

LINGUAGGI del POTERE,  
POTERI del LINGUAGGIO

LANGAGES du POUVOIR,  
POUVOIRS du LANGAGE

a cura di  
Edoardo Bona e Michele Curnis

*Estratto*



Edizioni dell'Orso  
Alessandria 2010

# Linguaggi della festa e linguaggi del potere ad Alessandria, nella Grande Processione di Tolomeo Filadelfo

Stefano Giovanni Caneva  
(Pavia)

Intendo proporre oggi, con il mio intervento, una discussione sulla processione organizzata da Tolomeo II Filadelfo ad Alessandria, sulla quale siamo informati dagli ampi, seppur parziali, brani del *Peri Alexandreias* di Callissino di Rodi, che Ateneo riporta nel quinto libro dei *Deipnosofisti* (Athen. 5.197 C – 203 B). Considerando la traccia del colloquio nelle sue due componenti, i linguaggi del potere e il potere dei linguaggi, mi propongo da un lato di analizzare la processione tolemaica nel quadro politico-culturale dei nuovi regni ellenistici; dall'altro, intendo affrontare l'analisi della processione in se stessa come *performance* sacra, cioè come messa in scena le cui dinamiche espressive si sviluppano nel tempo e nello spazio sacralizzati della festa. Attraverso la selezione e l'intreccio di linguaggi figurativi e performativi, la corte offre al popolo e alle legazioni sacre, provenienti dalle varie regioni del mondo greco, una messa in scena dell'origine del potere regale, della sua giustificazione e della sua collocazione nella società. A tale scopo, la storia evocata dalla processione ha come obiettivo il coinvolgimento del pubblico nella costruzione del significato dello spettacolo. Si tratta di un coinvolgimento virtuale, qualcosa di ben diverso dall'effettivo inserimento della cittadinanza nella processione, da una sua autorappresentazione come corpo simbolico della città. Piuttosto, dando voce alle aspettative di benessere e sicurezza di un'epoca convulsa, e proiettandole sulla figura risolutrice del re, la *performance*, con i suoi codici espressivi e le storie che evoca, si offre all'analisi come un complesso discorso sul potere, rivelatore di nuovi equilibri su cui si fonda la monarchia tolemaica.

La mia discussione non intende affrontare il resoconto di Callissino nel suo complesso, ma si concentrerà sulla sua sezione dionisiaca, che ne costituisce la componente più significativa oltre che meglio documentata. Prendendo in esame le relazioni fra i diversi elementi della messa in scena, cercherò di discutere alcuni nodi del complesso discorso simbolico e ideologico che la processione del Filadelfo doveva comunicare al tempo della sua realizzazione.

Comincerò con il delineare un sintetico quadro dell'ambiente in cui la *pompe* si inserisce. Dopo Alessandro, i tradizionali meccanismi diplomatici

degli stati greci continuano a funzionare, ma con una portata geografica più ampia e con nuovi e più potenti partecipanti. Nel gioco degli accordi e delle alleanze fra le singole città o leghe si aggiunge ormai il peso preponderante dei vari *basileis*, mentre la rilevanza politica di templi, santuari e feste panelleniche si arricchisce grazie al rapido sviluppo di quel complesso e variegato fenomeno, insieme politico e culturale, che è il culto dei sovrani: fenomeno non nuovo di per sé, ma senza dubbio sintomatico, per l'importanza e la pervasività che lo contraddistingue, di un cambiamento socio-politico in atto dopo la morte del Macedone. Risulta tuttavia doveroso distinguere, all'interno della macrocategoria del culto regale, componenti spesso profondamente diverse fra loro, sia dal punto di vista delle loro finalità politiche, sia della differente relazione fra sfera umana e divina che in tali rappresentazioni è evocata. Mi limiterò a segnalare alcuni esempi, fra i meglio enucleabili: la dedica di onori divini, *isotheoi timai*, da parte di città greche a sovrani o privati viventi, riconosciuti come benefattori della comunità; l'istituzione, da parte dei sovrani all'interno dei loro regni, di culti in onore dei propri predecessori defunti e, in un secondo tempo, per se stessi e per i membri viventi della casata; ancora, l'associazione della dinastia nascente a una o più divinità olimpiche, ritenute fondatrici e tutelari del *genos*; infine, l'affiancamento dei regnanti a culti indigeni, in qualità di *synnaoi theoi*, o la loro identificazione con le divinità tradizionali, come prodotto della collaborazione fra i nuovi dominatori e le gerarchie sacerdotali locali<sup>1</sup>.

Considerando nel complesso tutti questi fattori, quello dei Tolemei sembra costituire nel panorama ellenistico il tentativo più sistematico di sfruttare le potenzialità offerte dal contesto socio-culturale e religioso contemporaneo, al fine di fondare il carisma e l'autorità della nuova casata regnante. Tale processo opera cogliendo e metabolizzando le diverse istanze politiche e culturali dell'epoca, al fine di costruire un sistema di rappresentazioni della regalità in grado di fondare ideologicamente l'amministrazione

<sup>1</sup> Sulla necessità di una distinzione tipologica dei tipi di onori cultuali tributati ai sovrani, in relazione al contesto di comunicazione e allo statuto della figura del re che ne risulta delineata, cf. Walbank 1987 e, più recentemente, Ma 2003, Chaniotis 2003 e Mari 2008. In particolare sull'ultimo punto elencato, in relazione all'ambito egizio, cf. Clarysse 2000 e Pfeiffer 2008. Sulla problematica del culto regale, segnalo ancora due interventi di Andrew Erskine, l'epilogo a Bremmer – Erskine 2009, nonché l'articolo presentato dall'autore al convegno di Leuven, 25-27 settembre 2008, intitolato *Ruler Cult and the Early Hellenistic City*, in H. Hauben and A. Meeus (eds), *The Age of the Successors 323-276 BC*, Leuven, Peeters (di quest'ultimo ho potuto consultare soltanto l'*abstract*). Per i due riferimenti desidero ringraziare il Prof. Jan Bremmer.

del potere. Alla gestione fortemente centripeta di questo sistema si associa del resto una significativa duttilità, intesa a rispondere ai diversi contesti della sua applicazione.

In questo quadro si inseriscono le principali coordinate storiche della *pompe*. Tolomeo II succedette al padre, morto nel 283/2 a.C., e gli attribuì statuto divino. Alla morte della madre Berenice I, il culto Alessandrino fu esteso anche a lei, costituendo così la prima coppia divina, quella dei *Theoi Soteres*. Ad Alessandria doveva esistere inoltre, fin dai tempi della satrapia di Tolomeo I, un culto di Alessandro *ktistes*, cui si aggiunse quello di Alessandro divinizzato dopo la morte, collegato alla tomba del re e nucleo del futuro culto dinastico. Una nuova tappa del progetto religioso regale fu segnata dalla fondazione, da parte di Tolomeo II, di una festa panellenica in onore del padre, i *Ptolemaia*: festa quadriennale, equiparata alle Olimpiadi<sup>2</sup>, che mirava a dotare Alessandria di un'importante festa cittadina, inserendola nel novero dei grandi centri panellenici. È altamente probabile che la *megale pompe* di cui parla Callissino si sia svolta in occasione di una edizione di questa festa – la data precisa è discussa – come suggerisce, fra l'altro, la fonte citata da Callissino per il suo resoconto, gli *archivi delle feste penteteridi*<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Per il riconoscimento dei *Ptolemaia* Alessandrini come agoni isolimpici, cf. SIG<sup>3</sup> 390 = IG XII.7.506 (decreto della Lega dei Nesioti), IG XII 7.506, SEG XIII 351 e SEG XVIII 241 (decreto degli Anfizioni di Delfi).

<sup>3</sup> Scettici restano Fraser (Fraser 1954, pp. 57 ss.; Fraser 1972, I, pp. 231 ss. e II, p. 381) e, sulla sua scia, Rice 1983, pp. 182-187. Quanto all'edizione cui si riferisce Callissino, mi limiterò qui a fornire un quadro delle proposte di datazione più recenti, evitando, per ovvie ragioni di brevità, di riportare le argomentazioni che le sostengono:

– 279/8: dopo la vittoria nella cosiddetta guerra di successione o di Caria, contro Antioco I; la grande processione accompagnerebbe con enfasi la prima edizione dei *Ptolemaia* (Cerfaux – Tondriau 1957, pp. 202 ss., lasciano aperta la questione fra il 279/8 e il 271/0, propendendo però per la prima proposta; Walbank 1996; Thompson 2000; Calandra 2008).

– 275/4: la processione seguirebbe lo sventato tentativo di aggressione da parte di Magas di Cirene e accompagnerebbe la preparazione degli scontri, ormai prossimi, con Antioco I (Foertmeyer 1988, sulla base di calcoli astronomici, la cui affidabilità è però contestata in Hazzard – Fitzgerald 1991; Huß 2001, pp. 320-325).

– 271/0: la processione sarebbe un trionfo per la vittoria di Tolomeo II nella prima guerra siriana (Dunand 1981; la studiosa si mostra più possibilista in Dunand – Zivie-Coche 2003, p. 309, dove propone in alternativa il 271/0 o il 27/4; Will 1982, pp. 146-150; Heinen 1984).

– 263/2: la processione accompagnerebbe un tentativo di rilancio delle alleanze greche di Tolomeo II nel corso della guerra cremonidea (Hazzard – Fitzgerald 1991, con nuovi calcoli astronomici, e Hazzard 2000).

Dal resoconto di Callissino possiamo ricostruire la seguente struttura della *pompe*:

Processione della Stella del Mattino [197D]  
 Processione ἡ τοῖς τῶν βασιλέων γονεῦσι κατῶνομασμένη [197D]  
 Processioni αἱ τῶν θεῶν ἀπάντων (i destinatari e l'ordine delle varie sezioni non sono chiari, tranne i dati seguenti):  
 sezione dionisiaca [197E-202A]  
 sezioni di Zeus e di altre divinità [202A]  
 sezione (finale) di Alessandro [202A]  
 Processione della Stella della Sera [197D]?<sup>4</sup>  
 Parata militare [202F-203A]

### 1. Ambientazione astronomica

Una prima osservazione riguarda i riferimenti astronomici che segnano gli estremi della processione. Usando la terminologia di Richard Schechner<sup>5</sup>, la *pompe* costituisce un caso di combinazione di «tempo generato dall'evento» e di «tempo simbolico»: la processione si snoda in apparente libertà, secondo il tempo necessario alle varie sezioni che la compongono, ma la durata effettiva sembra programmata in modo tale che le processioni di apertura e di chiusura corrispondano rispettivamente alla comparsa di Venere come Stella del Mattino e come Stella della Sera. In questo modo, al tempo cronometrico della festa ne corrisponde uno simbolico di matrice astronomica, che stabilisce una corrispondenza fra città e cosmo e segnala l'eccezionalità del tempo sacro. Inoltre, Richard Hazzard ha osservato che, stando a un passo di Marziano Capella e a uno scolio agli *Aratea* di Germanico, all'astro Canopo fu assegnato il nome *Ptolemaion* o *Ptolemaieon*<sup>6</sup>. Ritenendo che in tale denominazione si nasconda la traccia di un possibile catasterismo del *Soter*, e sulla base di un'analisi dei cicli astronomici dell'epoca in relazione a Canopo e a Venere (distinto fra Stella del Mattino e Stella della Sera), Hazzard ha proposto, in un articolo del 1991, che la sincronizzazione fra la levata dell'astro Canopo/Tolemeo e le due fasi di Venere citate da Callissino costituissero in effetti l'espedito per fissare sul calenda-

<sup>4</sup> Il testo di Callissino non è chiaro sulla collocazione relativa di questa processione e della successiva parata militare. Tuttavia valutazioni di ordine sia temporale che organizzativo fanno supporre che la sezione militare costituissero una parte a se stante (cf. Rice 1983, p. 36).

<sup>5</sup> Schechner 1999.

<sup>6</sup> Mart. Cap. 8.838; Schol. Germ. Bas., ed. Baehrens, 175. Cf. Hazzard 2000, p. 35; Huß 2001, p. 323.

rio la ricorrenza della festa in relazione al periodo della morte del primo Tolemeo<sup>7</sup>. In questo modo, i limiti della festa sarebbero segnati da una epifania celeste di Canopo/Tolemeo, il re catasterizzato. Allo stato attuale delle conoscenze, la ricostruzione di Hazzard resta ipotetica, ma se essa trovasse conferme, il catasterismo del re defunto costituirebbe una affascinante affermazione della persistenza della funzione regale, che supera la morte e garantisce la continuità del diritto dinastico. Tale principio, del resto, è confermato, nel corso della processione, dall'ostensione del trono del *Soter*<sup>8</sup>, la quale è inserita in un complesso sistema di referenze miranti ad avvalorare l'esistenza di una linea dinastica, che coinvolge Tolemeo padre e figlio, Alessandro e Dioniso<sup>9</sup>.

## 2. Le associazioni dionisiache

All'interno di questa cornice, i motivi iconografici, che costituiscono per così dire il lessico della *pompe*, si organizzano reciprocamente nello spazio

<sup>7</sup> Hazzard – Fitzgerald 1991.

<sup>8</sup> Per il trono del *Soter* nella *pompe*, cf. Athen. 5.202 A-B. Questa valenza del trono vuoto, che anziché significare la fine del carisma regale ne evidenzia la durata, al di là dei limiti umani di chi ne è investito, appare essenziale fin dai giorni immediatamente successivi alla morte di Alessandro. Secondo Curzio Rufo, a Babilonia Perdicca tenne consiglio nella tenda dove stava il trono del re, addobbato con il diadema, la veste e le armi di Alessandro; inoltre, quando fu avanzata la candidatura di Filippo Arrideo, Meleagro fece indossare al giovane proprio la veste del fratellastro (Curt. 6.4 e 10.7.13). Più tardi, Eumene di Cardia, non possedendo il corpo di Alessandro, ne produsse un altro sostituto, collocando nella propria tenda del consiglio un trono d'oro con il diadema, lo scettro e la corona del Macedone, e invitando i comandanti a offrire sacrifici presso un altare appositamente innalzato. Sullo stratagemma di Eumene, Plut. *Eum.* 13.3-4; Diod. 18.60.4-61.3 e 19.15.3-4; Nepos *Eum.* 7.2-3; Polyæn. 4.8.2. Sul corpo di Alessandro, cf. Meeus 2009.

<sup>9</sup> In questo senso, il trono vuoto costituisce la versione greca di un processo di costruzione della continuità dinastica attorno al tema della persistenza simbolica del corpo del re, che ha luogo anche nei templi egizi. Si veda il caso della ristrutturazione del santuario della barca di Ammone a Luxor, intrapreso sotto l'egida di Alessandro (Abd el-Raziq 1984; cf. Stewart 1993, pp. 174-178; Schäfer 2007, con bibliografia aggiornata). Il restauro ellenistico riprende fedelmente le procedure iconografiche faraoniche, risalenti ad Amenhotep III, tra le quali spicca la resa grafica dell'infusione del *Ka* nel nuovo sovrano: la progressiva compenetrazione fra i "due corpi" regali, quello del sovrano e quello della sua essenza regale (il *Ka* appunto), trova il suo momento culminante nella scena in cui le due figure si scambiano le rispettive titolature, segnalando così al contempo la loro indipendenza e rispettiva complementarietà (cf. Bell 1985).

della processione in modo tale da suggerire gerarchie ed evocare racconti. Ciò è particolarmente evidente all'inizio della sezione dionisiaca.

Consideriamo dunque la sezione della *pompe* dedicata agli agoni artistici che accompagnano la festa e alle associazioni dionisiache coinvolte nell'organizzazione dell'evento:

Dietro a questi sfilava il poeta Filisco, che era sacerdote di Dioniso, e tutta la compagnia degli artisti di Dioniso. Di seguito venivano portati dei tripodi delfici, i premi per i coreghi dei suonatori di aulo; nove cubiti era alto quello per il corego dei ragazzi, dodici cubiti quello per il corego degli adulti. Dietro a questi, un carro a quattro ruote, lungo quattordici cubiti, largo otto, trainato da centottanta uomini, trasportava una statua di dieci cubiti, raffigurante Dioniso nell'atto di versare una libagione da una coppa d'oro. La statua indossava una tunica di porpora, lunga fino ai piedi, e una sopravveste trasparente, di color zafferano; sulle spalle era stato gettato un mantello di porpora, ricamato in oro. [...] La statua era sormontata da un baldacchino, decorato con edera e vite ed altri frutti, al quale erano state appese corone, nastri, tirsi, timpani, bende, nonché maschere satiriche, comiche, tragiche. Dietro al carro, ...<sup>10</sup> sacerdoti, sacerdotesse, ministri addetti ai paramenti sacri<sup>11</sup>, tiasi di ogni sorta e le portatrici dei vagli sacri<sup>12</sup>. Passarono poi le Baccanti macedoni, le cosiddette *Mimallones*, le Bassaridi e le Baccanti di Lidia, che portavano i capelli sciolti e avevano sul capo corone di serpenti, o corone di smilace intrecciato a edera e tralci di vite. Alcune tenevano in mano dei pugnali, altre dei serpenti<sup>13</sup>.

Distribuite attorno al carro del dio da loro onorato, le varie associazioni sono visivamente gerarchizzate: dapprima vengono gli Artisti di Dioniso con il loro presidente e sacerdote del dio, il poeta Filisco; dopo il carro, sfila il clero del culto dionisiaco con i suoi sacerdoti e sacerdotesse, gli inserienti del culto (gli addetti ai paramenti sacri e le portatrici dei vagli mistici di Dioniso bambino), quindi i tiasi e i gruppi delle Baccanti, differenziate in Mimalloni, Bassaridi e Baccanti di Lidia, recanti corredi di simboli culturali. La presenza di tali associazioni nella parata è degna di nota, in primo luogo perché segnala, ben prima del decreto di censimento delle organizzazioni dionisiache del Filopatore<sup>14</sup> (dopo 215/4 a.C.), la volontà della corte di sottoporre a un controllo diretto l'associazionismo collegato al dio dinastico e, come si vede in questo caso, di cooptarlo nell'organizzazione di eventi mi-

<sup>10</sup> Il testo presenta una lacuna, ma è facile integrare un verbo dal significato affine a "seguivano".

<sup>11</sup> La traduzione segue la lezione *ἱεροστολισταί* proposta da Rohde.

<sup>12</sup> Nel testo *αἱ τὰ λίκνα φέρουσαι*.

<sup>13</sup> Athen. 5.198 B-E. Trad. it. da Ateneo, *I Deipnosofisti – I dotti a banchetto*, I-IV, Roma 2001.

<sup>14</sup> *COP 29 = BGU IV 1211*; cf. Rolandi 2002, Henrichs 2003, pp. 227-229.

ranti alla definizione e alla comunicazione dell'ideologia regale. In secondo luogo perché, stando al testo conservatoci, i membri di tali associazioni sono, insieme ai soldati, gli unici figuranti della *pompe* a rappresentare se stessi. In una parata in cui le persone raccolte per la festa svolgono quasi esclusivamente la funzione di spettatori passivi dell'evento, anche coloro che partecipano alla *performance* – dagli addetti al trasporto dei carri ai membri delle famiglie benestanti o nobili, presumibilmente chiamati a svolgere comparse di prestigio – anch'essi perdono i loro connotati individuali e sociali per diventare maschere o svolgere funzioni assegnate loro dalle esigenze dello spettacolo. Non così per i devoti di Dioniso e per i soldati. Ma mentre la parata militare è collocata in una posizione separata, il corteo dionisiaco è effettivamente inserito nella processione del dio, diventando così, simbolicamente, parte della narrazione di quello *hieros logos* vivente che è la processione di Dioniso.

La chiave di lettura di questa *mise en abyme* ci è fornita a mio avviso da un passo del quarto libro della *Biblioteca* di Diodoro, nel quale trova posto quello che è definito il *bios* del dio secondo i Greci (Diod. 4.2-5). Si tratta di un passo il cui tenore eziologico ed evemeristico presenta forti assonanze con il *milieu* culturale del III secolo, e di cui prenderò qui in esame la sezione relativa al rapporto fra Dioniso e gli artisti:

Dicono che anche dei Satiri facessero parte del suo seguito e che intrattenessero e deliziassero il dio con danze e tragedie. In generale, le Muse con i benefici e il diletto che gli arrecavano grazie ai vantaggi della loro educazione, e i Satiri con le loro pratiche che contribuivano al riso, resero la vita di Dioniso felice e gradevole. Dicono poi che egli abbia inventato gli agoni timelici, introdotto i teatri e istituito concerti musicali. Esentò inoltre dagli oneri pubblici coloro che durante le campagne militari praticavano qualche attività artistica; per questo le generazioni successive hanno istituito le associazioni degli Artisti di Dioniso e hanno esentato dalle tasse coloro che si dedicano a tali occupazioni<sup>15</sup>.

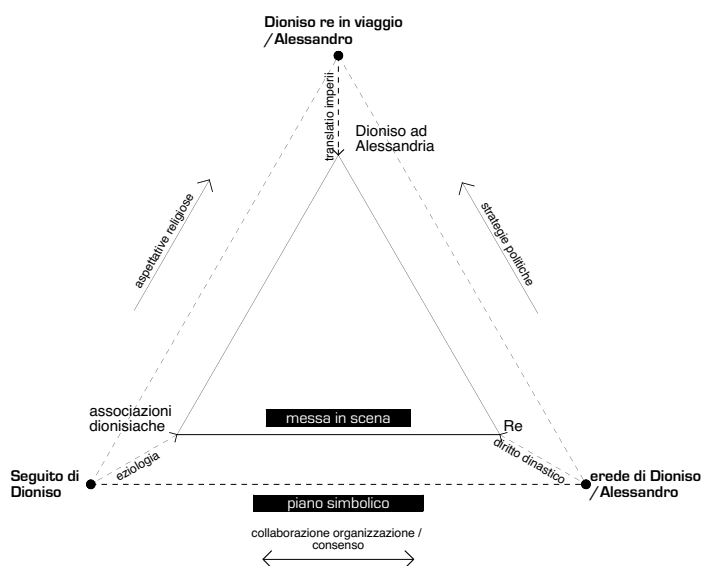
Il passo diodoreo proietta sul piano del racconto eziologico il dato contemporaneo delle corporazioni di artisti unite nel nome del culto dionisiaco e attribuisce al dio stesso l'istituzione di quei privilegi che esse vengono rapidamente acquisendo nel corso del III secolo<sup>16</sup>. Attraverso questa trasposizione, gli Artisti di Dioniso diventano davvero οἱ περὶ τὸν Διόνυσον

<sup>15</sup> Diod. 4.5.3-4. La trad. it. è mia.

<sup>16</sup> Sui *technitai* di Dioniso, cf. Le Guen 2001 e Aneziri 2008; sull'associazionismo culturale dionisiaco, Jaccottet 2003; sull'evoluzione della figura di Dioniso/Bacco nel Mediterraneo ellenistico, Pailler 2004<sup>2</sup>; sul legame fra Tolemei e Dioniso, cf. anche Coppola 2006.



τεχνῆται, ovvero gli artisti del seguito di Dioniso. Analogamente, i tiasi rappresentano i primi fedeli del dio e i Satiri e i Sileni armati riproducono l'esercito del dio vincitore. La corrispondenza fra processione e organizzazione culturale sembra suggerita dal riscontro con la documentazione epigrafica sulle comunità dionisiache. La cosiddetta iscrizione bacchica del Metropolitan Museum<sup>17</sup>, per quanto assai più tarda, può venirci in aiuto, poiché attesta l'impiego, nell'articolazione interna della comunità, di termini che trovano precisa corrispondenza con i membri della processione tolemaica: non solo gli ἱερεῖς e le ἱέρειαι, ma anche le λικναφόροι e una figura definita σειληνοκόσμος, probabilmente incaricata di mantenere l'ordine durante le celebrazioni bacchiche<sup>18</sup>. Tale corrispondenza permette di ipotizzare che anche i Satiri e Sileni fossero inseriti nella *pompe* non solo in quanto membri tradizionali dell'iconografia del corteo dionisiaco, ma anche perché con tale nome sarebbero stati designati alcuni adepti del culto<sup>19</sup>. Anche la collocazione dei sacerdoti all'inizio del corteo della statua appare conforme alle modalità delle processioni indette nelle feste *Katagogia*: ne abbiamo un'attestazione nel regolamento relativo al culto di Dioniso Bacchio a Mileto, conservatoci in un'epigrafe datata al 276/275 a.C.<sup>20</sup>.



<sup>17</sup> Detta anche iscrizione di Torrenova, dal presunto luogo di rinvenimento. La datazione è alla metà del II sec. d.C.; *IGUR* 160.

<sup>18</sup> Cf. Scarpi 2007, p. 571.

<sup>19</sup> Si veda anche l'elenco dei ministri del culto fornito da Strabone, 10.3.10, con il commento di Scarpi 2007, pp. 567-568.

<sup>20</sup> *LSAM* 48.

Come ho cercato di sintetizzare nello schema che ho fornito<sup>21</sup>, nel caso delle corporazioni dionisiache i livelli di significato della *pompe* possono essere rappresentati secondo una triangolazione, i cui vertici sono costituiti dalle associazioni stesse che mettono in mostra la loro gerarchia, dal dio che onorano e in nome del quale godono del riconoscimento della corte, e infine dal re che li chiama a organizzare la festa e a presenziare come figuranti alla rappresentazione della loro mitica fondazione.

### 3. *La regalità in viaggio*

Un altro punto merita di essere preso in considerazione. Le informazioni sulla sezione dionisiaca della *pompe* mettono in luce come il programma della *performance* regale assegnasse un posto centrale, nel *bios* del dio, alla rievocazione del suo trionfale ingresso nella città. Secondo la tradizione dei *Katagogia*, il simulacro divino giunge simbolicamente al termine di un percorso geografico, cui è assegnata una funzione centrale nel racconto di fondazione del culto. Nel caso del Dioniso di Alessandria, la rappresentazione dell'arrivo del dio non evoca soltanto l'epifania della divinità giunta presso la sua sede elettiva, ma anche la fondazione e la legittimazione di una regalità itinerante. Questa, grazie al tradizionale legame del monarca macedone con Dioniso, procede dal suo centro ideologicamente fondante che è la Macedonia, attraverso un simbolico *tour* nelle terre d'Oriente dell'ex impero persiano, per raggiungere infine il delta del Nilo.

Come ha proposto Henri Jeanmaire<sup>22</sup>, il *bios* dionisiaco ricostruito dalla *pompe* del Filadelfo andrebbe collocato in una posizione intermedia fra quello conservato nello Pseudo-Apollodoro<sup>23</sup> e quello tramandato da Diodoro. Come nello Pseudo-Apollodoro, il Dioniso tolemaico appare figura unitaria, conformemente alle esigenze culturali e propagandistiche della messa in scena, lontane dall'elaborazione erudita che in Diodoro individua due personaggi omonimi<sup>24</sup>. Come in Diodoro, d'altra parte, la vicenda del Dioniso tolemaico trova il proprio momento culminante nella campagna in India e nel successivo trionfo accompagnato dagli elefanti, elemento che ne fissa indubitabilmente la cronologia dopo Alessandro. Nel resoconto dello Pseudo-Apollodoro, invece, il dio è ancora il bambino nato due volte, il

<sup>21</sup> Desidero ringraziare Luca Morganti per la realizzazione grafica dell'immagine.

<sup>22</sup> Jeanmaire 1972, pp. 350-371.

<sup>23</sup> Ps. Apollod. 3.4.28-5.39.

<sup>24</sup> Diod. 4.2-3 per il primo Dioniso, figlio di Zeus, e Diod. 4.4-5 per il secondo, figlio di Semele. Un'altra figura ancora, rappresentata da Sabazio, è discussa al paragrafo 4.4.1-2.

quale, affidato alle cure delle ninfe di Nisa per sfuggire all'ira di Era, da adulto gira il mondo e fonda i suoi culti, osteggiato prima da Licurgo e poi da Penteo, per poi giungere ad Argo e qui discendere nell'Ade e liberare la madre Semele. La componente regale e militare resta ancora secondaria rispetto alla storia della diffusione del vino e dei culti misterici.

Nella processione del Filadelfo e nel testo di Diodoro mi sembra dunque possibile individuare uno stadio affine nell'evoluzione del *bios* dionisiaco, aggiornato al III secolo o quanto meno al periodo successivo ad Alessandro, ma adattato a contesti diversi di costruzione del racconto: da un lato la grande *performance* religiosa e politica sostenuta dalla corte, dall'altro l'erudizione della riflessione mitografica. Poste queste premesse interpretative, si può notare che anche gli elementi tradizionali del *bios* dionisiaco trovano riscontro nell'iconografia della *pompe*. La statua di Nisa, che per mezzo di un congegno automatico offre libagioni di vino durante la processione, rimanda alla località dove il dio bambino fu consegnato da Zeus alla cura delle ninfe. L'infanzia di Dioniso è richiamata anche dal carro rappresentante il talamo di Semele<sup>25</sup>, nonché dalla rappresentazione della grotta<sup>26</sup> dove il piccolo Dioniso fu cresciuto. Il *bios* del dio sembra ancora una volta costruire la messa in scena di un racconto sacro collegato a concrete pratiche culturali, come suggerisce tra l'altro l'esistenza, all'interno della comunità documentata dall'epigrafe di Torrenova, di figure note come ἀντροφύλακες<sup>27</sup>.

Ciò che più chiaramente accomuna il Dioniso alessandrino con il racconto di Diodoro è, come si è detto, la centralità della sezione dedicata al ritorno trionfante del dio dall'India. Secondo Diodoro, il dio ritornò in Beozia dall'Oriente dopo due anni di spedizione, il che starebbe alla base dell'istituzione delle feste trieteriche in molte città, e per primo celebrò un trionfo (*thriambos*) a cavallo di un elefante indiano<sup>28</sup>. In questo contesto, la comparsa della *Penteteris* proprio all'inizio della processione di Dioniso sembrerebbe segnalare la particolarità del ciclo festivo quadriennale, modellato non sulle tradizionali feste dionisiache ma sulla scansione delle feste agonistiche, cui i *Ptolemaia* sono equiparati e uniformati. Nella sezione indiana della *pompe*, Dioniso arriva seduto su un elefante guidato da un gio-

<sup>25</sup> Per questo elemento della processione, cf. Rice 1983, pp. 79-80.

<sup>26</sup> L'epifania del dio bambino è resa nella processione attraverso la copertura di edera e tasso, la fuoriuscita di uccelli dalla grotta e la collocazione di due sorgenti, una di latte e l'altra di vino (Athen. 5.200 C).

<sup>27</sup> Cf. *IGUR* 160 III B 28. Sulla grotta nel culto dionisiaco, cf. Scarpi 2007, pp. 602-603, con rimandi bibliografici.

<sup>28</sup> Diod. 4.3.1.

vane Satiro: la statua del dio è vestita di porpora, con corona e sandali d'oro e in mano ha una lancia d'oro a forma di tirso, la stessa che Diodoro attribuisce all'esercito delle Baccanti<sup>29</sup>. Si noti che tale raffigurazione presenta illuminanti somiglianze con quella del Macedone, il quale nella sezione della *pompe* a lui dedicata appare su un carro trainato da veri elefanti, affiancato da Nike e Atena – probabilmente l'Atena *Alkidemos* macedone<sup>30</sup>. Quella che segue è la parata dell'esercito vittorioso, il cui carattere meraviglioso è accentuato dall'esibizione di un grande numero di animali rari ed esotici, della potenza e del lusso della corte del Filadelfo. È infatti il re che custodisce, negli appositi giardini del palazzo, tali meraviglie viventi, collezionate grazie alle vie commerciali e ai doni per il sovrano<sup>31</sup>. La parata di Dioniso trionfante segnala pertanto l'ambizione ecumenica dell'attività del re che al dio collega le origini e i diritti del proprio potere.

Le scene e i motivi presenti nella *pompe* si fondano su un atto di selezione e ricombinazione di tradizioni iconografiche e cultuali precedenti, attuato dagli intellettuali collegati alla corte al fine di definire i connotati del Dioniso dinastico di Alessandria. La stessa figura di Filisco, che Ateneo e il lessico *Suda* attestano come poeta tragico della Pleiade e sacerdote/presidente della confraternita degli artisti di Dioniso<sup>32</sup>, segnala la stretta relazione fra l'attività dell'associazione e il fervore letterario ed erudito della corte. Si può dunque ipotizzare che i membri di tale associazione siano stati chiamati dal Filadelfo a svolgere un ruolo di primaria importanza nella definizione del meccanismo iconografico e ideologico della *pompe*.

In questo quadro, la geografia ricostruibile dalla processione offre un complesso ma coerente racconto del viaggio del dio e della *translatio imperii* sancita dalla nuova dinastia lagide. La figura di Dioniso è intrinsecamente legata ai destini del potere regale macedone da ben prima della vicenda di Alessandro. Nella *Vita di Alessandro*, Plutarco sottolinea l'antica dedizione ai culti dionisiaci da parte delle donne macedoni, chiamate Clodoni e Mimmalloni, e ricorda l'origine tracia di queste pratiche<sup>33</sup>. Tracia sarebbe pure,

<sup>29</sup> Diod. 4.4.2.

<sup>30</sup> Cf. Goukowsky 1981, pp. 40 e 82.

<sup>31</sup> Cf. Rice 1983, pp. 86-87, con riferimenti a papiri dell'archivio di Zenone che testimoniano tale interesse regale. Tolemeo VIII possedeva una sorta di zoo di specie esotiche nel quartiere dei palazzi (*FGrH* 234 F 2), ma è probabile che una simile collezione esistesse già ai tempi del Filadelfo (cf. Fraser 1972, I, p. 15 e II, p. 466, n. 39).

<sup>32</sup> *Suda* (ed. Adler), p. 725 ll. 23-27; Peremans – Van't Dack, *PP* III, 6541, s.v. *Phili(s)kos*.

<sup>33</sup> *Plut. Alex.* 2.7.

secondo Esichio, l'origine dell'altro nome citato da Callissino, le Bassaridi<sup>34</sup>. Secondo Polieno<sup>35</sup>, tale culto si collegherebbe strettamente alle vicende della casata argeade, il cui capostipite Argeo fu soccorso dalle seguaci di Dioniso, che in ricordo del loro travestimento maschile ebbero il nome Mimalloni, collegato a *mimesis*. Tale eredità appare ben viva nella corte dei tempi di Alessandro. Plutarco segnala la partecipazione dei genitori del Macedone ai culti misterici in onore di Dioniso e segnala in Olimpiade una fervente devota<sup>36</sup>. Ma tale legame sembra trasparire già prima, accompagnando il momento in cui, nel corso del V secolo, i Macedoni si affacciano al mondo delle *poleis* e sono a poco a poco cooptati nel novero dei Greci<sup>37</sup>. In riferimento a questo contesto, Anna Beltrametti, in un recente intervento, ha letto l'ambiguo Dioniso delle *Baccanti* sullo sfondo dei forti contatti tenuti a fine secolo fra Archelao e Atene, culminati con la campagna di mecenatismo del sovrano e con il decreto di *proxenia* per lui emesso dalla città nel 407/406<sup>38</sup>. Dietro al percorso del dio delle *Baccanti*, che tramite la Lidia approda al continente per poi discendere in Grecia nella nativa Tebe, sembra perciò delinearsi una direttrice di penetrazione della potenza macedone in Grecia, forse già abbozzata a corte ai tempi di Euripide ma destinata a realizzarsi politicamente e militarmente solo settant'anni più tardi, con Filippo.

La processione tolemaica sembra identificare proprio in Macedonia, Tracia e Lidia uno snodo essenziale nel percorso di Dioniso, individuandovi il fulcro di una nuova partenza, che porta questa volta il dio verso l'Oriente dell'impero persiano e dell'India. E tale nuovo percorso non può prescindere dalla sovrapposizione, in corso ma già ben definita, fra Dioniso e Alessandro. È infatti la rilettura delle vicende di Alessandro al tempo dei diaduchi ad aggiungere alla geografia del viaggio di Dioniso le tessere mancanti, da un lato facendo del Macedone il vero emulo del dio, dall'altro rappresentando nell'India, tappa estrema della sua spedizione storica, il culmine di questo processo di identificazione. È ragionevole ritenere che, tanto più nell'Alessandria dei Tolemei, ripensare Dioniso implicasse il tentativo di trovare un minimo comune denominatore fra almeno tre componenti culturali diverse: da un lato Alessandro, con la sua aura di emulazione dionisiaca accentuata dalla pubblicistica dell'epoca, e in particolare da Clitarco<sup>39</sup>; in secondo luogo Dioniso, dio viaggiatore che ovunque si configura

<sup>34</sup> Cf. Esichio, s.v. *Bassarai*.

<sup>35</sup> Polyaen. 4.1; cf. *Suda* s.v. *Mimallones*.

<sup>36</sup> Plut. *Alex.* 2.9.

<sup>37</sup> Sulla storia di queste relazioni, cf. Mari 2002.

<sup>38</sup> Beltrametti 2007; *IG I<sup>3</sup>* 117.

<sup>39</sup> Cf. Goukowsky 1981.

come straniero e autoctono allo stesso tempo, che in Egitto offre ampio materiale al sincretismo e alla speculazione volta alla sovrapposizione con la figura di Osiride, tradizionalmente associata alla regalità divina e al tema del faraone signore del cosmo<sup>40</sup>; infine, e di nuovo, Dioniso fondatore di culti, che dopo Alessandro, e sul modello del macedone, diviene anche dio fondatore di regni, figurando a capo di un corteo-esercito vittorioso e festante, infervorato dalla licenza dei festeggiamenti e del vino.

La processione voluta dal Filadelfo definisce dunque le coordinate del nuovo viaggio del dio, un viaggio che, dall'archeologia del legame fra regalità macedone e Dioniso, procede alla trasfigurazione della recente impresa orientale di Alessandro identificato con il dio, per approdare infine ad Alessandria, dove si celebra l'avvenuta *translatio imperii* attraverso l'eredità dionisiaca dei Tolemei, successori e continuatori del carisma divino di Alessandro.

#### 4. Conclusioni

Vorrei a questo punto tirare le fila di questo lungo percorso, suggerendo alcune riflessioni conclusive. Demetrio Poliorcete e il padre Antigono avevano prodotto ad Atene uno straordinario modello di riutilizzo delle tradizionali feste politiche per innalzare i nuovi signori ellenistici al rango degli olimpici. Nel quadro della concessione di *isotheoi timai* agli Antigonidi, come ringraziamento per la cacciata di Demetrio Falereo, gli Ateniesi avevano concesso loro, tra l'altro, l'onore di avere i propri ritratti trapuntati sul popolo di Atena alle Grandi Panatenee<sup>41</sup>. Ad Alessandria, capitale regale e fondazione recente, priva di una tradizione locale di riferimento, la nuova festa viene creata prendendo a modello i precedenti greci, ma tali modelli sono piegati alle esigenze della contemporanea età dei diadochi. La semantica delle relazioni fra attori e spettatori della *pompe* mostra bene questo cambiamento: alla festa della cittadinanza si sostituisce la festa offerta dal re per il predecessore; alle gerarchie interne del corpo politico che si autorappresenta nei ranghi della processione subentra la scena della regalità, che ostenta la propria storia di fondazione e coinvolge il pubblico nella veste di beneficiario della ricchezza e generosità del buon sovrano. L'imponente esibizione di lusso mira da un lato a ostentare le risorse economiche della corte, che si pretendono illimitate, dall'altro a suggerire che tale be-

<sup>40</sup> Sugli stretti legami percepiti fra Dioniso, Osiride e Osorapis a Menfi, cf. Thompson 1988.

<sup>41</sup> Diod. 20.46.4; Plut. *Demetr.* 10.5.

nessere, di cui il re è garante oltre che primo detentore, è da questi condiviso con il popolo.

Eppure il ruolo dei devoti di Dioniso mostra, a mio avviso, come questa appropriazione regale dei linguaggi della festa non sia il risultato di un monologo della corte, bensì costituisca il frutto di un discorso nel quale il potere, che è senza dubbio il soggetto di questa organizzazione, cerca di assorbire in sé le aspettative dei diversi livelli della società. Non bisogna dimenticare che il culto dei sovrani ebbe la propria forza motrice nella dialettica fra il potere centrale e i vari livelli di comunità locali, secondo un processo in cui bisogna individuare il più significativo adeguamento delle dinamiche diplomatiche greche al panorama politico del primo Ellenismo<sup>42</sup>. Una simile dialettica deve essere tenuta presente anche in riferimento ai tentativi del potere regale di penetrare nel tessuto organizzativo di culti preesistenti. In Egitto, le associazioni dionisiache dovettero diffondersi fin dal momento dell'insediamento del Soter, se nel già citato decreto, Tolomeo IV ordinava ai sacerdoti di Dioniso in Egitto di rendere noti i propri predecessori risalendo fino alla terza generazione.

Mi sembra, in conclusione, che la corte abbia saputo cogliere molto presto le potenzialità di questi gruppi organizzati e diffusi sul territorio, impegnati nel culto di una divinità sulla quale convergevano al contempo le aspettative di benessere della popolazione e le strategie di legittimazione della dinastia. Se, sul piano della politica mediterranea, l'associazione di Dioniso con Alessandro permetteva di rivendicare la legittimità del regno tolemaico, all'interno essa offriva gli strumenti per una progressiva diffusione e istituzionalizzazione di un culto sul quale la corte ambiva ad esercitare il proprio ruolo di guida.

## Bibliografia

### *Sulla processione*

Bousquet 1958 = J. Bousquet, *Inscriptions de Delphes. L'acceptation des Ptolemaieia*, «BCH» 82 (1958), pp. 77-82.

Calandra 2008 = E. Calandra, *L'occasione e l'eterno. La tenda di Tolomeo Filadelfo nei palazzi di Alessandria. Parte prima. Materiali per la ricostruzione*, «Lanx» 1 (2008), pp. 26-74.

Dreyer 1996 = B. Dreyer, *Der Beginn der Freiheitsphase Athens 287 v. Chr. und das Datum der Panathenäen und Ptolemaia im Kalliasdekret*, «ZPE» 111 (1996), pp. 45-67.

<sup>42</sup> Per una approfondita analisi delle strategie dell'evergetismo e del culto regale e sulla reciprocità di rapporti alto-basso che esse presuppongono, cf. Ma 2002<sup>2</sup>.

- Dunand 1981 = F. Dunand, *Fête et propagande sous les Lagides*, in *La fête, pratique et discours d'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, Paris 1981, pp. 11-40.
- Foertmeyer 1988 = V. Foertmeyer, *The Dating of the Pompe of Ptolemy II Philadelphos*, «Historia» 37 (1988), pp. 90-104.
- Fraser 1954 = P.M. Fraser, *Two Hellenistic Inscriptions from Delphi*, «BCH» 78 (1954), pp. 49-67.
- Fraser 1961 = P.M. Fraser, *The Foundation Date of the Alexandrian Ptolemaieia*, «HThR» 54 (1961), pp. 141-145.
- Fraser 1972 = P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.
- Hazzard – Fitzgerald 1991 = R.A. Hazzard – M.P.V. Fitzgerald, *The Regulation of the Ptolemaia: A Hypothesis Explored*, «Journal of the Royal Astronomical Society of Canada» 85 (1991), pp. 6-23.
- Hazzard 2000 = A. Hazzard, *Imagination of a Monarchy: Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto 2000.
- Heinen 1984 = H. Heinen, *The Syrian-Egyptian Wars and the New Kingdoms of Asia Minor*, in F.W. Walbank – A.E. Astin (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. VII.1, Cambridge 1984<sup>2</sup>, pp. 412-445.
- Huß 2001 = W. Huß, *Ägypten in hellenistischer Zeit*, München 2001.
- Jeanmaire 1972 = H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, trad. it., Torino 1972 (ed. or. Paris 1951).
- Rice 1983 = E.E. Rice, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983.
- Shear 1978 = T.L. Shear, *Kallias of Sphettos and the Revolt in Athens in 286 B.C.*, Princeton 1978.
- Thompson 2000 = D. J. Thompson, *Philadelphus' procession: dynastic power in a Mediterranean context*, in L. Mooren (ed.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World*, Leuven 2000, pp. 365-388.
- Walbank 1996 = F.W. Walbank, *Two Hellenistic processions: a matter of self-definition*, «Scripta Classica Israelica» 15 (1996), pp. 125-130.

#### *Altri testi di riferimento*

- Abd el-Raziq 1984 = M. Abd el-Raziq, *Die Darstellungen und Texte des Sanktuars Alexanders des Grossen im Tempel von Luxor*, Kairo 1984.
- Aneziri 2008 = S. Aneziri, *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft: Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*, Stuttgart 2008.
- Bell 1985 = L. Bell, *Luxor Temple and the Cult of Royal Ka*, «JNES» 44.4 (1985), pp. 251-294.
- Beltrametti 2007 = A. Beltrametti, *La visita del giovane dio. Dalla drammaturgia di Dürrenmatt alla politica di Archelao*, in A. Beltrametti (a cura di), *Materiali per Baccanti. Storia Memorie Spettacoli*, Pavia 2007, pp. 13-64.
- Bremmer – Erskine 2009 = J.N. Bremmer, A. Erskine (eds.), *The Gods of ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh 2009.
- Burkert 1993 = W. Burkert, *Bacchic Teletai in the Hellenistic Age*, in Th.H. Carpenter, Ch.A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysos*, Ithaca 1993, pp. 259-275.
- Cerfaux – Tondriau 1957 = L. Cerfaux – L. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine: un concurrent du Christianisme*, Leuven 1957.



- Chaniotis 2003 = A. Chaniotis, *The Divinity of Hellenistic Rulers*, in A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Malden – Oxford – Victoria 2003, pp. 431-446.
- Clarysse 2000 = W. Clarysse, *Ptolémées et temples*, in D. Valbelle, J. Leclant (éds.), *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer – Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette, Paris 1er juin 1999*, Paris 2000, pp. 41-65.
- Coppola 2006 = A. Coppola, *I misteri e la politica dei primi Tolemei*, in C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (Hg.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart 2006, pp. 211-218.
- Dunand – Zivie-Coche 2003 = F. Dunand – C. Zivie-Coche, *Dei e uomini nell'Egitto antico (3000 a.C. – 395 d.C.)*, Roma 2003.
- Goukowsky 1981 = P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre, Vol. II, Alexandre et Dionysos*, Nancy 1981.
- Henrichs 2003 = A. Henrichs, "Hieroi Logoi" and "Hierai Bibloi": *The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece*, «HSCP» 101 (2003), pp. 207-266.
- Hölbl 2001 = G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, Engl. trans., London and New York 2001 (ed. or. Darmstadt 1994).
- Jaccottet 2003 = A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich 2003.
- Koenen 1993 = L. Koenen, *The Ptolemaic King as a Religious Figure*, in A. Bulloch, E.S. Gruen, A.A. Long, A. Stewart (eds.), *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley and Los Angeles 1993, pp. 25-105.
- Le Guen 2001 = B. Le Guen, *Les associations des technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Nancy – Paris 2001.
- Ma 2002<sup>2</sup> = J. Ma, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford 2002<sup>2</sup> (ed. or. 1999).
- Ma 2003 = J. Ma, *Kings*, in A. Erskine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Malden – Oxford – Victoria 2003, pp. 177-195.
- Mari 2002 = M. Mari, *Al di là dell'Olimpo. Macedoni e grandi santuari della Grecia dall'età arcaica al primo ellenismo*, «MELETHMATA» 34, Atene 2002.
- Mari 2008 = M. Mari, *The Ruler Cult in Macedonia*, «Studi Ellenistici» 20 (2008), pp. 219-268.
- Meeus 2009 = A. Meeus, *Alexander's Image in the Age of the Successors*, in W. Heckel, L.A. Tritle (eds.), *Alexander the Great. A New History*, Oxford 2009, pp. 235-250.
- Pailler 2004<sup>2</sup> = J.-M. Pailler, *Bacchus. Figures et pouvoirs*, Paris 2004<sup>2</sup> (ed. or. 1995).
- Pfeiffer 2008 = S. Pfeiffer, *Herrscher- und Dynastiekulte im Ptolemäerreich: Systematik und Einordnung der Kultformen*, München 2008.
- Rolandi 2002 = M. Rolandi, *Rapporti fra stato e templi nell'Egitto tolemaico: alcuni esempi*, «Aegyptus» 82.1-2 (2002), pp. 249-267.
- Scarpi 2007 = P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei misteri. Vol. 1. Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, V ed., Milano 2007 (ed. or. 2002).
- Schäfer 2007 = D. Schäfer, *Alexander der Grosse – Pharao und Priester*, in S. Pfeiffer (Hg.), *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*, Frankfurt am Main 2007, pp. 54-74.
- Schechner 1999 = R. Schechner, *Magnitudini della performance*, Roma 1999.

Stewart 1993 = A. Stewart, *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley – Los Angeles 1993.

Thompson 1988 = D.J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton 1988.

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

Will 1982 = É. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, (II éd.), Nancy 1982.

