templi, basiliche, statue o epigrafi, ubicate stabilmente in un determinato luogo, estrinsecavano la loro valenza simbolica con continuità e a chiunque, ma necessitavano di un pubblico che transitasse nelle vicinanze, una condizione che, d'altronde, veniva facilmente soddisfatta quando si trattava di una collocazione come il Foro o il Palatino, centri di aggregazione civica molto frequentati.

---

<sup>979</sup> Si ricordi che su uno dei sigilli di Ottaviano era rappresentata la sfinge, che sembrerebbe da ricondurre ad un simbolismo apollineo: vedi *supra*, n. 133.

<sup>980</sup> Si possono altresì menzionare i calzari dei re albanici indossati da Cesare: vedi *supra*, n. 38.

<sup>981</sup> Anche se di norma erano destinate ai circoli colti della capitale, tuttavia a volte le *recitationes* avvenivano anche nei teatri, di fronte ad un pubblico presumibilmente aperto e vario: Citroni, *Poesia* cit., pp. 9-10.

Una comunicazione in grado di circolare più ampiamente era quella basata su oggetti di uso comune come le monete, adoperate da qualsiasi tipo di utenza, mentre le opere letterarie in forma scritta, la cui divulgazione era pur consistente grazie alle fitte reti di rapporti interpersonali che caratterizzavano la società romana del tempo, erano presumibilmente limitate alla fruizione dei ceti medio-alti, benché sia preferibile non generalizzare con troppa facilità. Il pubblico letterario, infatti, pur non rappresentando la maggioranza della popolazione, non era uniforme al suo interno, ma comprendeva sia *élite* di diverso tipo (locali italiche, provinciali, della capitale), sia quanti miravano ad accostarsi e interagire con tali *élite* - e cercavano perciò di condividerne gli interessi culturali -, sia tutte le persone che avevano ricevuto un certo grado di istruzione e che non volevano perdere, per ragioni inerenti al prestigio sociale, la capacità di lettura ed analisi dei testi che avevano imparato a scuola<sup>982</sup>.

E' opportuno inoltre notare che i vettori *per scripta* e *per imagines* trovavano nella cerimonialità pubblica un ambito privilegiato per la trasmissione dei messaggi simbolici illustrati dai miti. Si pensi, ad esempio, alla grandiosa organizzazione dei *ludi saeculares* o alle celebrazioni religiose che avevano come sfondo il tempio di Apollo Palatino, nelle quali lo stretto legame tra il dio e il *princeps* doveva emergere con evidenza, oppure all'importanza dell'annuale sacrificio compiuto da magistrati, sacerdoti e vestali presso l'*Ara Pacis*<sup>983</sup>, il cui valore simbolico, per quanto attiene al rapporto tra Enea, Ottaviano e la saga troiana, è stato precedentemente rilevato. L'antenato dei Giulî, oltretutto, apparve anche in un altro significativo e solenne contesto simbolico, ossia quello della processione funebre, quando l'effigie di Enea - durante il funerale di Augusto - venne fatta sfilare tra gli antenati della famiglia del *princeps*<sup>984</sup>. Cerimonie come quelle succitate sembrano particolarmente indicative perché nel loro svolgimento la collettività riconosceva e rinsaldava la propria identità civica all'insegna di una ritualità tradizionale condivisa e pertanto, prescindendo dalla semplice considerazione che occasioni di questo tipo erano funzionali perché il messaggio che si voleva diffondere raggiungesse una grande quantità di persone, l'impatto di tale simbolismo sulla *communis opinio* poteva, in siffatti frangenti,

---

<sup>982</sup> Citroni, *Poesia* cit., p. 17. Riguardo alla complessa tematica della produzione e circolazione libraria in Roma antica, vedi anche P. Fedeli, *Autore, committente, pubblico in Roma*, in AA.VV., *Oralità, scrittura, spettacolo*, Torino 1983, pp. 77-106; G. Cavallo, *Alfabetismo e circolazione del libro*, in AA.VV., *Oralità* cit., pp. 166-186 e T. Kleberg, *Commercio librario ed editoria nel mondo antico - Roma e l'epoca greco-romana*, in AA.VV., *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Bari 1984, pp. 40-80.

<sup>983</sup> *R. Gest. div. Aug.* 12, 2.

<sup>984</sup> Vedi *supra*, n. 398.

risultare più incisivo. Se, in queste forme, la comunicazione procedeva sia in direzione orizzontale (dai mittenti ai loro pari in grado) che verticale (dai vertici alle basi), nondimeno allo stesso ambito di celebrazioni pubbliche possiamo altresì ascrivere l'espressione di messaggi di segno opposto, come dimostra chiaramente la reazione popolare nei confronti della statua di Nettuno durante la pompa circense del 40 a.C. (comunicazione dalla base ai vertici).

A questo proposito, tali riflessioni forniscono il punto di partenza per muovere delle osservazioni riguardo ai destinatari della comunicazione veicolata dalle identificazioni mitologico-religiose, così come alle sue diverse finalità. Infatti, se le assimilazioni Ottaviano-Apollo e Antonio-Dioniso erano certamente indirizzate ad un pubblico più vasto possibile, come si può inferire dalla molteplicità di canali comunicativi - *per scripta e per imagines* - attivati per agevolarne la conoscenza, tuttavia ciò non significa che il messaggio fosse il medesimo per tutti. Oltre alle due direzioni della comunicazione, orizzontale e verticale, vi erano diversi livelli di lettura possibili per la gamma di valori che le varie divinità incarnavano. Iniziando dal messaggio esplicitato dalla simbologia apollinea e da quella dionisiaca in relazione alla classe dirigente, è presumibile ipotizzare che questo fosse recepito, in pratica, come una dicotomia eminentemente politica tra due forme diverse di intendere il governo dello Stato. L'Apollo di Ottaviano avrebbe manifestato la volontà di ristabilire l'equilibrio e l'ordine turbato dalle guerre civili, la garanzia di continuità politica con il passato e la vicinanza agli interessi della *nobilitas*, grazie anche al tradizionale legame del dio con la *gens Iulia*. Il Dioniso di Antonio era invece una divinità che rimandava a forme di potere monocratico e teocratico di stampo orientale, un modello statuale che si inseriva perfettamente nella tradizione dei territori stranieri che il triumviro si recò ad amministrare, ma che era fortemente osteggiato - com'è del resto comprensibile - dal Senato di Roma. Il senso dell'assimilazione dionisiaca in patria, quindi, poteva essere connesso all'ideologia dei progetti di conquista cesariana dell'Oriente - la quale si riallacciava, a sua volta, ad istanze al contempo politiche ed economiche, nonché improntate alla gloria militare dell'*imitatio Alexandri* - e incontrare la simpatia di quella parte di cittadinanza romana attratta dal mondo ellenistico e dai costumi orientali, sia a livello di ceto dirigente che di classe media. Quanto ad Apollo e in riferimento a quest'ultima, si può supporre che il dio venisse inteso nell'ottica della salvaguardia dei valori tradizionali dello Stato, del ripristino dell'ordine - sociale, politico, come pure economico - e del ritorno della pace, prefigurato simbolicamente dall'avvento imminente del *saeculum aureum*. Infine, ad un livello più basilare di

interpretazione (strati subalterni della società), si può presumere che le due divinità venissero considerate in funzione delle loro caratteristiche maggiormente note, che per Dioniso dovevano dunque contemplare altresì l'ebbrezza e la cura degli affanni del vivere comune. Peraltro, proprio le caratteristiche connesse agli eccessi che il consumo di vino e l'estasi potevano comportare, furono gli elementi negativi ai quali la pubblicistica ottaviana si affidò per diffondere un ritratto infamante di Antonio-Dioniso, dipinto come un ubriacone sedotto dal vizio e dalla *luxuria* dei costumi egiziani. Diretta all'immaginario collettivo del vasto pubblico da parte della propaganda di Ottaviano - e in una analoga prospettiva infamante per il triumviro d'Oriente - vanno del resto lette anche le calunniose identificazioni di Antonio con un Paride vile e imbelli e con un Eracle ebbro e assoggettato ad Onfale.

Ugualmente rivolte alla popolazione nel suo complesso - ma con sfumature di significato differenti - erano le velleità eneadiche di Ottaviano e le tradizioni genealogiche di Lepido. Nei confronti della *nobilitas* senatoria (trasmissione orizzontale), il personaggio di Enea era adatto sia per riverberare sul giovane Cesare, di natali non altolocati, le glorie mitologiche di una delle casate patrizie più illustri della città, sia per legittimarne simbolicamente, in seguito all'adozione da parte di Cesare, il ruolo sulla scena politica romana dopo le Idi di marzo. Per Lepido, il richiamo alla vestale Emilia e alle imprese degli avi avrebbe ribadito, agli occhi dell'aristocrazia, la sua legittima appartenenza - per nascita - all'*élite* di potere, formata da quella cerchia ristretta di *gentes* di antichissima e nobile tradizione la cui storia e le cui gesta si erano intrecciate fin dalle origini con le vicende di Roma stessa. Del resto, il prestigio delle *res gestae* degli Emilî, a partire dalla loro genealogia leggendaria, era l'elemento portante di una comunicazione che, indirizzata all'intero corpo civico (trasmissione orizzontale e verticale) tramite l'apparato decorativo della basilica Emilia, le emissioni monetali di Lepido e la sua carica pontificale, poteva indubbiamente contribuire ad incrementare presso l'opinione pubblica l'autorevolezza della reputazione di quest'ultimo, rendendola poi spendibile a livello politico. Nei riguardi della medesima *communis opinio*, tuttavia, Enea veicolava contenuti propagandistici ancora più pregnanti, perché la tematica della *pietas* - e la conseguente necessità dell'*ultio* - si intrecciava inestricabilmente con lo sdegno che l'assassinio di Cesare aveva suscitato, sia a livello popolare che tra le fila dell'esercito, rendendo queste due categorie, in particolar modo l'elemento militare, utilissimi destinatari della comunicazione di Ottaviano. Ma dopo la vendetta sugli assassini del padre, la *pietas* - della quale veniva ora accentuato l'aspetto *erga deos* - poteva risultare parimenti

efficace per divulgare alla cittadinanza un messaggio di sostanziale conservatorismo, nell'ottica del rispetto dei tradizionali riti, dèi e culti patrî, valida bandiera ideologica sotto il cui schermo il giovane Cesare iniziava a sovvertire l'ordinamento costituzionale repubblicano. Non priva di attrattive, per l'opinione pubblica, doveva essere anche la pubblicizzata connessione di Enea con il Palladio, presunta garanzia di invincibilità dell'Urbe, la quale legava quindi il destino dell'eroe - e dei suoi discendenti - con il *pignus imperii* fondamento della potenza romana.

Una duplice categoria di destinatari - una più circoscritta e l'altra più estesa - si può invece ipotizzare per quanto attiene all'assimilazione Ottaviano-Mercurio, parimenti propalata *per verba* e *per imagines*, la quale andrebbe interpretata in primo luogo in connessione con le esigenze del ceto mercantile nel senso più ampio del termine, ossia di tutti coloro che operavano nel settore del commercio e del trasporto di prodotti di varia natura. Sarebbe comprensibile come, in un momento di palese difficoltà economica causata non solo, genericamente, dai torbidi delle guerre civili, ma altresì dai blocchi delle importazioni di derrate alimentari messi in opera da Sesto Pompeo, Mercurio potesse incarnare un messaggio simbolico positivo in riferimento alla prospettiva di una pace che rendesse di nuovo sicure le rotte commerciali e fiorenti gli scambi, ponendo fine alla penuria di cibo nella penisola e riportandovi prosperità e benessere. Contemporaneamente, però, la figura del dio - nel suo ruolo di divinità non guerriera ma mediatrice - era passibile di assumere una valenza più ampia ed esprimere una promessa di pacificazione e di concordia in senso generale, scenario che logicamente veniva incontro alle esigenze della maggior parte della popolazione. Parimenti, un altro doppio livello di fruitori del messaggio simbolico sembra potersi individuare relativamente alle pretese di discendenza nettunia di Sesto Pompeo. Da un lato, tale rivendicazione doveva sortire un effetto rassicurante ed incoraggiante sul morale delle truppe (trasmissione verticale): queste infatti, chiamate a combattere soprattutto battaglie navali, avrebbero tratto beneficio psicologico dall'asserita filiazione del loro *dux* dal dio delle acque, il quale si sarebbe curato di proteggere l'esercito pompeiano durante gli scontri in mare. In quest'ottica, l'adozione del mantello azzurro da parte di Sesto avrebbe ribadito visivamente il concetto nel corso dei combattimenti, agendo così come ulteriore incitamento per i suoi soldati e forse come elemento per incutere soggezione tra le fila dell'esercito nemico. In una prospettiva più ampia, la dichiarazione di filiazione nettunia si riallacciava alla sovrapposizione dell'immagine del dio del mare con quella di Pompeo Magno, la quale poteva essere funzionale per Sesto sia per porsi propagandisticamente, agli occhi

dell'intera opinione pubblica, sullo stesso livello di prestigio del *divi filius* Ottaviano, sia per attirarsi il consenso delle vecchie amicizie nonché delle vaste clientele paterne (trasmissione orizzontale e verticale) nel contesto bellico della lotta contro i triumviri.

Destinatari pressoché esclusivi del travestimento di Planco da *daimon* marino, invece, furono i invitati al banchetto alessandrino (trasmissione orizzontale), durante il quale egli presumibilmente attuò una *performance* sullo stile della pantomima che avrebbe rivestito una finalità adulatoria nei confronti di Antonio e Cleopatra. Peraltro, si può ipotizzare che questa particolare forma di comunicazione venisse poi riutilizzata a Roma da parte della propaganda ottaviana, che ne avrebbe stravolto il significato per veicolare alla cittadinanza (trasmissione verticale) un ritratto aberrante dei costumi della corte egiziana e della dissolutezza dei più stretti collaboratori di Antonio, dimentichi della loro *dignitas*.

E' inoltre interessante rilevare, per quanto possibile, l'avvenuta comprensione di questa forma di comunicazione politica, a prescindere dalla generica considerazione che una tale modalità di propaganda non avrebbe incontrato così tanta fortuna in età tardo-repubblicana se si fosse dimostrata fallimentare nel suo obiettivo primario di rendere intelligibile il messaggio simbolico ai destinatari cui era diretta. Per quanto concerne il ceto popolare, le reazioni polemiche della plebe romana contro l'Ottaviano-Apollo *Tortor* del "banchetto dei dodici dèi", le contestazioni ad Antonio-Dioniso "carnivoro e selvaggio" da parte della cittadinanza efesina e le voci che invece si levarono in onore del Dioniso "benigno e portatore di gioia", così come il consenso suscitato dalla statua di Nettuno durante i ludi circensi del 40 a.C., sono tutti elementi che consentono di individuare una comunicazione verticale - questa volta dalla base ai vertici - con la quale i destinatari del messaggio risposero ai mittenti servendosi del medesimo linguaggio simbolico impiegato da questi ultimi e testimoniando in tal modo il successo della comunicazione. Parimenti, le iscrizioni poste dai *ministri Mercuriales Augustales* potrebbero attestare l'avvenuta comprensione dell'identificazione Ottaviano-Mercurio con specifico riferimento al legame con la classe mercantile. Quanto alle molteplici evidenze archeologiche (ad esempio cammei, castoni, utensili quotidiani, affreschi ed altro) che mostrano l'adozione di simboli riconducibili alle varie propagande mitologico-divine da parte soprattutto della classe medio-alta, in segno di favore per l'una o per l'altra parte politica, anche in questo caso si può parlare di consapevole recupero - in contesti privati - della comunicazione diffusa dai *leader* della tarda Repubblica, un recupero che poteva configurarsi come trasmissione sia verticale che orizzontale a seconda se gli oggetti in questione

appartenevano ad un cittadino del ceto medio oppure ad un esponente della *nobilitas*<sup>985</sup>.

Queste osservazioni relative alle modalità, alle finalità e ai destinatari ai quali erano indirizzati i messaggi simbolici di marca mitologica, consentono altresì di avanzare un altro genere di valutazioni, che si trovano ad intersecare la discussione sul carattere sostanzialmente oligarchico o “democratico” da attribuire all’ordinamento dello Stato romano nella tarda Repubblica. La *querelle*, nata dalle diverse posizioni della scuola inglese rispetto a quella tedesca, si propone come un dibattito attuale, complesso, che ha incontrato autorevoli sostenitori per ognuna delle due ipotesi e che è stato recentemente discusso in una pubblicazione concettualmente densa e articolata<sup>986</sup>. Ora, sebbene il presente studio non fosse inerente a tematiche giuridiche o costituzionali né si prefiggesse di indagare simili problematiche, tuttavia sembra passibile di offrire alcuni spunti di riflessione a riguardo. Dalla disamina condotta sulle assimilazioni mitologiche e sulle genealogie leggendarie è emerso, da un lato, che il popolo era un attore non marginale all’interno di questo particolare processo comunicativo, dall’altro che i messaggi simbolici diretti dai vertici alle basi avevano precipue finalità politiche, come è stato possibile riscontrare sia analizzandone il significato - in ottica di propaganda come di contropropaganda -, sia verificando la cura e la costanza con le quali il mito venne utilizzato in un periodo tanto convulso. Del resto se, in una fase di forte instabilità come quella che iniziò con la morte di Cesare, gli aspiranti a rivestire un ruolo di preminenza all’interno dello Stato erano parallelamente i mittenti di una comunicazione simbolica su vasta scala, articolata, perseguita con attenzione e attuata con continuità, risulta ragionevole postulare che il significato di quest’ultima difficilmente potesse essere svincolato da motivazioni che trovavano il loro vero significato in un orizzonte politico. In tale prospettiva, allora, sorge il dubbio che questo vettore propagandistico non fosse funzionale soltanto per ottenerne un consenso generico da parte dell’opinione pubblica, veicolando un simbolismo atto semplicemente a divulgare suggestioni ideologiche, a dimostrare

---

<sup>985</sup> In riferimento ad oggetti di uso comune, ovviamente appare molto arduo distinguere l’utilizzo di una figura eroica o divina in funzione politica da un uso iconografico di tipo puramente decorativo o veicolante, ad esempio, i valori connessi a quella determinata divinità. Tuttavia si può presumere che, vista l’estrema attualità politica di una data simbologia mitologica, in diversi casi questa venisse adoperata con riferimento alla situazione contingente, riflessa nella pubblicistica del tempo (cfr. le riflessioni di Zanker, *Augusto* cit., p. 281 sgg.).

<sup>986</sup> AA.VV., *Ricostruzioni di una Repubblica*, in «StudStor» 47, 2006, 2, pp. 317-404. Nello specifico, la questione viene riassunta da G. Zecchini, *In margine a «Rekonstruktionen einer Republik» di K.-J. Hölkesskamp*, in «StudStor» 47, 2006, 2, p. 395 sgg.



comprensione per le esigenze della popolazione oppure ad ammantare di ulteriore prestigio i *leader* che se ne servivano. Appare cioè legittimo ammettere la possibilità che i messaggi propalati tramite identificazioni e genealogie leggendarie costituissero uno dei mezzi attraverso i quali i *duces* impegnati nella lotta per il potere cercavano, tramite la gamma di valori che i personaggi mitici prescelti incarnavano o ai quali comunque facevano riferimento, di procurarsi un sostegno politico concreto. Questo poteva esplicarsi in una sede sia elettorale (fosse in relazione ai *leader* stessi o agli uomini appartenenti alle loro *factiones*), sia extracomiziale, dato che nel periodo tardo-repubblicano la legittimazione politica veniva spesso cercata al di fuori dei consueti canali istituzionali. Un'ipotesi del genere sarebbe coerente non solo con il riscontrato carattere pubblico dei messaggi propagandistici diffusi dal *medium* mitologico, ma soprattutto con la fortuna che tale mezzo di comunicazione incontrò nel periodo delle guerre civili, quando la difficile situazione che la *res publica* stava vivendo imponeva ai *duces* di provvedersi di solide basi d'appoggio per la scalata ai vertici dello Stato. Nel caso in esame, essi sarebbero stati quindi nella posizione di sfruttare il profondo sostrato di suggestioni e valori connaturato alla *religio* tradizionale, come a determinate figure del mito, reinterprelandolo e attualizzandolo nell'ottica dei propri obiettivi politici. Si pensi, in questo senso, al caso di Ottaviano, sul quale ovviamente siamo meglio documentati. L'appello propagandistico alla *pietas*, alla necessità di vendicare Cesare e alla liceità di una tale pretesa in nome dell'adozione nella *gens Iulia* (vettore simbolico: Enea), così come la dichiarata volontà di ristabilire la pace e l'ordine per mezzo di un *bellum* qualificabile come *iustum* di fronte ai corrotti costumi orientali - del tutto opposti alla *dignitas moris maiorum* - e alle aberranti divinità egizie (vettore simbolico: Apollo), erano istanze tramite le quali ottenere quella legittimazione derivante dal consenso pubblico che era importantissima per sostenere atti politici - *in primis* azioni militari - altrimenti densi di problematiche spinose<sup>987</sup>. Se una prospettiva di questo tipo si rivelasse corretta, si ricaverebbe allora indirettamente una testimonianza che il ruolo rivestito dal popolo nelle dinamiche istituzionali non era svuotato di ogni reale senso politico, ma che al contrario era un elemento che andava valutato con attenzione da quanti si presentavano alla ribalta della scena pubblica. Infatti - considerando la sede specificamente costituzionale - anche se la cittadinanza (in senso lato) avesse espresso il proprio voto rifacendosi ad una rosa comunque

---

<sup>987</sup> J.-M. David, *Una repubblica in cantiere*, in «StudStor» 47, 2006, 2, p. 376, riconosciuto il ruolo governante dell'aristocrazia, i cui atti però dovevano essere legittimati dal popolo, afferma con sintesi efficace che "il popolo resta così un attore essenziale e allo stesso tempo secondario nel determinare la storia".

ristretta di candidati, giunti ad aspirare alla guida della *res publica* in forza di dinamiche interne alla classe dirigente e che in genere appartenevano alle grandi famiglie di Roma<sup>988</sup>, tuttavia la segretezza elettorale introdotta dalle leggi tabellarie era teoricamente in grado di creare difficoltà o sgradevoli scompensi nelle aspettative politiche nutrite dai singoli *duces* e ciò non poteva essere trascurato dalla propaganda che supportava ciascuno di loro<sup>989</sup>. Nel caso poi delle velleità dionisiache di Antonio in Oriente, queste riflessioni devono essere logicamente ricalibrate basandosi su un *milieu* politico molto differente da quello romano: nell'ambito dei regni monarchici e teocratici - tradizionalmente abituati a riconoscere una dimensione divina al sovrano - la comunicazione simbolica antoniana, conforme alle consuetudini culturali locali, sembra atta soprattutto a consolidare la posizione di potere del triumviro presso le popolazioni autoctone (grazie *in primis* all'*exemplum* di Alessandro Magno), tanto più in seguito al suo legame con la *neē Qsi*-Cleopatra.

Il quadro che emerge da una tale schematizzazione delle nostre informazioni rende dunque evidente che la comunicazione fondata sull'utilizzo di identificazioni mitologiche e genealogie leggendarie, così come si espresse negli ultimi anni dell'esperienza repubblicana, si configurava come un sistema complesso, dinamico e dalle molteplici sfaccettature, che connetteva inestricabilmente suggestioni sacrali, eventi politici e spunti propagandistici, ponendoli spesso sotto l'egida di pregnanti valenze religiose e civiche condivise dalla collettività, come quelle sottese alle cerimonie pubbliche.

Secondo G. Orwell, "all propaganda is lies, even when one is telling the truth"<sup>990</sup>. Reinterpretando tale affermazione nel contesto del caso in esame, le leggende mitologiche, per quanto concernenti personaggi mai realmente esistiti ed eventi non storicamente verificatisi, acquistavano nella pubblicistica politica di età tardo-repubblicana una dimensione veritiera e autentica nella misura in cui concretamente incarnavano le istanze simboliche dei protagonisti del periodo in questione. Così, traducendo i messaggi propagandistici di questi ultimi nella realtà tangibile della lotta politica del tempo, dèi ed eroi abbandonavano la sfera del mito ed entravano nella storia.

---



<sup>988</sup> Questa l'opinione di Gruen, *The Exercise* cit., p. 261. Cfr. Yakobson, *Il popolo* cit., p. 382.

<sup>989</sup> Yakobson, *Il popolo* cit., p. 382, rileva come "il costante sforzo profuso da ogni candidato per persuadere gli elettori a sostenere lui piuttosto che i suoi colleghi «oligarchi»" conferiva peso e influenza al popolo.

<sup>990</sup> S. Lucas, *Orwell*, London 2003, p. 77.



## Fonti antiche

Aesch.	fr. 13 (26).
	<i>Sept.</i> 130.
Alc.	fr. 51 D.
Amm.	19, 11, 10.
<i>Anth. Pal.</i>	3, 19.
Apollod.	2, 6, 3; 2, 7, 8 e 3, 13, 8.
Ap. Rhod.	1, 1310-1311.
App.	<i>bell. civ.</i> 1, 6; 2, 76, 319; 2, 102, 424; 2, 104, 430; 2, 132, 554; 2, 148, 616; 3, 11, 38; 3, 12, 41; 3, 13, 46-47; 3, 14, 49-50; 3, 15, 54-55; 3, 16, 60; 3, 19, 72; 3, 30, 123; 3, 40, 164; 3, 43, 176; 3, 94, 388; 4, 8-42; 4, 50, 216; 4, 85, 355-356; 4, 94, 394; 4, 96, 404; 4, 106, 444; 4, 134; 5, 4, 16-18; 5, 12, 45; 5, 18, 72; 5, 64, 273; 5, 65, 274; 5, 68, 285-288; 5, 69, 291; 5, 86, 360; 5, 87, 364; 5, 88, 369; 5, 90, 380; 5, 96, 401 - 97, 403; 5, 98, 406; 5, 98, 408-5, 99, 412; 5, 100, 416-417; 5, 126, 523-524; 5, 130, 538; 5, 131, 543; 5, 132, 546 e 548; 5, 144, 598.
	<i>Mithr.</i> 10, 30; 54, 217; 113, 551.
Archil.	fr. 6 D.
Aristoph.	<i>Vesp.</i> 1531.
Athen.	4, 148 b-c; 5, 200 d; 5, 212; 7, 296a-c.
Caes.	<i>civ.</i> 3, 105, 5.

	☞	<i>Gall.</i> 6, 17, 1.
Cens.		17.
Cic.		<i>Att.</i> 2, 24, 3; 10, 10, 5; 10, 13, 1; 13, 40, 1; 16, 15, 3.
	☞	<i>Brut.</i> 62; 331.
	☞	<i>Catil.</i> 1, 1, 3.
	☞	<i>div.</i> 1, 21, 42; 1, 43, 97.
	☞	epist. frg. 4, 7 Watt.
	☞	<i>Flacc.</i> 60.
	☞	<i>Phil.</i> 2, 11, 26-27; 2, 22, 55; 2, 24, 58; 2, 25, 63; 3, 4, 9; 8, 24; 13, 26.
	☞	<i>Scaur.</i> 48.
	☞	<i>Sull.</i> 21, 62.
	☞	<i>Tusc.</i> 1, 37, 89; 4, 22, 50.
	☞	<i>Verr.</i> 5, 180-181.
CIL		1, 807 (= 14, 2387; <i>ILS</i> 2988); 1 <sup>2</sup> . 1, p. 62; p. 66; p. 68; p. 76; p. 163; 6, 701; 6, 32323; 9, 783; 9, 4855; 10, 205; 10, 232-233; 10, 485; 10, 885-889; 10, 1272; 10, 6087; 14, 3665; 14, 3679; 14, 3681; 14, 3684; 14, 3690-3691.
Dig.		48, 24, 1 (= Ulp. 9 <i>de off. procons.</i> ).
Dio		41, 61, 3; 43, 43, 2; 43, 45, 3; 43, 48, 3; 44, 4, 3; 44, 6, 3; 44, 10, 1; 44, 12, 1-3; 44, 37, 3-5; 44, 53, 6-7; 45, 1, 2; 45, 3, 2; 45, 5, 4; 45, 6, 4; 45, 7, 1; 45, 12, 2; 46, 48,

4; 47, 6, 3; 47, 10, 6-7; 47, 12, 1; 47, 15, 4; 47, 17, 6;  
47, 18 - 19, 2; 47, 31, 5; 47, 43, 1; 48, 5, 4; 48, 7, 4; 48,  
14, 4-5; 48, 17, 2-3; 48, 18, 1; 48, 19, 2; 48, 20, 1-2;  
48, 27, 1; 48, 28, 4; 48, 29, 2; 48, 30, 1; 48, 31, 1-3 e 5-  
6; 48, 36, 2; 48, 39, 2; 48, 43, 4; 48, 48, 5; 49, 5, 5; 49,  
12, 3-4; 49, 14, 3; 49, 15, 3 e 5; 49, 32, 4; 49, 41, 1-3;  
49, 43, 2-3; 50, 1, 5; 50, 2, 2-3; 50, 3, 1-3; 50, 4, 1 e 4-  
5; 50, 5, 3; 50, 14; 50, 15, 2; 50, 25, 4; 50, 26, 3-5; 50,  
27, 1-2 e 4-6; 50, 28, 3; 50, 31, 1-3; 50, 33, 2-3; 50, 34-  
35; 51, 2, 3-4; 51, 3, 6; 51, 19, 3; 51, 21, 3 e 7; 51, 22,  
1-4; 53, 1, 3; 53, 16, 7-8; 53, 25, 7; 53, 27, 1 e 5; 53,  
30, 1-4; 54, 8, 3; 54, 11, 5; 54, 15, 4-6; 54, 17, 2; 54,  
26, 1; 54, 27, 3; 54, 32, 1; 55, 10, 6 e 15; 55, 32, 1-2;  
56, 27, 1; 56, 36, 4-5; 56, 38, 2; 56, 42, 3; 56, 46, 2; 59,  
20, 1-2; 60, 5, 3.

Diod. 1, 62, 2-3; 4, 31, 4-8; 5, 21, 2; 7, 5, 8; 17, 1, 5.

Dionys. 1, 68, 3 - 69, 4; 1, 79, 11; 1, 85, 3; 2, 34, 2; 2, 55, 5; 2,  
66, 5; 2, 67, 1; 2, 68, 3-5; 2, 76, 5; 4, 62, 5; 4, 69, 1-4;  
5, 74, 4; 7, 72, 1-13.

*Ep. Bob.* 39.

Eur. *Bacc.* 1018-1019.

☞ *Hel.* 6-7.

☞ *Hipp.* 744.

☞ *Or.* 360-364.

Fest. pp. 22; 38; 128-129; 135.

*FIRA* 1, 40.

Flor. *epit.* 2, 21, 2 e 8.

Gell.	5, 12, 12-13; 6, 1, 6.
Gran. Lic.	35.
Herod.	2, 42, 2; 2, 112-119; 2, 144, 2.
Hier.	<i>chron. praef.</i> p. 85 a, 4-5.
∞	<i>chron.</i> 164.
<i>Hist. Aug. Hadr.</i>	19, 10; 26, 4.
Hom.	<i>Il.</i> 3, 16; 3, 325; 3, 380-382; 5, 297-318; 5, 344-345; 19, 417; 21, 278; 22, 359-360.
Hor.	<i>ars</i> 120-122.
∞	<i>carm</i> 1, 2, 17; 1, 2, 41-52; 1, 8, 13-16; 1, 15; 1, 18, 5-6; 1, 27, 3-4; 1, 32, 9; 1, 37; 2, 6, 19-20; 2, 7, 1-2 e 9-16; 2, 16, 29; 2, 17, 27-30; 2, 19; 3, 3, 9-12 e 18-25; 3, 5, 2-4; 3, 16, 34; 3, 21, 21; 3, 25, 1-3; 4, 2, 33-34; 4, 5, 32-36; 4, 6, 1-4 e 9-12 e 17-24; 4, 8, 22; 4, 9, 13; 4, 12, 14; 4, 15, 1-4 e 17-20 e 31-32.
∞	<i>carm. saec.</i> 1; 33-34; 41-43; 50; 60-68; 75-76.
∞	<i>epod.</i> 7, 17-20; 9, 7-8 e 11-13; 13, 15-16.
∞	<i>sat.</i> 1, 6, 15-17; 2, 6, 1-15; 4, 22-23; 4, 73-74.
Iamb.	<i>de vita Pyt.</i> 2, 5; 5, 25.
<i>IG</i>	II-III <sup>2</sup> , 1043, ll. 22-23.
Iustin.	30, 3, 1-5.
Iuv.	8.

Liv.	1, 3, 2-3; 1, 3, 6-11; 1, 7; 1, 10; 1, 16, 5-7; 1, 20, 3; 1, 56, 5-12; 1, 59-60; 2, 27, 5-6; 4, 13-14; 4, 25, 3; 4, 29, 7; 5, 13, 6; 6, 1, 2; 10, 7, 11; 10, 8; 22, 10, 9; 22, 57; 26, 19, 4-6; 26, 27; 26, 45, 9; 40, 29, 3-14; 40, 52, 4-7.
☞	<i>perioch.</i> 79; 127; 129, 4; 133; 139.
Luc.	10, 60-62.
Lucian.	<i>salt.</i> 37.
Macr.	<i>Sat.</i> 1, 8, 4; 1, 16; 1, 17, 28-29; 1, 19, 7-18; 2, 7, 11 e 17; 3, 4, 7; 3, 17, 14-18; 5, 2, 13 e 15.
Manil.	1, 385-386.
Mart.	5, 35, 2-4.
Nep.	<i>Att.</i> 1, 1; 18, 5-6.
Nicol. Dam.	FGrHist. 90 F 127, 20-22.
Nonn.	<i>Dionys.</i> 39, 98-100; 43, 115; 43, 212-213; 43, 335-336; 43, 384-393.
OGIS	195.
Oros.	<i>hist.</i> 6, 19, 20.
Ov.	<i>am.</i> 3, 2, 43-66.
☞	<i>ars</i> 1, 687-694; 2, 359-372.
☞	<i>epist.</i> 5; 9, 54-121.
☞	<i>fast.</i> 1, 671-674; 2, 305-358; 2, 713-720; 3, 421-426; 3, 713-808; 4, 55; 4, 817; 4, 953-954; 5, 571-578; 5, 669-670; 6, 317-318; 6, 433-436; 6, 459-460; 6, 483-



484.

- ☞ *met.* 4, 765; 6, 488; 7, 450; 12, 578-608; 13, 162-170; 13, 639; 13, 713-714; 13, 913-915; 13, 962-963; 15, 413; 15, 864-865.
- Paus. 9, 22, 7.
- Petr. *Sat.* 124, 270.
- Phil. *Leg. ad Gai.* 151.
- Philostr. *Imag.* 2, 15.
- Plat. *Resp.* 10, 611d.
- Plin. *nat. praef.* 31.
- ☞ *nat.* 7, 27, 95; 7, 46, 148; 8, 2, 4; 8, 21, 55; 9, 22, 55; 9, 57, 116; 9, 58, 119-121; 11, 75, 195; 13, 11, 53; 14, 28, 148; 33, 53, 150; 35, 2, 11; 35, 3, 12; 35, 4, 13; 36, 4, 28; 37, 4, 8 e 10.
- Plin. *paneg.* 49, 8.
- Plut. *Alex.* 5, 8 e 15, 8-9.
- ☞ *Ant.* 2, 4-5; 4, 1-3; 9, 5-6 e 8; 10, 5-6; 19, 3; 22, 2; 24, 2-5; 25, 2; 26, 2-3 e 5-6; 28, 2; 28, 5; 28, 7-11; 30, 3 e 6; 31, 5; 36, 5-7; 50, 6-7; 54, 6-9; 56, 6-9; 57, 1-4; 58, 2 e 4; 59, 6; 60, 4-5; 71, 4; 74, 2; 75, 4-6; 87, 2.
- ☞ *Ant. et Dem.* 90 (3) 4-5.
- ☞ *Brut.* 9, 6-7; 21, 3-6; 24, 5-7.
- ☞ *Caes.* 61, 4.

☞	<i>Crass.</i> 24.
☞	<i>Fab.</i> 1, 1.
☞	<i>Mar.</i> 19, 4-6; 25, 7-8; 27, 10.
☞	<i>Num.</i> 1, 2; 8, 18-19; 9, 1; 9, 10; 10, 8-13; 14, 1; 21, 1-4; 22, 2-8.
☞	<i>Per.</i> 24, 9.
☞	<i>Pomp.</i> 1; 12, 3; 45.
☞	<i>Rom.</i> 2, 3; 3, 1-2; 9, 5; 25, 5-6; 27, 1.
☞	<i>Sull.</i> 12, 7-8; 19, 9; 29, 11-13; 32, 2; 35, 1.
☞	<i>Thes.</i> 20, 7.
Polyb.	6, 54, 1-2; 10, 11, 7.
Porph.	<i>vita Pyt.</i> 2.
Posid.	<i>FgrHist</i> 87 f. 5.
Prop.	1, 3, 9 e 14; 2, 1, 35-38; 2, 3, 37-39; 2, 8, 29-36; 2, 9, 9-16; 2, 15, 13; 2, 16, 39-40; 2, 22, 29-30 e 34; 2, 31; 3, 3, 15-24; 3, 8, 29-32; 3, 11, 17-56 e 69-70; 3, 17, 3-6; 3, 18, 25-27; 4, 1, 71-74; 4, 6, 26-68 e 73-76; 4, 9, 32 e 47-50; 4, 11, 39-40 e 53-54 e 60.
Ps. Aur. Vict.	<i>orig.</i> 9, 2; 15, 4-5; 18, 5.
Q. Cic.	<i>pet.</i> 9, 34-35.
Quint.	<i>inst.</i> 1, 1, 35; 9, 3, 5.
<i>R. Gest. div. Aug.</i>	2, 1; 4, 1; 7, 3; 10, 2; 12, 2; 20, 4; 22, 2; 27, 1; 29, 1-2;

	34, 2.
<i>Schol. Hor. (Acron.)</i>	<i>carm.</i> 1, 10, 6; 1, 10, 17-18; 4, 2, 33.
∞	<i>epist.</i> 1, 3, 17.
<i>Schol. Hor. (Porph.)</i>	<i>in carm.</i> 1, 2, 41 e 1, 15, 1.
Sen.	<i>benef.</i> 3, 28, 2; 3, 32; 6, 34, 4.
∞	<i>clem.</i> 1, 11, 1.
∞	<i>contr.</i> 2, 5, 9.
∞	<i>epist.</i> 10, 83, 25.
∞	<i>suas.</i> 1, 6.
Serv.	<i>Aen.</i> 1, 267; 1, 273; 1, 287; 2, 166; 3, 332; 4, 242; 5, 370; 6, 760; 6, 777; 6, 790; 7, 637; 8, 138; 8, 681; 8, 684; 10, 316.
Serv. auct.	1, 273.
Sil.	8, 294-296; 13, 45-81.
Strab.	4, 3, 2; 4, 6, 11; 7, 7, 5; 17, 1, 11.
<i>Suid.</i>	s.v. <i>Attalo</i> ; <i>Hniergon</i> .
Svet.	<i>Aug.</i> 2, 6; 3, 1; 4, 3-4; 5, 1; 7, 2; 8, 3; 9, 2; 13, 1; 15; 16, 1-2 e 4; 17, 2; 18, 2; 19, 1; 25, 4; 29, 2-3 e 5; 31, 1; 32, 1; 43, 5; 45, 3; 50; 52; 69, 2; 70, 1; 74; 81, 1; 85, 1; 94, 4; 95; 96, 2; 98, 2; 100, 7; 101, 4.
∞	<i>Cal.</i> 23, 1.
∞	<i>Claud.</i> 2, 1.

☞	<i>Galba</i> 2.
☞	<i>Iul.</i> 1, 1-2; 6, 2; 42, 3; 44, 4; 56, 7; 76, 1; 79, 1; 80, 3 e 6; 84, 1.
☞	<i>Tib.</i> 11, 1; 72, 2.
☞	<i>vita Hor.</i> 18.
Tac.	<i>ann.</i> 1, 6; 1, 9, 3; 1, 77, 3; 2, 37; 2, 41, 1; 2, 67; 4, 9, 2; 4, 44, 3; 11, 11; 13, 3; 15, 23, 3.
☞	<i>hist.</i> 3, 22.
Teocr. (schol.)	4, 62.
Tert.	<i>Spect.</i> 7.
Tib.	1, 7, 23-54; 1, 10; 2, 5, 105-106.
Val. Max.	1, 1, 7 e 12; 1, 5, 7; 1, 6, 10 e 12; 1, 7, 7; 2, 4, 5; 3, 6, 6; 6, 6, 1.
Varro	<i>ling.</i> 6, 2, 4.
Vell.	2, 20, 3; 2, 25, 2-4; 2, 67, 3; 2, 70, 1-5; 2, 74, 4; 2, 81, 3; 2, 82, 4; 2, 83, 1-3; 2, 84, 2; 2, 85, 2 e 5-6; 2, 86, 2; 2, 87, 3; 2, 88; 2, 90, 1; 2, 91, 1; 2, 100, 4.
Verg.	<i>Aen.</i> 1, 6, 5; 1, 30; 1, 146-154; 1, 215; 1, 267-274; 1, 286-288; 1, 458; 1, 734; 2, 29; 2, 163-168; 2, 540-543; 3, 85-87; 3, 354; 3, 388-393; 4, 215-217; 4, 265-267; 4, 302; 4, 391-392; 5, 42-103; 5, 596-603; 5, 734-735; 5, 819-824; 6, 35-36; 6, 89-90; 6, 778; 6, 791-794; 6, 798-807; 7, 133; 7, 321-322; 7, 362-363; 7, 385; 7, 580-581; 7, 725; 8, 81-85; 8, 181; 8, 675-708; 9, 150-152; 9, 742; 11, 438; 11, 736-738; 12, 458; 12, 794-795.



*ecl.* 4, 8-10.



*georg.* 2, 2-8; 2, 143; 2, 191; 2, 240; 2, 388-389; 3, 26-27; 3, 526; 4, 380; 4, 388; 4, 391-392.

*Vir. ill.*

84, 2.

*Vitr.*

6, 5, 1.

*Xen.*

*Anab.* 1, 8, 16; 6, 5, 25.



*Symp.* 9, 2-7.

*Zos.*

1, 6, 1; 2, 1-3 e 5-6.

## Bibliografia

- AA.VV., *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona 2002.
- AA.VV., *Ara Pacis. Le fonti, i significati, la fortuna*, Venezia 2007.
- Abbondanza L., *Immagini dell'infanzia di Achille in età imperiale: continuità di un paradigma educativo*, in «Ocnus» 4, 1996, pp. 9-33.
- Abry J.-H., *À propos d'un symbole de Marc Antoine: le lion*, in AA.VV., *Marc Antoine, son idéologie et sa descendance*, Lyon 1993, pp. 55-68.
- Affortunati M., *Plutarco: Vita di Bruto*, Frankfurt 2004.
- Ahl F., *Virgil - Aeneid*, Oxford 2007.
- Albertson F. C., *The Basilica Aemilia Frieze: Religion and Politics in Late Republican Rome*, in «Latomus» 49, 1990, 4, pp. 801-815.
- Alföldi A., *The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic*, in AA.VV., *Essays in Roman Coinage presented to H. Mattingly*, Oxford 1956, pp. 63-95.
- ∞ *Redeunt Saturnia regna: Iuppiter-Apollo und Veiovis*, in «Chiron» 2, 1972, pp. 215-230.
- ∞ *La divinisation de César dans la politique d'Antoine et d'Octavien entre 44 et 40 avant J.-C.*, in «RN» 15, 1973, pp. 99-128.
- Alfonsi L., *Sull'Apollo augusteo*, in «Aevum» 28, 1954, pp.

552-555.

- Allély A., *La basilica Aemilia aux II et I siècles avant Jésus-Christ*, in AA.VV., *Rome Antique. Pouvoir des images, images du pouvoir*, Caen 2000, pp. 135-147.
- ∞ *Les Aemilii Lepidi et l'approvisionnement en blé de Rome*, in «REA» 102, 2000, 1-2, pp. 27-52.
- ∞ *Lépide le triumvir*, Bordeaux 2004.
- Amela Valverde L., *Cneo Pompeyo Magno: el defensor de la República romana*, Madrid 2003.
- ∞ *De nuevo sobre la serie de Q. Nasidius*, in «RN» 161, 2005, pp. 79-92.
- Anderson W. D., *Venus and Aeneas. The Difficulties of Filial Pietas*, in «CJ» 50, 1955, pp. 233-238.
- André J., *C. Asinius Pollion et la «propagande» pro-octavienne*, in «REL» 26, 1948, pp. 215-221.
- Arnaldi A., *Ricerche storico-epigrafiche sul culto di Neptunus nell'Italia romana*, Roma 1997.
- Arnaud P., *Alexandre-Hélios et Cléopâtre-Sélènè. Origine et postérité romaines d'un couple cosmique*, in AA.VV., *Marc Antoine, son idéologie et sa descendance*, Lyon 1993, pp. 127-141.
- Arya D., *Il ratto delle Sabine e la guerra romano-sabina*, in AA.VV., *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milano 2000, pp. 303-319.
- Ascione M. C., *Analisi dell'ode 1, 7 di Orazio: per una proposta di lettura unitaria*, in «RAL» 12, 2001, pp. 115-

- Badel C., *La noblesse de l'empire romain*, Seyssel 2005.
- ∞ *Généalogies divines et légitimité nobiliaire*, in AA.VV., *Pouvoir et religion dans le monde romain - en hommage à Jean-Pierre Martin*, Paris 2006, pp. 273-287.
- Balil A., *Ova, Delphini, Roman Circus...and all that*, in «Latomus» 25, 1966, pp. 867-870.
- Bannon C. J., *The Brothers of Romulus*, Princeton 1997.
- Banti A. - Simonetti L., *Corpus Nummorum Romanorum*, 1, Firenze 1972.
- ∞ *Corpus Nummorum Romanorum*, 5, Firenze 1974.
- Barcaro A., *La morte di Remo in età augustea*, in «RCCM» 2007, 1, pp. 29-48.
- Barchiesi A., *Il poeta e il principe*, Bari 1994.
- Barrett A., *Livia: First Lady of Imperial Rome*, London 2002.
- Barton T., *Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric*, in «JRS» 85, 1995, pp. 33-51.
- Basanoff V., *Evocatio: étude d'un rituel militaire romain*, Paris 1947.
- Basta Donzelli G., s.v. *Elena*, in «EO» 2, Firenze 1997, pp. 362-364.
- Bastier P. - Arnold Biucchi C., *Busto monetale come Mercurio*, in «RIN» 85, 1983, pp. 73-85.
- Bayard J.-P., *Le symbolisme du caducée*, Paris 1978.



- Bayet J., *Prodromes sacerdotaux de la divinisation impériale*, in AA.VV., *La regalità sacra*, Roma 1955, pp. 418-434.
- ∞ *La religione romana*, Torino 1992.
- Beard M.-North J.-Price S., *Religions of Rome*, Cambridge 1998.
- Belloni G. G. *Significati storico-politici delle figurazioni e delle scritte delle monete da Augusto a Traiano*, in «ANRW» II 1, Berlin-New York 1974, pp. 997-1144.
- Bentz M., *Juppiter, Tinia oder Veiovis?*, in «AA» 1994 (2), pp. 159-183.
- Berczelly L., *Ilia and the Divine Twins*, in «AAAH» 5, 1985, pp. 89-149.
- Bertman S., *Cleopatra and Antony as Models for Dido and Aeneas*, in «EMC» 44, 2000, pp. 395-398.
- Bertrand-Ecanvil E., *Présages et propagande idéologique: à propos d'une liste concernant Octavien Auguste*, in «MEFRA» 106, 1994, 2, pp. 487-531.
- Best E. E., *The Literate Roman Soldier*, in «CJ» 62, 1966, pp. 122-127.
- Bickel E., *Caesar Augustus als Achilles bei Vergil, Horaz, Properz*, in «RhM» 99, 1956, pp. 342-364.
- Bickerman E. J., *Filius Maiae (Horace, Odes I 2, 43)*, in «PP» 16, 1961, pp. 5-19.
- Biffi N., *Messalla fra Antonio e Ottaviano*, in «Orpheus» 15, 1994, 2, pp. 459-471.

- ∞ *E il dio si ravvide - Dioniso da Antonio a Ottaviano*, in «QS» 44, 1996, pp. 147-157.
- Biondo B., *I Potizi, i Pinari e la statizzazione del culto di Eracle*, in AA.VV., *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana*, 2, Napoli 1988, pp. 189-210.
- Bliss F. R., *The Plancus Ode*, in «TAPhA» 91, 1960, pp. 30-46.
- Boardman J., s.v. *Diomedes I*, in «LIMC» 3, 1, Zürich und München 1986, pp. 396-409.
- ∞ s.v. *Herakles «mousikos»*, *Herakles «mousagetes»*, *Hercules Musarum* in «LIMC» 4, 1, Zürich und München 1988, pp. 810-817.
- ∞ s.v. *Herakles and Dionysos*, in «LIMC» 5, 1, Zürich und München 1990, pp. 154-160.
- ∞ s.v. *Herakles with Athena*, in «LIMC» 5, 1, Zürich und München 1990, pp. 143-154.
- ∞ s.v. *Omphale*, in «LIMC» 7, 1, Zürich und München 1994, pp. 45-53.
- Borzsák I., s.v. *Apollo*, in «EO» 2, Firenze 1997, pp. 306-311.
- Bosworth A., *Asinius Pollio and Augustus*, in «Historia» 21, 1972, pp. 441-473.
- ∞ *Conquest and Empire: the Reign of Alexander the Great*, Cambridge 1993.
- Bowersock G. W., *The Pontificate of Augustus*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 380-394.

- Braccesi L., *Un'ipotesi sull'elaborazione delle Res Gestae divi Augusti*, in «GIF» 25, 1973, pp. 25-40.
- ∞ *Alessandro e la Germania*, Roma 1991.
- ∞ *Grecità di frontiera*, Padova 1994.
- ∞ *La leggenda di Antenore*, Venezia 1997.
- ∞ *Orazio a Filippi*, in «Athenaeum» 85, 1997, 2, pp. 599-603.
- ∞ *L'Alessandro occidentale*, Roma 2006.
- Brelich A., *Gli eroi greci, un problema storico-religioso*, Roma 1978.
- Brendel O., *Novus Mercurius*, in «MDAI(R)» 50, 1935, pp. 249-251.
- Brenk F., *Antony-Osiris, Cleopatra-Isis*, in AA.VV., *Plutarch and the Historical Tradition*, London 1992, pp. 159-182.
- ∞ *Plutarch's Life "Markos Antonios": a Literary and Cultural Study*, in «ANRW» II 33.6, Berlin-New York 1992, pp. 4347-4469.
- Bretin-Chabrol M., *Les genealogies d'Énée chez Homère et Virgile: aspects de la mémoire sélective des Romains*, in «Latomus» 68, 2009, 2, pp. 295-318.
- Bright D. F., *The Role of Odysseus in the Panegyricus Messallae*, in «QUCC» 46, 1984, pp. 143-153.
- Brilliant R., *Narrare per immagini*, Firenze 1987.
- Brisson J.-P., *Rome et l'âge d'or: Dionysos ou Saturne?*, in

«MEFRA» 100, 1988, pp. 917-982.

- Broadhead H. D., *The Persae of Aeschylus*, Cambridge 1960.
- Bruhl A., *Liber Pater*, Paris 1953.
- Buchner, E. s.v. *Horologium Augusti*, in «LTUR» (H-O), Roma 1996, pp. 35-37.
- Burkert W., *Caesar und Romulus Quirinus*, in «Historia», 11, 1962, pp. 356-376.
- Burnett A., *Roman Provincial Coinage*, 1, London 1998.
- Cairns F., *Five "Religious" Odes of Horace (I, 10; I, 21 and IV, 6; I, 30; I, 15)*, in «AJPh» 92, 1971, pp. 433-452.
- ∞ *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Ann Arbor 2007.
- Camps W. A., *An Introduction to Virgil's Aeneid*, Oxford 1969.
- Cancelli F., *Spunti ideologico-politici in Tibullo*, in AA.VV., *Atti del convegno internazionale di studi su Albio Tibullo*, Roma 1986, pp. 233-250.
- Canciani F., s.v. *Aineias*, in «LIMC» 1, 1, Zürich und München 1981, pp. 381-396.
- ∞ s.v. *Anchises*, in «LIMC» 1, 1, Zürich und München 1981, pp. 761-764.
- Canfora L., *Studi di storia della storiografia romana*, Bari 1993.
- Capozza M., *Spartaco e il sacrificio del cavallo*, in «CS» 3, 1963, p. 251-293.

- Cappelli R., *La leggenda di Enea nel racconto figurato degli Aemilii*, in «Ostraka» II, 1, 1993, pp. 57-71.
- Caprioli F., *Vesta aeterna*, Roma 2007.
- Carandini A., *Remo e Romolo*, Torino 2006.
- Carettoni G., *Il fregio figurato della Basilica Emilia*, in «RIA» 10, 1961, pp. 5-65.
- Carrubba R. W. - Fratantuono L. M., *Apollo and Leuconoe in Horace, Odes I, II*, in «QUCC» 74, 2003, 2, pp. 133-136.
- Cassola F., *Le origini di Roma e l'età regia in Diodoro*, in AA.VV., *Mito storia tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica*, Catania 1991, pp. 273-324.
- Castagnoli F., *La leggenda di Enea nel Lazio*, in AA.VV., *Atti del Convegno mondiale scientifico di studi su Virgilio*, Milano 1984, pp. 283-303.
- ☪ s.v. *Apollo Palatino*, in «EV» 1, Firenze 1984, pp. 222-224.
- Castriota D., *The Ara Pacis Augustae*, Princeton 1995.
- Cavallo G., *Alfabetismo e circolazione del libro*, in AA.VV., *Oralità, scrittura, spettacolo*, Torino 1983, pp. 166-186.
- Caviglia F., s.v. *Paride*, in «EO» 2, Firenze 1997, pp. 456-459.
- Cazzaniga I., *L'inno di Nicandro ad Attalo I*, in «PP» 27, 1972, pp. 369-396.
- Cecamore C., *Le figure e lo spazio sulla base di Sorrento*, in «MDAI(R)», 111, 2004, pp. 105-141.

- Cerfaux L.-Tondriau J., *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957.
- Chamoux F., *Marco Antonio*, Milano 1988.
- Champlin E., *Nerone*, Bari 2005.
- Charbonneaux J., *L'art au siècle d'Auguste*, Paris 1948.
- Chaves Tristán F., *Livia como Venus en la amonedación de Colonia Romula*, in «ANum» 8, 1978, pp. 89-96.
- Ciampini E. M., *Gli obelischi iscritti di Roma*, Roma 2004.
- Ciceroni M., *Introduzione ed evoluzione dei culti egizi a Roma in età repubblicana*, in AA.VV., *Roma e l'Egitto nell'antichità classica*, Roma 1992, pp. 103-107.
- Citroni M., *Poesia e lettori in Roma antica. Forme della comunicazione letteraria*, Bari 1995.
- ∞ *The Memory of Philippi in Horace and the Interpretation of Epistle 1, 20, 23*, in «CJ» 96, 2000, pp. 27-56.
- Coarelli F., *Architettura sacra e architettura privata nella tarda Repubblica*, in AA.VV., *Architecture et Société*, Rome 1983, pp. 191-217.
- ∞ *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, in AA.VV., *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani*, 3, Roma 1984, pp. 461-475.
- ∞ *Il Foro Romano*, 2, Roma 1985.
- ∞ s.v. *Casa Romuli*, in «LTUR» (A-C), Roma 1993, pp. 241-242.

- ∞ s.v. *Apollo Tortor*, in «LTUR» (A-C), Roma 1993, pp. 57-58.
- ∞ s.v. *Hercules Invictus, ara Maxima*, in «LTUR» (H-O), Roma 1996, pp. 15-17.
- ∞ s.v. *Hercules Pompeianus, aedes*, in «LTUR» (H-O), Roma 1996, pp. 20-21.
- ∞ s.v. *Hercules Victor, aedes (ad portam Trigeminam)*, in «LTUR» (H-O), Roma 1996, pp. 22-23.
- ∞ *Lépide et Alba Fucens*, in «REA» 100, 1998, 3-4, pp. 460-475.
- ∞ s.v. *Saturnus, aedes*, in «LTUR» (P-S), Roma 1999, pp. 234-236.
- Cogrossi C., *L'apollinismo augusteo e un denario con il Sole radiato di L. Aquilio Floro*, in AA.VV., *Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico*, Milano 1978, pp. 138-158.
- ∞ *Pietà popolare e divinizzazione nel culto di Cesare*, in AA.VV., *Religione e politica nel mondo antico*, Milano 1981, pp. 141-160.
- Coleman K., *Apollo's Speech before the Battle of Actium*, in AA.VV., *Literature, Art, History: Studies on Classical Antiquity and Tradition*, Frankfurt 2003, pp. 37-45.
- Colini A. M., *Aedes Veiovis inter arcem et Capitolium*, in «BCAR» 70, 1942, pp. 5-55.
- Combet Farnoux B., *Mercure romain*, Roma 1980.

- ☞ *Mercurus romain, les "Mercuriales" et l'institution du culte impérial sous le Principat augustéen*, in «ANRW» II 17.1, Berlin-New York 1981, pp. 457-501.
- Consigliere L., *"Slogans" monetarii e poesia augustea*, Genova 1978.
- Coppola A., *Diomede in età augustea - appunti su Iullo Antonio*, in «Hesperia» 1, Roma 1990, pp. 125-138.
- ☞ *Archaiologia e propaganda*, Roma 1995.
- ☞ *Consenso e dissenso ad Atene nell'età di Augusto*, in «RAL» 8, 1997, pp. 661-673.
- Coralini A., *Eracle e Onfale nella pittura pompeiana*, in «Ocnus» 8, 2000, pp. 69-92.
- Cordischi L., s.v. *Basilica Neptuni*, in «LTUR» (A-C), Roma 1993, pp. 182-183.
- Corsano M., *Glaukos - miti greci di personaggi omonimi*, Roma 1992.
- Costa D., *Dionysos enfant, les Bacchoi et les lions*, in «RA» 39, 1952, pp. 170-179.
- Courtney E., *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford 1993.
- Crawford M. H., *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1974, 2 voll.
- Cremona V., s.v. *Mercurio*, in «EO» 2, Firenze 1997, pp. 428-430.
- Cresci Marrone G., *Alessandro fra ideologia e propaganda in età*



*augustea*, in «GIF» 9, 1978, pp. 245-259.

∞ *Ecumene augustea. Una politica per il consenso*, Roma 1993.

∞ *Pietas di Ottaviano e Pietas di Sesto Pompeo*, in AA.VV., *Temi augustei: atti dell'incontro di studio, 5 giugno 1996*, Amsterdam 1998, pp. 7-19.

∞ *La conquista ecumenica in età augustea: voci di consenso e di dissenso*, in AA.VV., *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente*, Roma 1998, pp. 307-318.

∞ *Orazio, Munazio Planco e il "Vecchio del mare"*, in «Athenaeum» 87, 1999, pp. 111-120.

∞ *La cena dei dodici dèi*, in «RCCM» 2002, 1, pp. 25-33.

∞ *Augusto nelle elegie di Propertio: un intruso?*, in AA.VV., *I personaggi dell'elegia di Propertio*, Assisi 2008, pp. 173-192.

Cristofoli R., *Antonio e Cleopatra nell'Eneide e nell'elegia di Propertio*, in AA.VV., *I personaggi dell'elegia di Propertio*, Assisi 2008, pp. 193-212.

Curran J., *Pagan City and Christian Capital*, Oxford 2000.

D'Anna G., *Due note oraziane di lettura*, in AA.VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Roma 1979, pp. 525-552.


∞ Anonimo - *Origine del popolo romano*, Vicenza 1992 (commento).

David J.-M., *Una repubblica in cantiere*, in «StudStor» 47,

2006, 2, pp. 365-376.

- Davies C., *Poetry in the "Circle" of Messalla*, in «G&R» 20, 1973, pp. 25-35.
- De Caprariis F., *Servilia e il tempio di Cizico*, in «RIA» 19-20, 1996-1997, pp. 57-60.
- Degrassi A., *I magistri mercuriales di Lucca e la dea Anzotica di Aenona*, in «Athenaeum» 15, 1937, pp. 284-288.
- ∞ *Inscriptiones Italiae*, 13, 1, Roma 1947.
- ∞ *Inscriptiones Italiae: Fasti et elogia*, Roma 1963.
- Della Corte F., s.v. *Proteo*, in «EV» 4, Firenze 1988, pp. 327-328.
- Deniaux E., *La rue et l'opinion publique à Rome et en Italie (I siècle avant J.-C.): cortèges et popularité*, in AA.VV., *La rue, lieu de sociabilité ?*, Rouen 1997, pp. 207-213.
- ∞ *Les tempêtes et la vie politique: recherches sur l'imaginaire des Romains de la fin de la République*, in AA.VV., *Roma illustrata*, Caen 2008, pp.115-128.
- De Ranieri C., *Commodo-Mercurio*, in «PP» 51, 1996, pp. 422-441.
- De Robertis F., *Il fenomeno associativo nel mondo romano: dai collegi della repubblica alle corporazioni del basso impero*, Roma 1981.
- De Rosalia A., s.v. *Nereo*, in «EO» 2, Firenze 1997, pp. 439-440.
- DeRose Evans J., *The Art of Persuasion*, Ann Arbor 1992.

- Detienne M., *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Bari 1977 (= Paris 1967).
- ∞
- Dioniso e la pantera profumata*, Bari 1987.
- ∞
- Apollo con il coltello in mano*, Milano 2002.
- Diosono F., *Collegia. Le associazioni professionali nel mondo romano*, Roma 2007.
- Dobias J., *La donation d'Antoine à Cléopâtre en l'an 34 av. J.-C.*, in AA.VV., *Mélanges Bidez*, Bruxelles 1934, pp. 287-314.
- Donalson M., *The Cult of Isis in the Roman Empire*, Lewiston 2003.
- Donati N. - Stefanetti P., *Dies Natalis*, Roma 2006.
- Dugas C., *Recueil Charles Dugas*, Paris 1960.
- Dunand F., *Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III s. av. J.-C.)*, in AA.VV., *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome 1986, pp. 85-103.
- Duncan T. S., *The Aeneas Legend on Coins*, in «CJ» 44, 1948, pp. 15-29.
- Duret L., *Dans l'ombre des plus grands I*, in «ANRW» II 30.3, Berlin-New York 1983, pp. 1447-1560.
- Duthoy R., *Les Augustales*, in «ANRW» II 16.2, Berlin-New York 1978, pp. 1254-1306.
- Dwyer E., *Augustus and the Capricorn*, in «MDAI(R)» 80, 1973, pp. 59-66.

- Eder W., *Augustus and the Power of Tradition: the Augustan Principate as Binding Link between Republic and Empire*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 71- 122.
- Elmore J., *Horace and Octavian* (car. 1, 2), in «CPh» 26, 1931, pp. 258-263.
- Erskine A., *Troy between Greece and Rome*, Oxford 2001.
- Estiot S. - Aymar I., *Le trésor de Meussia (Jura): 399 monnaies d'argent d'époques républicaine et julio-claudienne*, in «TMon» 20, 2001-2002, pp. 69-160.
- Etman A., *Cleopatra and Egypt in the Augustan Poetry*, in AA.VV., *Roma e l'Egitto nell'antichità classica*, Roma 1992, pp. 161-175.
- Farney G., *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in Republican Rome*, New York 2007.
- Fabrizi V., *Ennio e l'aedes Herculis Musarum*, in «Athenaeum» 96, 2008, 1, pp. 193-219.
- Farron S., *Aeneid VI, 826-835 (the vision of Julius Caesar and Pompey) as an attack on augustan propaganda*, in «ActaClass» 24, 1981, pp. 53-68.
- Fayer C., *Il culto della dea Roma*, Chieti 1976.
-  *La familia romana*, Roma 1994.
- Fedeli P., *Autore, committente, pubblico in Roma*, in AA.VV., *Oralità, scrittura, spettacolo*, Torino 1983, pp. 77-106.

- ∞ s.v. *Achille*, in «EO» 2, Firenze 1997, pp. 294-296.
- Ferrin Sutton D., *A Handlist of Satyr Plays*, in «HSPH» 78, 1974, pp. 107-143.
- Fezzi L., *Falsificazione di documenti pubblici nella Roma tardorepubblicana (133-31 a.C.)*, Firenze 2003.
- Fishwick D. - Shaw D. B., *The Era of the Cereres*, in «Historia» 27, 1978, pp. 343-354.
- Fishwick D., *The Imperial Cult in the Latin West*, 1, 1, Leiden 1987.
- Fittschen K., *Der Saturntempel und die Neugestaltung des Forum Romanum durch Augustus*, in «JdI» 91, 1976, pp. 208-210.
- Flambard J.-M., *Clodius, les collègues, la plèbe et les esclaves. Recherches sur la politique populaire au milieu du Ier siècle*, in «MEFRA» 89, 1, 1977, pp. 115-156.
- Flores E., s.v. *Anchise*, in «EV» 1, Firenze 1984, pp. 158-160.
- Flory M. B., *Pearls for Venus*, in «Historia» 37, 1988, 4, pp. 498-504.
- Flower H. I., *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford 1996.
- ∞ *The Tradition of the Spolia Opima: M. Claudius Marcellus and Augustus*, in «ClAnt», 19, 2000, pp. 34-64.
- ∞ *Were Women ever "Ancestors" in Republican Rome?*, in AA.VV., *Images of Ancestors*, Aarhus 2002, pp. 159-184.

- ∞ *Spectacle and Political Culture in the Roman Republic*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, Cambridge 2004, pp. 322-343.
- Fontana F., *Hercules Musarum da M. Fulvius Nobilior a Q. Pomponius Musa*, in AA.VV., *Dunasgai didaskein. Studi in onore di Filippo Cassola*, Trieste 2006, pp. 233-247.
- Fontani E., *Il filellenismo di Antonio tra realtà storica e propaganda politica: le ginnasiarchie ad Atene e ad Alessandria*, in «Studi ellenistici» 12, 1999, pp. 193-210.
- Fraenkel E., *Horace*, Oxford 1957.
- Frankfort H., *Kingship and the Gods*, Chicago 1978.
- Fraschetti A., *La pietas di Cesare e la colonia di Pola*, in «AION(archeol)» 5, 1983, pp. 77-102.
- ∞ *Morte dei “principi” ed “eroi” della famiglia di Augusto*, in «AION» 6, 1984, pp. 151-189.
- ∞ *Roma e il principe*, Bari 1990.
- ∞ *Livia, la politica*, in AA.VV., *Roma al femminile*, Bari 1994, pp. 123-151.
- ∞ *Augusto e Vesta sul Palatino*, in «ARG», 1 (2), 1999, pp. 174-183.
- ∞ *Romolo il fondatore*, Bari 2002.
- Frécaut J.-M., *“L’esprit et l’humour” chez Ovide*, Grenoble 1972.

- Freyburger G., *Le dieu Veiovis et l'asile accordé à Rome aux suppliants*, in AA.VV., *Das antike Asyl: kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, Wien 2003, pp. 161-175.
- Furuhagen H., *Some Remarks on the Sculptured Frieze of the Basilica Aemilia in Rome*, in «ORom» 3, 1961, pp. 139-155.
- Futrell A., *The Roman Games*, Malden 2006.
- Gabba E., *Appiano e la storia delle guerre civili*, Firenze 1956.
- ∞ *La costituzione di Romolo*, in «Athenaeum», 38, 1960, pp. 220-225.
- ∞ *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica*, in AA.VV., *Les origines de la République romaine*, Vandoeuvres-Genève 1966, pp. 135-169.
- ∞ *Appiano - Bellorum civilium liber quintus*, Firenze 1970 (commento).
- ∞ *The Perusine War and Triumviral Italy*, in «HSCP» 75, 1971, pp. 139-160.
- ∞ *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C.*, in AA.VV., *I canali della propaganda nel mondo antico*, Milano 1976, pp. 84-101.
- ∞ *Democrazia a Roma*, in «Athenaeum» 85, 1997, pp. 266-271.
- Gabrics E., *La monetazione di Augusto*, in AA.VV., *Augustus - Studi in occasione del bimillenario augusteo*,

Roma 1938, pp. 379-404.

Gaedechens R.,

*Glaukos der Meergott*, Göttingen 1860.



s.v. *Glaukos (der Meergott)*, in W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, I.2, Hildesheim-New York 1978 (= Leipzig 1886-1890), coll. 1678-1686.

Gagé J.,

*Actiaca*, in «MEFRA» 53, 1936, pp. 37-100.



*Apollon romain*, Paris 1955.

Gaggiotti M.,

Atrium regium - basilica (Aemilia): *una insospettata continuità storica e una chiave ideologica per la soluzione del problema dell'origine della basilica*, in «ARID» 14, 1985, pp. 53-80.

Galinsky G. K.,

*Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton 1969.



*The Herakles Theme*, Oxford 1972.



s.v. *Ercole*, in «EV» 2, Firenze 1985, pp. 361-363.



*Augustan Culture*, Princeton 1996.

Gallini C.,

*Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari 1970.

Gasparri C. ,

s.v. *Dionysos/Bacchus*, in «LIMC» 3, 1, Zürich und München 1986, pp. 560-566.

Gee E.,

*Ovid, Aratus and Augustus*, Cambridge 2000.


Gesztelyi T.,

*The Cult of Tellus - Terra mater in North Africa*, in «ACD» 8, 1972, pp. 75-84.



- ☞ *Mercury and Augustus*, in «ACD» 9, 1973, pp. 77-81.
- Ghedini F., *Giulia Domna tra Oriente e Occidente*, Roma 1984.
- ☞ *Augusto e la propaganda apollinea nell'amphoriskos di Leningrado*, in «ArchClass» 38-40, 1986-1988, pp. 128-135.
- ☞ *La fortuna del mito di Achille nella propaganda tardo repubblicana ed imperiale*, in «Latomus» 53, 1994, pp. 297-316.
- Giangiulio M., *Sapienza pitagorica e religiosità apollinea*, in «AION(filol)» 16, 1994, pp. 9-27.
- Giard J.-B., *Monnaies de l'Empire Romain*, 1, Paris 2001.
- Gjerstad E., *Veiovis: A pre-indoeuropean god in Rome?*, in «ORom» 9, 1973, pp. 35-42.
- Gosling A., *Octavian, Brutus and Apollo: a Note on Opportunist Propaganda*, in «AJPh» 107, 1986, pp. 586-589.
- ☞ *Political Apollo: from Callimachus to the Augustans*, in «Mnemosyne» 45, 1992, pp. 501-512.
- Goukowsky P., *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, 2, Nancy 1981.
- Gourdet C., *Pantomimes et grandes familles sous le Haut-Empire*, in AA.VV., *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, Tours 2004, pp. 307-325.

- Gozzoli S., *Fondamenti ideali e pratica politica del processo di romanizzazione nelle province*, in «Athenaeum» 65, 1987, pp. 81-108.
- Grandet P., *Les songes d'Atia et d'Octavius*, in «RHR» 203, 1986, pp. 365-379.
- Grant M., *Cleopatra*, London 1972.
- ∞ *La civiltà ellenistica - da Alessandro a Cleopatra*, Milano 1988.
- Griffin J., *Propertius and Antony*, in «JRS» 67, 1977, pp. 17-26.
- Griffiths G., *The Origins of Osiris and his Cult*, Leiden 1980.
- Grilli A., *Populus in Cicerone*, in AA.VV., *Popolo e potere nel mondo antico*, Pisa 2005, pp. 123-139.
- Grimal P., *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Vendôme 1982.
- Gros P., *Aurea Templa*, Rome 1976.
- ∞ s.v. *Apollo Palatinus*, in «LTUR» (A-C), Roma 1993, pp. 54-57.
- Grueber H. A., *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, 2, London 1910.
- Gruen E., *The Exercise of Power in the Roman Republic*, in AA.VV., *City-States in Classical Antiquity & Medieval Italy*, Ann Arbor 1991, pp. 251-267.
- ∞ *Culture and National Identity in Republican Rome*, London 1993.
- Guarducci M., *Enea e Vesta*, in «MDAI(R)» 78, 1971, pp. 73-

- Guittard C., *Les prières dans la célébration des Jeux séculaires augustéens*, in AA.VV., *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Turnhout 2003, pp. 205-215.
- Gurval R., *Actium and Augustus*, Ann Arbor 1995.
- Gutzwiller K., *Theocritus' pastoral analogies*, Madison 1991.
- Hadas M., *Sextus Pompey*, New York 1966.
- Halsberghe G., *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972.
- Hannah R., *Greek and Roman Calendar*, London 2005.
- Hanslik R., *Der Dichterkreis des Messalla*, in «AAWW» 89, 1952, pp. 22-38.
- Harris H., *Sport in Greece and Rome*, London 1972.
- Heiden, B. *Laudes Herculeae: Suppressed Savagery in the Hymn to Hercules, Verg. A. 8.285-305*, in «AJPh» 108, 1987, pp. 661-671.
- Hekster O., *Hercules, Omphale and Octavian's Counter-Propaganda*, in «BABesch» 79, 2004, pp. 159-166.
-  *The Constraints of Tradition Depictions of Hercules in Augustus' Reign*, in AA.VV., *Orbis Antiquus*, Cluj-Napoca 2004, pp. 235-241.
- Hekster O. - Kaizer T., *Mark Anthony and the Raid on Palmyra*, in «Latomus» 63, 2004, 1, pp. 70-80.
- Hekster O. - Rich J., *Octavian and the Thunderbolt: the Temple of*

*Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building*, in «CQ» 56, 2006, 1, pp. 149-168.

Hickson F. V., *Augustus Triumphator: Manipulation of the Triumphal Theme in the Political Program of Augustus*, in «Latomus», 50, 1991, pp. 124-138.

Hill P. V., *Simbolismo e propaganda nella monetazione durante le guerre per la vendetta della morte di Cesare (44-36 a.C.)*, in «NAC» 4, 1975, pp. 191-207.

Hinard F., *Les proscriptions de la Rome Républicaine*, Roma 1985.

∞ *C. Sosius et le temple d'Apollon*, in «Kentron» 8, 1992, 2, pp. 57-72.

∞ *Entre République et Principat - Pouvoir et urbanité*, in AA.VV., *Laurea internationalis, Festschrift für J. Bleicken*, Wiesbaden 2003, pp. 331-358.

Hinds S., *Arma in Ovid's Fasti - part 2: Genre, Romulean Rome and Augustan Ideology*, in «Arethusa» 25, 1992, pp. 113-153.

Hoffman M., *The College of Quindecemviri*, in «AJPh» 73, 1952, 3, pp. 289-294.


Hölkeskamp K. J., *Rituali e cerimonie «alla romana». Nuove prospettive sulla cultura politica dell'età repubblicana*, in «StudStor» 47, 2006, 2, pp. 319-363.

Hollis A., *Fragments of Roman Poetry*, Oxford 2007.

Hopkins K., *From Violence to Blessing: Symbols and Rituals in*

- Ancient Rome*, in AA.VV., *City-States in Classical Antiquity & Medieval Italy*, Ann Arbor 1991, pp. 479-498.
- Horsfall N., *Some Problems in the Aeneas Legend*, in «CQ» 29, 1979, pp. 372-390.
- Huzar E., *The Literary Efforts of Mark Antony*, in «ANRW» II 30.1, Berlin-New York 1982, pp. 639-657.
- Instinskys H. U., *Die Siegel des Kaisers Augustus*, Baden-Baden 1962.
- Jaczynowska M., *Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire*, in «ANRW» II 17.2, Berlin-New York 1981, pp. 631-661.
- Jal P., *La propagande religieuse à Rome au cours des guerres civiles de la fin de la République*, in «AC» 30, 1961, pp. 395-414.
- Jameson S., *The Date of Asses of M. Agrippa*, in «NC» 6, 1966, pp. 95-124.
- ∞ *Augustus and Agrippa Postumus*, in «Historia» 24, 1975, pp. 287-314.
- Jeanmaire H., *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre*, in «RA» 19, 1924, ser. 5, pp. 241-261.
- ∞ *Dioniso*, Torino 1972 (= Paris 1951).
- Jentel M.-O., s.v. *Glaukos I*, in Zürich und München 7, 1, Zurich 1994, pp. 271-273.
- Johner A., *Rome, la violence et le sacré: les doubles fondateurs*, «Euphrosyne», 19, 1991, pp. 291-302.
- Johnson V. L., *Natalis urbis and Principium anni*, in «TAPhA»

91, 1960, pp. 109-120.

- Julien E., *Marc Antoine le pharaon impossible, Auguste le pharaon obligé*, in AA.VV., *Marc Antoine, son idéologie et sa descendance*, Lyon 1993, pp. 19-26.
- Kaibel G., *Epigrammata graeca*, Hildesheim 1965.
- Kampen N., *Reliefs of the Basilica Aemilia: a redating*, in «Klio» 73, 1991, 2, pp. 448-458.
-  *Omphale and the Instability of Gender*, in AA.VV., *Sexuality in Ancient Art*, New York 1996, pp. 233-246.
- Keaveney A., *Sulla, the Last Republican*, London 1982.
- Kellum B. A., *The City Adorned: Programmatic Display at the Aedes Concordiae Augustae*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 276-297.
- Keppie L., *The Making of the Roman Army*, London 1987.
- Kiessling A. - Heinze R., *Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden*, Dublin 1966.
- Kinsey T., *Virgil, Aeneid VI 88-90*, in «Maia» 31, 1979, pp. 267-271.
- Kleberg T., *Commercio librario ed editoria nel mondo antico - Roma e l'epoca greco-romana*, in AA.VV., *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Bari 1984, pp. 40-80.
- Kleiner D., *Cleopatra and Rome*, London 2005.

- Kober M., *Die politischen Anfänge Octavians in der Darstellung des Velleius und dessen Verhältnis zur historiographischen Tradition*, Würzburg 2000.
- Koch C., *Der römische Jupiter*, Frankfurt 1937, pp. 61-91.
- Koenen L., *Egyptian Influence in Tibullus*, in «ICS» 1, 1976, pp. 127-159.
- Kraggerud E., *La "ballata di Paride" di Orazio (carm. I 15)*, in AA.VV., *Filologia e forme letterarie - Studi offerti a Francesco della Corte*, III, Urbino 1987, pp. 47-56.
- Kyle D., *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden 2007.
- Lambrechts P., *Auguste et la religion romaine*, in «Latomus» 6, 1947, pp. 177-191.
- ∞ *La politique «apollinienne» d'Auguste et le culte impérial*, in «NClio» 5, 1953, pp. 65-82.
- Lana I., *Velleio Patercolo o della propaganda*, Torino 1952.
- La Penna A., *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963.
- ∞ *L'integrazione difficile - un profilo di Propertio*, Torino 1977.
- ∞ *L'impossibile giustificazione della storia. Un'interpretazione di Virgilio*, Bari 2005.
- La Rocca E., *Amazonomachia*, Roma 1985.
- ∞ *L'adesione senatoriale al «consensus»: i modi della propaganda augustea e tiberiana nei*

*monumenti* «in circo Flaminio», in AA.VV., *L'urbs - Espace urbain et histoire*, Roma 1987, pp. 347-372.

∞ *Pompeo Magno* «novus Neptunus», in «BCAR» 92, 1987-1988, pp. 265-292.

∞ *Linguaggio artistico e ideologia politica a Roma in età repubblicana*, in AA.VV., *Roma e l'Italia - radices imperii*, Milano 1990, pp. 289-495.

Lawler L., *The Dance of the Owl and Its Significance in the History of Greek Religion and the Drama*, in «TAPhA» 70, 1939, pp. 482-502.

Le Guen B., *Les associations de technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, 1-2, Nancy 2001.

∞ *Remarques sur les associations de Technites dionysiaques de l'époque hellénistique*, in «Nikephoros» 17, 2004, pp. 279-299.

Lehnus L., s.v. *Paride*, in «EV» 3, Firenze 1987, pp. 975-976.

Levi M. A., «Incivilis potestas», in AA.VV., *Studi in onore di Pietro De Francisci*, 1, Milano 1956, pp. 401-406.

∞ *Inizi di Scipione Africano e di una età di cambiamento*, in «DHA» 23, 1997, pp. 145-153.

∞ *Ercole e Roma*, Roma 1997.

Levick B., *The Fall of Julia the Younger*, in «Latomus» 35, 1976, 2, pp. 301-339.



∞ *Propaganda and the Imperial Coinage*, in «Antichthon» 16, 1982, pp. 104-116.



- Levy B. E., *Kaisar Epibaterios: a Seafarers' Cult at Alexandria*, in «Israel Numismatic Journal» 6-7, 1982-1983, pp. 102-117.
- Luce T. J., *Political Propaganda on Roman Republican Coins: circa 92-82 b.C.*, in «AJA» 72, 1968, pp. 25-39.
- ∞ *Livy, Augustus and the Forum Augustum*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 123-138.
- Luisi A., *Il perdono negato. Ovidio e la corrente filoantoniana*, Bari 2001.
- Luisi A. - Berrino N., *Culpa silenda: le elegie dell'error ovidiano*, Bari 2002.
- Maderna-Lauter C., *Glyptik*, in AA.VV., *Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, Berlin 1988, pp. 441-473.
- Magni A., *Intaglio con famiglia di tritoni - scheda*, in AA.VV., *Cristalli e gemme*, Venezia 2003, pp. 431-436.
- Maiuri A., *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*, Firenze 1925.
- Malaspina E., *Orazio e Messalla. Per una rilettura di carm. III 21*, in «BStudLat» 23, 1993, 1, pp. 34-50.
- Marasco G., *Aspetti della politica di Marco Antonio in Oriente*, Firenze 1987.
- ∞ *Marco Antonio «Nuovo Dioniso» e il De sua ebrietate*, in «Latomus» 51, 1992, 3, pp. 538-548.

- Mariotti S., *Intorno a Domizio Marso*, in AA.VV., *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, pp. 588-614.
- Mariotti V., *Gli spettacoli in epoca tardo antica*, in AA.VV., *Eburnea diptycha*, Bari 2007, pp. 245-266.
- Marshall A. J., *Atticus and the Genealogies*, in «Latomus» 52, 1993, 2, pp. 307-317.
- Marshall B. A., *Pompeius' Temple of Hercules*, in «Antichthon» 8, 1974, pp. 80-84.
- Marsoner A., *Una citazione omerica di Bruto*, in «AIIS» 10, 1987-1988, pp. 103-112.
- Martin P. M., *La propagande augustéenne dans les Antiquités Romaines de Denys d'Alicarnasse*, in «REL» 49, 1971, pp. 162-179.
- Martin D. J., *Did Pompey engage in «imitatio Alexandri»?* , in «Studies in Latin Literature and Roman History» 9, 1998, pp. 23-51.
- Martini R., *Contromarca con testina su una moneta di Sinope del I sec. a. C.*, in «RIN» 83, 1981, pp. 27-46.
- ∞ *Cronologia delle emissioni orientali di Marcus Antonius (I)*, in «RIN» 87, 1985, pp. 9-39.
- ∞ *Cronologia delle emissioni orientali di Marcus Antonius (II)*, in «RIN» 88, 1986, pp. 37-75.
- ∞ *Cronologia delle emissioni orientali di Marcus Antonius (III)*, in «RIN» 89, 1987, pp. 69-87.
- Massaro M., *Il mantello azzurro di Sesto Pompeo e un frammento trascurato di Livio*, in «RFIC» 108,


- 1980, pp. 403-421.
- Massenzio M., s.v. *Nettuno*, in «EV» 3, Firenze 1987, pp. 710-712.
- ∞ *Dioniso e il teatro di Atene*, Roma 1995.
- Mastandrea P., *L'«Aiace» di Ottaviano Augusto*, in «CCC» 13, 1992, 1, pp. 41-46.
- Mastrocinque A., *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della Repubblica romana*, Trento 1988.
- ∞ *Guerra di Troia e guerra civile in Orazio*, in «AHS» 12, 1991-1994, pp. 347-356.
- Mattingly H., *Virgil's Golden Age: Sixth Aeneid and Fourth Eclogue*, in «CR» 48, 1934, pp. 161-165.
- Mavrojannis T., *Apollo Delio, Atene e Augusto*, in «Ostraka» 4, 1995, 1, pp. 85-102.
- Mazurek T., *The «decemviri sacris faciundis»: supplication and prediction*, in AA.VV., *Augusto augurio: rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*, Stuttgart 2004, pp. 151-168.
- Mazzarino S., *Le alluvioni 54-23 a.C., il cognome Augustus e la data di Hor. carm. 1, 2*, in «Helikon» 6, 1966, pp. 621-624.
- Maximova M., *Un camée commémoratif de la bataille d'Actium*, in «RA» 30, 1929, pp. 64-69.
- McKay A. G., s.v. *Apollo*, in «EV» 1, Firenze 1984, pp. 220-222.

- Meier C., *C. Caesar Divi filius and the Formation of the Alternative in Rome*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 54-70.
- Meulder M., *Virgile n'a-t-il pas écrit la IVe Bucolique à la fin de 39 av. J.-C.?*, in «Latomus» 55, 1996, 4, pp. 815-828.
- Migliario E., *Retorica e storia. Una lettura delle Suasoriae di Seneca padre*, Bari 2007.
- Millar F., *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor 1988.
-  *The Roman Republic and the Augustan Revolution*, Chapel Hill 2002.
- Miller P. A., *Horace, Mercury and Augustus, or the Poetic Ego of Odes 1-3*, in «AJPh» 112, 1991, pp. 365-388.
- Miller J. F., *Apollo, Augustus and the Poets*, Cambridge 2009.
- Mojsov B., *Osiris - Death and Afterlife of a God*, Oxford 2005.
- Moles J., *Fate, Apollo and M. Junius Brutus*, in «AJPh» 104, 1983, pp. 249-256.
-  *Reconstructing Plancus (Horace c. 1, 7)*, in «JRS» 92, 2002, pp. 86-109.
- Momigliano A., *Saggi di storia della religione romana*, Brescia 1988.
- Montanari E., s.v. *Quirino*, in «EV», 4, Firenze 1988, pp. 380-382.

- ∞ *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, Roma 1990.
- Mora F., *Prosopografia isiaca*, Leiden 1990.
- Morel J.-P., *Thèmes sabins et thèmes numaiques dans le monnayage de la République romaine*, in «MEFRA» 74, 1962, pp. 7-59.
- Mouritsen H., *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge 2001.
- Münzer F., s.v. *Nasidius*, in «RE» 16, 2, Stuttgart 1965, coll. 1788-1790.
- Musti D., *Il dionisismo degli Attalidi: antecedenti, modelli, sviluppi*, in AA.VV., *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome 1986, pp. 105-126.
- ∞ *Il contesto culturale e storico della Fortuna di Fano*, in «Hesperia» 15 - *I Greci in Adriatico 1*, Roma 2002, pp. 25-60.
- Néraudeau J.-P., *Asinius Pollion et la poésie*, in «ANRW» II 30.3, Berlin-New York 1983, pp. 1732-1750.
- Newman R., *A Dialogue of Power in the Coinage of Anthony and Octavian (44-30 b.C.)*, in «AJN» 1990, pp. 37-63.
- Nicols J., *M. Agrippa asses*, in «NS» 19, 1974, pp. 65-86.
- Nilsson M. P., *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1927.
- Nisbet R. G. - Hubbard M., *Horace: Odes 1*, Oxford 1970.


- Noè E., *Per la formazione del consenso nella Roma del I sec. a.C.*, in AA.VV., *Studi di storia e storiografia antiche*, Como 1988, pp. 49-72.
- Novielli C., *La retorica del consenso*, Bari 2002.
- Oliver J. - Palmer R., *Text of the Tabula Hebana*, in «AJPh» 75, 1954, pp. 225-249.
- Olmsted G., *The Gods of the Celts and the Indo-europeans*, Budapest 1994.
- Orlin E. M., *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden 1997.
- Otto W., *Dionysos, le mithe et le culte*, Paris 1969.
- Paillet J.-M., *Bacchanalia - la repression de 186 av. J. C. a Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Roma 1988.
- Paladini M. L., *L'aspetto dell'imperatore-dio presso i Romani*, in AA.VV., *Contributi dell'Istituto di Filologia Classica*, Milano 1963, pp. 1-65.
- Palagia O., *Imitation of Herakles in Ruler Portraiture*, in «Boreas» 9, 1986, pp. 145-151.
- Palombi D., s.v. *Hercules Sullanus*, in «LTUR» (H-O), Roma 1996, pp. 21-22.
- Pani M., *Troia resurgens: mito troiano e ideologia del principato*, in «AFLB» 18, 1974, pp. 65-85.
- Pappano A. E., *Agrippa Postumus*, in «CPh» 36, 1941, pp. 30-45.
- Paribeni E., s.v. *Askanios*, in «LIMC» 1, 1, Zürich und München 1981, pp. 860-863.

- Parisi Presicce C., *Eracle e il leone: paradeigma andreias*, in AA.VV., *Le Bestiaire d'Héraclès*, Liège 1998, pp. 141-150.
- Paulicelli F., *Un sagarius magister mercurialis augustalis di Brindisi*, in «Taras» 6, 1986, pp. 123-128.
- Pelling C. B. R., *Plutarch's adaptation of his source-material*, in «JHS» 100, 1980, pp. 127-140.
- Pensabene P., *Tempio di Saturno*, Roma 1984.
- Pera R., *Venere sulle monete da Silla ad Augusto: aspetti storico-politici*, in AA.VV., *Contributi di Storia Antica in onore di Albino Garzetti*, Genova 1976, pp. 241-268.
- Perassi C., *I pii fratres e il pius Aeneas. Problemi circa l'iconografia di monete della Sicilia e dell'età repubblicana romana*, in «Aevum» 68, 1994, pp. 59-86.
- Pérez C., *Monnaie du pouvoir - Pouvoir de la monnaie*, Paris 1986.
- Perrin Y., *Néron, Antoine, Alexandrie*, in AA.VV., *Marc Antoine, son idéologie et sa descendance*, Lyon 1993, pp. 93-106.
- Peruzzi E., *Genealogie leggendarie delle gentes (CIL I<sup>2</sup>.566)*, in «PP» 51, 1996, pp. 19-26.
- Petrillo Serafin P., *La pietas di Enea: due monete a confronto*, in «BA» 13, 1982, pp. 35-38.
- Petrone G., s.v. *Glauco*, in «EV» 2, Firenze 1985, pp. 768-769.

- Piccirilli L., *Il primo caso di autodafé letterario: il rogo dei libri di Protagora*, in «SIFC» 15, 1997, pp. 17-23.
- Pietrusinski D., *L'apothéose d'Auguste par rapport a Romulus-Quirinus dans la poésie de Virgile et d'Horace*, in «Eos» 63, 1975, pp. 273-296.
- Pina Polo F., *I rostra come espressione di potere della aristocrazia romana*, in AA.VV., *Popolo e potere nel mondo antico*, Pisa 2005, pp. 141-155.
- Pistellato A., *Un modello retorico di memoria storica in Velleio Patercolo: L. Munazio Planco e C. Asinio Pollione*, in «RCCM» 2006, 1, pp. 55-78.
- Platner S. B. - Ashby T., *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Roma 1965.
- Pollini J., *Man or God: Divine Assimilation and Imitation in the Late Republic and Early Principate*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 334-357.
- Polverini L., s.v. *Ludus Troiae*, in «EV» 5, Firenze 1990, pp. 287-289.
-  *Democrazia a Roma? La costituzione repubblicana secondo Polibio*, in AA.VV., *Popolo e potere nel mondo antico*, Pisa 2005, pp. 85-96.
- Porte D., *Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes*, in «ANRW» II 17.1, Berlin-New York 1981, pp. 300-342.
- Powell A., *An Island amid the Flame: the Strategy and Imagery of Sextus Pompeius, 43-36 b.C.*, in AA.VV., *Sextus Pompeius*, Swansea-London



2002, pp. 103-133.

- Prandi L., *Fortuna e realtà dell'opera di Clitarco*, Stuttgart 1996.
- Price S., *From Noble Funerals to Divine Cult: the Consecration of Roman Emperors*, in AA.VV., *Rituals of Royalty - Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1987, pp. 56-105.
- Privitera G., s.v. *Achille*, in «EV» 1, Firenze 1984, pp. 24-25.
-  s.v. *Bacco*, in «EV» 1, Firenze 1984, pp. 449-452.
- Pugliese Carratelli G., *La «imitatio Alexandri» nel mondo romano*, in AA.VV., *Roma e l'Egitto nell'antichità classica*, Roma 1992, pp. 299-304.
- Putnam M. C. J., *Horace Carm. 2.9: Augustus and the Ambiguities of Encomium*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 212-238.
- Querzoli S., *Latrare immobili, danzare con eloquenza: imperatori e pantomima da Augusto ai Severi*, in AA.VV., *Il corpo teatrale fra testi e messinscena: dalla drammaturgia classica all'esperienza laboratoriale contemporanea*, Roma 2006, pp. 167-188.
- Quinn-Schofield W., *Ova and Delphini of the Roman Circus*, in «Latomus» 25, 1966, pp. 99-100.
- Ramage E. S., *The Nature and Purpose of Augustus' Res Gestae*, Stuttgart 1987.
- Rambaud M., *L. Munatius Plancus, officier de César*, in

AA.VV., *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Vendôme 1966, pp. 787-801.

Raubitschek A., *Octavia's Deification at Athens*, in «TAPhA» 77, 1946, pp. 146-150.

Rawson E., *Caesar's Heritage: Hellenistic Kings and Their Roman Equals*, in «JRS» 65, 1975, pp. 148-159.

Reed J. D., *The Death of Osiris in "Aeneid" 12.458*, in «AJPh» 119, 1998, 3, pp. 399-418.

Reggiani R., *Silla «peior atque intestabilior» e «scaevus Romulus»*, in «Athenaeum», 82, 1994, pp. 212-221.

Rehak P., *Aeneas or Numa? Rethinking the Meaning of the Ara Pacis Augustae*, in «ABull» 2001, pp. 190-208.

Rich J. W., *Augustus's Parthian Honours, the Temple of Mars Ultor and the Arch in the Forum Romanum*, in «PBSR» 66, 1998, pp. 79-97.

Richard J.-C., *Sur une triple étymologie du nom Iulus*, in «REL» 61, 1983, pp. 108-121.

Richard F., *Les souverains en "theoi epibaterioi". Sur un aspect particulier du culte impérial*, in «CH» 33, 1988, pp. 441-452.

Richardson L., *Hercules Musarum and the Porticus Philippi in Rome*, in «AJA» 81, 1977, pp. 355-361.



*The Approach to the Temple of Saturn in Rome*, in «AJA» 84, 1980, pp. 51-62.

- ∞ *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore-London 1992.
- Riposati B., *Introduzione allo studio di Tibullo*, Milano 1967.
- Ritter S., *Ercole e Onfale nell'arte romana dell'età tardo-repubblicana e augustea*, in AA.VV., *Héraclès, les femmes et le féminin*, Bruxelles 1996, pp. 89-102.
- Roddaz J.-M., *Marcus Agrippa*, Roma 1984.
- ∞ *Lucius Antonius*, in «Historia» 37, 1988, pp. 317-346.
- ∞ *Auguste et la transmission du message idéologique*, in AA.VV., *L'écriture publique du pouvoir*, Bordeaux 2005, pp. 35-44.
- Rohr Vio F., *Paride, Elena, Menelao e la relegatio di Ovidio a Tomi*, in «Lexis» 16, 1998, pp. 231-238.
- ∞ *Le voci del dissenso*, Padova 2000.
- Romeo I., *Ingenuus Leo*, Roma 1998.
- Rosati G., *Protesilao, Paride e l'amante elegiaco: un modello omerico in Ovidio*, in «Maia» 43, 1991, pp. 103-114.
- Rose H. J., *The Departure of Dionysos*, in «Ann. Arch. Anthr.» 11, 1924, pp. 25-30.
- Rose C. B., *The Parthians in Augustan Rome*, in «AJA» 109, 2005, pp. 21-67.
- Ross Taylor L., *Varro's de gente populi romani*, in «CPh» 29, 1934, pp. 221-229.

- Rossi R. F., *Marco Antonio nella lotta politica della tarda Repubblica romana*, Trieste 1959.
- ∞ s.v. Azio, in «EV» 1, Firenze 1984, pp. 443-444.
- ∞ M. Antonius...Iuliae f.?, in AA.VV., *Il triumvirato costituente alla fine della Repubblica romana*, Como 1993, pp. 113-125.
- Rouveret A., *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*, Rome 1989.
- Rowland R. J., *Numismatic Propaganda under Cinna*, in «TAPA» 97, 1966, pp. 407-419.
- Ruiz Arzalluz I., *Augusto, Nerón y el puer de la cuarta égloga*, in «Aevum» 69, 1995, pp. 115-145.
- Ruscu L., *Actia Nicopolis*, in «ZPE» 157, 2006, pp. 247-255.
- Russo F., *Genealogie numaiche e tradizioni pitagoriche*, in «RCCM» 2005, 2, pp. 265-290.
- Sadvrska A., *Les tables iliaques*, Warszawa 1964.
- Saletta V., *Ludi circensi*, Roma 1964.
- Santi C., *I libri Sibyllini e i decemviri sacris faciundis*, Roma 1985.
- Santini C., s.v. *Ercole*, in «EO» 2, Firenze 1997, pp. 366-367.
- Santoro A., *I problemi della composizione dell'Eneide*, Napoli 1947.
- Sauron G., *Quis Deum?*, Roma 1994.
- ∞ *Un conflit qui s'éternise: la «guerre de*

*Sperlonga*», in «RA» 1997, 2, pp. 261-296.



*Légende noire et mythe de l'âge d'or*, in AA.VV., *Le Mythe grec dans l'Italie antique - Fonction et image*, Rome 1999, pp. 593-625.

Scandone Matthiae G.,

*Osservazioni egittologiche ad Erodoto*, in AA.VV., *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma 2001, pp. 333-340.

Scheer T.,

*The Past in a Hellenistic Present: Myth and Local Tradition*, in AA.VV., *A Companion to the Hellenistic World*, Malden 2003, pp. 216-231.

Scheid J.,

*La religione a Roma*, Bari 1993.



*Les livres sibyllins et les archives des quindécemvirs*, in AA.VV., *La mémoire perdue - Recherches sur l'administration romaine*, Rome 1998, pp. 11-26.



*Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, New York 2005, pp. 175-193.

Schilling R.,

*L'Hercule romain en face de la réforme religieuse d'Auguste*, «RPh» 16, 1942, pp. 31-57.



*La religion romaine de Vénus*, Paris 1954.

Schürer E.,

*The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 1, Edinburgh 1987.

Scott K.,

*Mercur-Augustus und Horaz - C. 1, 2*, in «Hermes» 63, 1928, pp. 15-33.

- ☞ *Octavian's Propaganda and Antony's de sua ebrietate*, in «CPh» 24, 1929, pp. 133-141.
- ☞ *Greek and Roman Honorific Months*, pp. 207-219, New Haven 1932.
- ☞ *The Political Propaganda of 44-30 b.C.*, in «MAAR» 11, 1933, pp. 7-49.
- ☞ *Mercury on the Bologna Altar*, in «MDAI(R)» 50, 1935, pp. 225-230.
- Scuderi R., *Il mito eneico in età augustea: aspetti filoetruschi e filoellenici*, in «Aevum» 52, 1978, 1, pp. 88-99.
- ☞ *Commento a Plutarco, «Vita di Antonio»*, Firenze 1984.
- Sena Chiesa G., *Arte e prestigio nella glittica di età romana*, in AA.VV., *Cristalli e gemme*, Venezia 2003, pp. 387-435.
- Senatore F., *Sesto Pompeo tra Antonio e Ottaviano nella tradizione storiografica antica*, in «Athenaeum» 79, 1991, pp. 103-139.
- Settipani C., *Continuité gentilice et continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale*, Oxford 2000.
- Shiple F., *The Building Activities of the Viri Triumphales from 44 b.C. to 14 a.D.*, in «MAAR» 9, 1931, pp. 9-60.
- Simpson C. J., *Horace Carm. I, 2, 30-44, Apollo Palatinus and Allusions to Shrines in Octavian's Rome*, in «Athenaeum» 81, 1993, 2, pp. 632-642.

- Sirago V. *Puglia romana*, Bari 1993.
- Six J., *Octavien-Mercure*, in «RA» ser. V, 4, 1916, pp. 257-264.
- Smith S. C., *Remembering the Enemy: Narrative, Focalization, and Vergil's Portrait of Achilles*, in «TAPhA» 129, 1999, pp. 225-262.
- Sordi M., *Lavinio, Roma e il Palladio*, in AA.VV., *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milano 1982, pp. 65-78.
- ∞ *La guerra di Perugia e la fonte del l. V dei Bella Civilia di Appiano*, in «Latomus» 44, 2, 1985, pp. 301-316.
- ∞ *Scritti di storia romana*, Milano 2002.
- Squillace G., *Basilei- h/turamoi*, Soveria Mannelli 2004.
- Steinby E. M., *Il lato orientale del Foro Romano*, in «Arctos» 21, 1987, pp. 139-184.
- ∞ s.v. *basilica Aemilia*, in «LTUR» (A-C), Roma 1993, pp. 167-168.
- Stone S., *Sextus Pompey, Octavian and Sicily*, in «AJA» 87, 1983, pp. 11-22.
- Storchi Marino A., *C. Marcio Censorino, la lotta politica intorno al pontificato e la formazione della tradizione liviana su Numa*, in «Annali di archeologia e storia antica» 14, 1992, pp. 105-147.
- Strazzulla M., *Il principato di Apollo*, Roma 1990.
- Sumi G. S., *Ceremony and Power. Performing Politics in*

*Rome between Republic and Empire*, Ann Arbor 2005.

Suter A., *Language of Gods and Language of Men: the Case of Paris/Alexandros*, in «Lexis» 7-8, 1991, pp. 13-25.

∞ *Paris and Dionysos: Iambos in the Iliad*, in «Arethusa» 26, 1993, 1, pp. 1-18.

Sutherland C. H. V., *The Cistophori of Augustus*, London 1970.

∞ *Octavian's Gold and Silver Coinage from 32 to 27 B.C.*, in «NAC» 5, 1976, pp. 129-157.

∞ *The Roman Imperiale Coinage*, 1, London 1984.

Sydenham E. A., *The Coinage of the Roman Republic*, New York 1975.

Syme R., *La rivoluzione romana*, Torino 1962 (Oxford 1939).

∞ *The Year 33 in Tacitus and Dio*, in «Athenaeum» 61, 1983, pp. 3-23.

∞ *The Augustan Aristocracy*, Oxford 1986.

Syndikus H. P., *Die Lyric des Horaz*, I, Darmstadt 1972.

Tarn W. W., *The Battle of Actium*, in «JRS» 21, 1931, pp. 173-199.

∞ *Alexander Helios and the Golden Age*, in «JRS» 22, 1932, pp. 135-160.

∞ *Alexander the Great: Sources and Studies*, Cambridge 2003.



- Thornton M., *Augustan Genealogy and the Ara Pacis*, in «Latomus» 42, 1983, 3, pp. 619-628.
- Tisé B., *Imperialismo romano e imitatio Alexandri*, Galatina 2002.
- Toher M., *Augustus and the Evolution of Roman Historiography*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 139-154.
- Toohy P., *Politics, Prejudice and Trojan Genealogies: Varro, Hyginus and Horace*, in «Arethusa» 17, 1984, pp. 5-28.
- Tondriau J., *Les thiasés dionysiaques royaux de la cour ptolémaïque*, in «CE» 41, 1946, pp. 149-171.
- ∞ *Romains de la République assimilés à des divinités*, in «SO» 27, 1949, pp. 128-140.
- ∞ *La dynastie ptolémaïque et la religion dionysiaque*, in «CE» 50, 1950, pp. 283-316.
- ∞ *Dionysos, dieu royal*, in AA.VV., *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles 1953, pp. 441-466.
- Torelli M., *Roma, basilica Emilia: fregio «storico»*, in AA.VV., *L'arte dell'antichità classica, 2, Etruria-Roma*, Torino 1976, n. 49.
- ∞ *Alle radici della nostalgia augustea*, in AA.VV., *Continuità e trasformazioni fra Repubblica e principato*, Bari 1991, pp. 47-67.
- Tortorella S., *Le lastre Campana. Problemi di produzione e di iconografia*, in AA.VV., *L'art décoratif à Rome à la fin de la République et au début du Principat*,

- Roma 1981, pp. 61-81.
- Tortorici E., Argiletum, Roma 1991.
- Toso S., Fabulae Graecae, Roma 2007.
- Traina G., *Marco Antonio*, Bari 2003.
- ∞ *Notes classico-orientales 4-5*, in «Electrum» 10, 2005, pp. 89-93.
- Tran N., *Les membres des associations romaines*, Rome 2006.
- Turcan R., *Deux notes dionysiaques - Glaucus et Ariane*, in «MEFRA» 79, 1967, 1, pp. 135-146.
- ∞ *César et Dionysos*, in AA.VV., *Hommage a la mémoire de Jérôme Carcopino*, Paris 1977, pp. 317-325.
- ∞ *Le cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992.
- ∞ *Un relief controversé de la Basilique Émilienne: enterrement d'une vestale?*, in «CRAI» 2004, 1, pp. 457-471.
- Vaio J., *The Unity and Historical Occasion of Horace carm. 1, 7*, in «CPh» 61, 1966, pp. 168-175.
- Valentini A., *I condizionamenti della politica di età tiberiana nelle Historiae di Velleio Patercolo: la memoria di Lucio Munazio Planco*, in «Aevum» 83, 2009, 1, pp. 115-140.
- Valeri C., *Marmora Phlegraea*, Roma 2005.

- Valvo A., *M. Valerio Messalla Corvino negli studi più recenti*, in «ANRW» II, 30.3, Berlin-New York 1983, pp. 1663-1680.
- ∞
- Populus, nobilitas e potere a Roma fra III e II secolo a.C., in AA.VV., *Popolo e potere nel mondo antico*, Pisa 2005, pp. 71-83.
- Van den Bruwaene M., *La Mythologie de Glaucus dans l'ode I, 7 d'Horace*, in AA.VV., *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont*, Bruxelles 1949, pp. 339-346.
- Vanotti G., *L'altro Enea*, Roma 1995.
- Verdière R., *Le secret du voltigeur d'amour ou le mystère de la relégation d'Ovide*, Bruxelles 1992.
- Versnel H. S., *Triumphus: an Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.
- Vio V., *Il "partito" dei proscritti nello scontro politico del secondo triumvirato*, in AA.VV., *Temi augustei: atti dell'incontro di studio, 5 giugno 1996*, Amsterdam 1998, pp. 21-36.
- Virgilio B., *Gli Attalidi di Pergamo*, Pisa 1993.
- Viscogliosi A., s.v. *Apollo, aedes in Circo*, in «LTUR» (A-C), Roma 1993, pp. 49-54.
- ∞
- s.v. *Hercules Custos, aedes*, in «LTUR» (H-O), Roma 1996, pp. 13-14.
- ∞
- s.v. *Hercules Musarum, aedes*, in «LTUR» (H-O), Roma 1996, pp. 17-19.
- ∞
- s.v. *Neptunus, aedes in Campo e Neptunus, aedes*

- in Circo*, in «*LTUR*» (H-O), Roma 1996, pp. 341-342.
- Voisin D., *Horace, Agrippa et les recusationes*, in «*Latomus*» 61, 2002, 2, pp. 352-361.
- Voisin J.-L., *Tite-Live, Capoue et les Bacchanales*, in «*MEFRA*» 96, 1984, pp. 601-653.
- Volponi M., *Lo sfondo italico della lotta triumvirale*, Genova 1975.
- Von Albrecht M., *Populus: la testimonianza dei poeti augustei*, in AA.VV., *Popolo e potere nel mondo antico*, Pisa 2005, pp. 173-189.
- Wagenvoort H., *Auguste et Vesta*, in AA.VV., *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris 1966, pp. 965-978.
- Wallace-Hadrill A., *Augustan Rome*, London 1993.
- Waltzing J.-P., *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, Roma 1968 (= Louvain 1895-1900).
- Weigel R. D., s.v. *Aemilia*, in «*LIMC*» 1, 1, Zürich und München 1981, pp. 240-241.
- Wheeler E. L., *Legio XV Apollinaris: From Carnuntum to Satala - and beyond*, in AA.VV., *Les legions de Rome sous le Haut - Empire (Actes du Congrès de Lyon, 17-19 septembre 1998)*, Lyon 2000, pp. 259-308.
- Weinstock S., *Divus Julius*, Oxford 1971.
- Wikander Ö., *Senators and Equites V. Ancestral Pride and Genealogical Studies in Late Republican Rome*, in

«ORom» 19, 1993, pp. 77-90.

- Wilkinson L. P., *Horace and his Lyric Poetry*, Cambridge 1968.
- Willetts R. F., *Cretan Cults and Festivals*, London 1962.
- Williams G., *Did Maecenas "Fall from Favor"? Augustan Literary Patronage*, in AA.VV., *Between Republic and Empire - Interpretations of Augustus and His Principate*, Berkeley 1990, pp. 258-275.
- Winkes R., *Hercules in the Art of the Republic*, in «JRA» 9, 1996, pp. 328-329.
- Wiseman T. P., *Legendary Genealogies in Late-Republican Rome*, in «G&R» 21, 1974, pp. 153-164.
- ∞ *Conspicui postes tectaque digna deo: the Public Image of Aristocratic and Imperial Houses in the Late Republic and Early Empire*, in AA.VV., *L'urbs - Espace urbain et histoire*, Roma 1987, pp. 393-413.
- ∞ *Rome and the Resplendent Aemilii*, in AA.VV., *Roman Drama and Roman History*, Exeter 1998, pp. 106-120.
- Witt R., *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971.
- Womble H., *Horace, Carmina, I, 2*, in «AJPh» 91, 1970, 1, pp. 1-30.
- Woodford S., s.v. *The Struggle over the Tripod*, in «LIMC» 5, 1, Zürich und München 1990, pp. 141-143.
- Wright A., *Velleius Paterculus and L. Munatius Plancus*, in «CPh» 97, 2002, 2, pp. 178-184.

Wyke M., *Augustan Cleopatra: Female Power and Poetic Authority*, in AA.VV., *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, London 1992, pp. 98-129.



*The Roman Mistress*, Oxford 2007.

Yakobson A., *Il popolo romano, il sistema e l'«élite»*, in «StudStor» 47, 2006, 2, pp. 377-393.

Zaccaria A., *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, Rome 1995.

Zachos K., *The tropaeum of the Sea-Battle of Actium at Nikopolis*, in «JRA» 16, 2003, 1, pp. 65-92.

Zanker P., *Il Foro di Augusto*, Roma 1984.



*Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989.



*Un'arte per l'impero*, Milano 2002.

Zarrow E. M., *Sicily and the Coinage of Octavian and Sextus Pompey: Aeneas or the Catanean Brothers?*, in «NC» 163, 2003, pp. 123-135.

Zecchini G., *Asinio Pollione: dall'attività politica alla riflessione storiografica*, in «ANRW» II 30.2, Berlin-New York 1982, pp. 1265-1296.



*Il Carmen de bello actiaco*, Stuttgart 1987.



*I confini occidentali dell'impero romano: la Britannia da Cesare a Claudio*, in AA.VV., *Il confine nel mondo classico*, Milano 1988, pp. 250-271.



*Cesare e il mos maiorum*, Stuttgart 2001.

∞

*Properzio e la storia romana*, in AA.VV.,  
*Properzio nel genere elegiaco - modelli, motivi,  
riflessi storici*, Assisi 2005, pp. 97-114.

∞

*In margine a «Rekonstruktionen einer Republik»  
di K.-J. Hölkenskamp*, in «StudStor» 47, 2006, 2,  
pp. 395-404.

Zevi F.,

*L'atrium regium*, in «ArchClass» 43, 1991, pp.  
475-487.

∞

*Il tempio dei Lari Permarini, la Roma degli Emilii  
e il mondo greco*, in «MDAI(R)» 104, 1997, pp.  
81-115.

## Indice

➤	<u>Introduzione</u>	p. 1
➤	<u>Cap. 1: Ottaviano - Apollo</u>	p. 15
	1.1 Apollo e le guerre civili: un simbolo conteso	p. 15
	1.2 Apollo e il <i>princeps</i>	p. 29
➤	<u>Cap. 2: Ottaviano - Mercurio</u>	p. 49
➤	<u>Cap. 3: Ottaviano - Enea</u>	p. 67
➤	<u>Cap. 4: Antonio, Dioniso ed Eracle: tra Occidente e Oriente</u>	p. 99
	4.1 Antonio - Dioniso	p. 101
	4.2 Antonio - Eracle	p. 137
➤	<u>Cap. 5: Antonio - Paride</u>	p. 155
➤	<u>Cap. 6: M. Planco - Glauco alla corte di Antonio - Dioniso</u>	p. 171
➤	<u>Cap. 7: Lepido, la <i>gens Aemilia</i> e le origini di Roma</u>	p. 189
➤	<u>Cap. 8: Sesto Pompeo, Nettuno e l'eredità paterna</u>	p. 211
➤	<u>Propaganda mitologica e comunicazione politica: conclusioni</u>	p. 237
➤	<u>Fonti antiche</u>	p. 251
➤	<u>Bibliografia</u>	p. 261