

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI



DOTTORATO DI RICERCA IN
Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo
curriculum in
Scienze filologiche e storiche dell'Antichità e del Medioevo
XXXIII ciclo (XIX n.s.)

TESI DI DOTTORATO IN
Lingua e letteratura latina

Nascite, calendari e compleanni divini a Roma.
Un'indagine a partire dai Fasti di Ovidio

Coordinatore
Ch.mo Prof.
Giulio d'Onofrio

Giulio d'Onofrio

Candidata
dott.ssa. Alessandra Scali
matr. 8801100041

Alessandra Scali

Tutor
Ch.mo Prof.
Paolo Esposito

Paolo Esposito

Co-tutor
Ch.ma Prof.ssa
Francesca Prescendi

Francesca Prescendi

a.a. 2019/2020

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Faculté des lettres



**UNIVERSITÉ
DE GENÈVE**

Doctorat ès lettres histoire et anthropologie des religions.



**UNIVERSITÉ
DE GENÈVE**

Unil
UNIL | Université de Lausanne

unine
UNIVERSITÉ DE
NEUCHÂTEL



Programme doctoral en sciences de l'Antiquité

Titre de la thèse:

***Nascite, calendari e compleanni divini a Roma.
Un'indagine a partire dai Fasti di Ovidio***

Directeurs de thèse:

M. Paolo Esposito (Université de Salerne)

Mme. Francesca Prescendi (Université de Genève)

Directeur du Programme Doctoral en Histoire et Sciences des religions:

M. Dominique Jaillard (Université de Genève)

Thèse de:

Alessandra Scali

a.a. 2019/2020

INDICE

INTRODUZIONE	7
Metodi e genesi	7
Struttura della tesi e sintesi del lavoro dottorale	10
Ringraziamenti	13
Avvertenze	13
I. DIES NATALIS TEMPLI	14
Prologo	14
Stato della questione: il dies natalis templi	19
Excursus sui Fasti	27
Il calendario di Romolo	27
Il calendario di Numa	33
Il calendario di Cesare	37
Il calendario di Gneo Flavio	40
Ondine, freccette o virgolette: excursus sui segni grafici del natalis	50
I Fasti Antiates Maiores	50
I Fasti Venusini	51
I Fasti Praenestini	51
I Fasti Amiternini	52
I Fasti Viae dei serpenti	55
I Fasti Furi Filocali	55
II. LESSICO DEL DIES NATALIS DEI TEMPLI NEI FASTI DI OVIDIO	57
I templi di gennaio	58
Giano	58
Esculapio e Giove	63
Giuturna	69
Concordia	71
Castore e Polluce	74
I templi di febbraio	78
Giunone Sospita	78
Quirino e Fornace	80

Termine	83
I templi di Marzo	87
Minerva	87
I templi di aprile	93
Giove Vincitore	93
Venere Ericina	96
Febo, Vesta, Augusto	100
I templi di maggio	104
Marte Ultore	104
I templi di giugno	108
Marte e Tempesta	108
Ercole Custos e Semo Sanco Dio Fidio	111
Mente	115
Fortuna nel Foro Boario	117
Concordia	121
Summano	123
Giove Statore	125
Conclusione	128
Tabella	130
III. TRE CASI DI STUDIO: ESCULAPIO, GIUTURNA, MINERVA CAPTA	132
IL NATALIS DI ESCULAPIO	132
Un dio che muore	138
Un dio o un serpente?	154
Anguis, draco, serpens	163
Festa di capodanno	167
Coronide	172
IL NATALIS DI GIUTURNA	176
Giuturna nei Fasti di Ovidio	178
La nympa	179
La lympha	183
Iuturna virago	192
Dati etimologici	196

La parentela con il dio Volturmo	200
A Diuturna: la storia di un'epigrafe	205
Un tempio nato dal mare	212
IL NATALIS DI MINERVA CAPTA	215
Breve rassegna degli studi	217
Excursus sul Minervium	224
Minerva Capta nei Fasti di Ovidio	228
Excursus sulle Quinquatrus	231
Nascere	238
Excursus sul Natalis	244
Il compleanno di Minerva Capta	248
CONCLUSIONI	258
Appunti per un progetto di ricerca sulle divinità mortali	262
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	265
Abbreviazioni	265
Fonti	267
Letteratura secondaria	277
Riferimenti delle immagini e delle tavole	312
APPENDICE	313
TAVOLE DELLE VIRGOLETTE	313

Dignus Roma locus, quo deus omnis eat

Ovidio, *Fasti* 4.270

INTRODUZIONE

METODI E GENESI

In questa tesi di dottorato analizzo il concetto di *dies natalis templi* a partire dall'opera *Fastorum Libri* del poeta Publio Ovidio Nasone, che nelle pagine seguenti sarà indicata con il titolo *Fasti*.

Con l'espressione *dies natalis templi* si intende letteralmente il giorno di nascita del tempio per come esso appare nei calendari¹: infatti i Romani, con questo concetto, sintetizzano la ricorrenza del compleanno dell'edificio sacro.

La nascita del tempio prevede molteplici fasi e non coincide con un solo giorno. Dal voto o dalla promessa del santuario alle divinità, che può avvenire all'interno di vari contesti e situazioni particolari², passando per l'inaugurazione del luogo preposto e del perimetro da delimitare, fino ad arrivare alla fondazione e alla costruzione della sua struttura architettonica, possono trascorrere diversi anni. Per di più queste varie fasi possono essere attribuite a più di un autore³. Infine, il tempio deve essere pubblicamente dedicato e consacrato agli dei⁴: questa è un'operazione che necessita di condizioni particolari. Si tratta di una cerimonia solenne e ufficiale, nella quale il dedicante, toccando l'altare o lo stipite della porta del tempio, pronuncia la *lex dedicationis*, cioè una serie di parole che mettono in atto il passaggio di questo oggetto dalla proprietà pubblica a quella degli dei⁵. Il *dies natalis templi* condensa tutte queste procedure in un solo giorno, che costituisce il compleanno del santuario.

Se proprio volessimo scegliere con più precisione una fase tra quelle indicate sopra a cui corrisponda il giorno natale, forse dovremmo indicare quella della

¹ Cfr. *infra*.

² Per esempio, il voto può essere pronunciato durante un'impresa militare; cfr. Aberson 2010.

³ Per una sintesi delle procedure di individuazione dello spazio sacro cfr. De Sanctis 2014, 154-155, che si sofferma sull'espressione *effari templa* contenuta in Varro., *Ling.* 6.53 e che indica la liberazione dello spazio per far posto all'edificio sacro: *effatus* è un luogo dichiarato dall'augure idoneo agli dei.

⁴ Cfr. la consacrazione del tempio della triade capitolina descritta in Tac., *Hist.* 4.53.

⁵ Cfr. Scheid 2002, 70. Sulle *leges dedicationis* cfr. *infra*.

sua dedica e della consacrazione ufficiale. Quest'interpretazione si basa su due ragioni: la prima è che, come verrà dimostrato in seguito relativamente a Ovidio, il lessico del *dies natalis* abbraccia quello della dedica e della consacrazione del tempio⁶. La seconda consiste nel fatto che molti *dies natales templorum* sono stati modificati in epoca augustea in occasione del restauro di templi, che erano stati costruiti più anticamente, dedicati a grandi divinità⁷. Dunque, il *dies natalis* di questi templi corrispondeva non alla data della prima dedica, ma a quella della dedica compiuta da Augusto dopo il loro restauro. Questo indica chiaramente che non è la costruzione che gioca un ruolo fondamentale, ma appunto il momento in cui questo edificio, già esistente, viene dato o ridato agli dei.

La ricerca parte da queste premesse ed esplora il giorno natale dei templi per come esso si presenta sui calendari di cui disponiamo. I *fasti* religiosi, come verrà esposto nel primo capitolo, sono dei documenti romani ufficiali che riportano le feste di Roma riservate agli dei. Con il termine *ufficiali* intendo dire pubblici, poiché in essi vengono indicati gli eventi della religione romana ufficiale e non di quella privata. *Ufficiali* non significa però *liturgici*, ossia prescrittivi delle pratiche del culto di cui si occupavano i pontefici⁸.

Queste prospettive, intersecate con l'opera letteraria dei *Fasti* di Ovidio, permettono di focalizzare il momento della nascita dei santuari romani da un'ottica storico-antropologica ed emica. Al fine di raccontare l'origine dei culti romani il poeta analizza, nei casi in cui è presente, anche il *dies natalis* dei templi. In particolare, l'opera ovidiana rende visibile e rielabora il concetto di *natalis* attraverso molteplici associazioni di idee: per descrivere questo fatto, Ovidio ricorre a un lessico vario, utilizza moltissimi verbi che ne traducono l'entità e lo associa a diverse cause, situazioni e concetti. Tra questi vi è l'immagine della nascita della divinità: si tratta di un'origine spiegata con molteplici eziologie, come spesso ac-

⁶ Nei *Fasti*, un posto molto importante rivestono verbi come *dedico*, *dico*, *do*. Cfr. la tabella contenuta alla fine del capitolo *Lessico del dies natalis templi nei Fasti di Ovidio*.

⁷ Cfr. soprattutto Estienne 2001, 64-65, dove vi è un elenco.

⁸ Per questa distinzione cfr. almeno Scheid 1993; Rüpke 2011; *infra*.

cade nei *Fasti*. Altre immagini riguardano, per esempio, il trasferimento degli dei nella città di Roma, per la quale Ovidio attinge al lessico dell'innesto in agricoltura, oppure l'importazione dalla Grecia.

Dopo una ricerca sul concetto della *civitas romana* come categoria culturale per parlare degli dei, svolta per la tesi di Laurea magistrale, ho deciso di soffermarmi sull'istituzione del *natalis* del tempio, che condensa e denota l'inizio di una nuova divinità in un momento storico determinato e in un punto preciso della città. Sui calendari romani viene fissata una ricorrenza annuale a partire dal momento e dal luogo in cui nasce uno spazio sacro.

La costruzione di uno spazio sacro, che può essere un'ara, un tempio o un *delubrum*, è una delle tante variabili che istituiscono il culto degli dei a Roma: esistono divinità per le quali non sono stati costruiti dei santuari, come Anna Perenna, o che applicano la loro sfera di competenza in luoghi non urbani, come le divinità dell'agricoltura o quelle dei boschi.

Tenendo conto di tale complessità, il punto di osservazione della tesi è la ricorrenza del giorno natale dei santuari di Roma e, cioè, del loro anniversario o compleanno, per come lo hanno descritto i calendari e l'opera di Ovidio in epoca augustea.

Per raccontare il *natalis* del tempio di Minerva Capta sul Celio, nei *Fasti* viene utilizzato il verbo *nascor* in riferimento al fatto che sia nata la dea Minerva. Nel volume *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Maurizio Bettini prende a esempio l'espressione *nata Minerva est*, contenuta nei *Fasti*, per spiegare che ciò a cui essa si riferisce, ossia la cerimonia del *dies natalis templi*, è un'istituzione con cui a Roma si formalizza l'origine di un culto⁹. Le divinità romane subiscono, cioè, un processo di pubblica costituzione all'inizio della loro presenza nella città di Roma. Lo studio di questo passaggio ha costituito l'impulso iniziale della ricerca: è nata da queste idee l'intenzione di indagare il *dies natalis templi* nei calendari romani e a partire dai *Fasti* di Ovidio.

⁹ Cfr. Bettini 2014, 97. Lo stesso autore ne parla anche in *id.* 2015a, 20-21.

In particolare, basandomi sul racconto del *natalis* del tempio di Minerva, ero partita dall'idea che Ovidio mettesse in luce che, almeno nella Roma augustea, il *dies natalis templi* fosse uno strumento cognitivo per esprimere la nascita della divinità in se stessa, in un senso civico. In altre parole, pensavo che il *natalis* di un luogo sacro, espressione della nascita di un culto, potesse essere un modo per pensare la nascita degli dei di Roma da un punto di vista politico, attraverso l'istituzione di uno spazio a essi dedicato e della festa nei calendari. Proseguendo con la ricerca, questa posizione iniziale si è man mano modificata, accogliendo diverse sfumature. L'entità complessa del politeismo romano, infatti, non consente d'intrepretare in modo univoco le rappresentazioni dell'origine delle divinità. Almeno nei *Fasti* di Ovidio, il *natalis* dei santuari viene raccontato attraverso molteplici immagini e concetti, di cui quello della nascita degli dei, come nel caso di Minerva Capta – alla quale è stato donato un tempio per il suo compleanno, come afferma il poeta – è uno tra molti altri modi di espressione. Altre divinità, ad esempio, nascono altrove e vengono trasportate a Roma, affrontano lunghi viaggi: la stessa Minerva Capta, probabilmente, fu una divinità importata.

Bisogna anche tenere in considerazione che Ovidio non utilizza mai l'espressione *dies natalis* per riferirsi alla dedica di un santuario, bensì una serie di verbi e locuzioni che formano un quadro ampio e articolato di un concetto che, nella sua forma sintetica (*natalis / natalis dies*) e relativamente ai templi, si ritrova in poche attestazioni e soprattutto nei calendari tardi, come dimostrerò. Si può affermare che la nascita degli dei è un argomento ampiamente presente nell'opera di Ovidio, e viene rappresentata attraverso molteplici categorie e diversi modi, come la genealogia mitica, la fondazione dei santuari, la loro scoperta in un luogo (a tal proposito viene utilizzato il verbo *invenio*) e la compresenza di simili variabili.

STRUTTURA DELLA TESI E SINTESI DEL LAVORO DOTTORALE

La tesi è composta di tre capitoli. Il primo, dal titolo *Dies natalis templi*, è introduttivo e si sofferma sugli strumenti concettuali e metodologici di cui si serve

la ricerca. Vi è una prima parte che espone lo stato della questione attorno all'argomento del *dies natalis* del tempio, definendo le categorie fondamentali di questo studio come, ad esempio, quella della fondazione dello spazio sacro. Nella seconda parte viene affrontata una storia degli studi sui *fasti* romani che presenta le caratteristiche essenziali del calendario e, al contempo, offre una panoramica delle teorie che si sono susseguite su di esso. Nell'ultimo paragrafo del capitolo si trova un approfondimento sui segni grafici che segnalano, in alcuni calendari, i *dies natales*: questi segni, che chiamo *virgolette*, vengono analizzati singolarmente e vengono mostrati di seguito, nell'appendice, attraverso le riproduzioni dei *fasti* estrapolate dall'edizione di Attilio Degrassi del 1963.

Il secondo capitolo porta il titolo di *Lessico del dies natalis templi nei Fasti di Ovidio*; si tratta di uno studio che raccoglie le ricerche sul vocabolario impiegato da Ovidio per raccontare il *natalis* dei santuari. Il criterio di selezione del materiale da trattare è stabilito come segue: tra tutti i verbi (o le locuzioni) che vengono impiegati per parlare del *dies natalis* nei *Fasti*, sono esaminati più da vicino i primi di essi in ordine di apparizione nell'opera. Si intende che nel caso in cui ci siano più attestazioni della stessa voce, mi soffermo sulla prima. In questa maniera è possibile variare le analisi ed esaminare voci sempre differenti: in totale, ne vengono analizzate 27. Alla fine del capitolo, una tabella sintetica riporta tutte le voci e il numero di tutte le loro attestazioni insieme ai passi corrispondenti. Lo studio sul lessico del *natalis* nei *Fasti* di Ovidio è la parte centrale e preponderante della tesi. Essa costituisce una delle parti più originali della mia ricerca.

Il terzo capitolo è suddiviso in tre sezioni che corrispondono ad altrettanti casi di studio. Ciascun caso di studio è costituito dall'analisi di una divinità di cui si discute il *natalis* attraverso i passi presenti nei *Fasti*. A questi vengono accostati i commenti ad altri passi, provenienti da altre opere letterarie, oltre che a fonti epigrafiche. Questi dossiers costituiscono degli approfondimenti sulle singole divinità, in particolare Esculapio, Giuturna e Minerva Capta. Si tratta di tre casi paradigmatici delle procedure del *dies natalis templi*. Studiando l'opera di Ovidio, infatti, sono emerse le descrizioni dei *natales* di molteplici divinità. Dovendo se-

lezionarne alcune da approfondire, queste tre si sono rivelate le più rappresentative per quanto riguarda il discorso sul giorno di origine del loro tempio. Questo lavoro si chiude con l'analisi del dossier di Minerva Capta, che è stata all'origine di questo lavoro su ispirazione del volume di Maurizio Bettini, come ho detto in precedenza.

Il presente lavoro di ricerca è il frutto di una co-tutela dottorale svolta tra l'Università di Salerno e l'Université de Genève. Dopo aver trascorso il primo anno di dottorato in Italia e aver condotto le mie ricerche soprattutto nella Biblioteca Umanistica dell'Università di Siena, ho proseguito il percorso a Ginevra per un anno e mezzo e sono ritornata in Italia per concludere la stesura dei capitoli. Lo studio e parte della redazione della tesi sono stati realizzati, dunque, in grande parte a Ginevra, durante le moltissime ore trascorse alla Bibliothèque des Sciences de l'Antiquité - Uni Bastions. Precisamente, ho scritto all'estero la sezione del primo capitolo sugli argomenti del calendario romano, i dossiers su Esculapio e Giuturna e intrapreso lo studio preliminare del dossier dedicato a Minerva Capta. Le sezioni restanti, ossia la prima e l'ultima parte del primo capitolo sullo spazio sacro e sulle virgolette dei calendari, tutto il secondo capitolo sul lessico del *dies natalis templi* nei *Fasti* e il dossier su Minerva Capta sono state redatte in Italia, dalla metà del terzo anno di dottorato fino alla sua conclusione. Per essere precisi, queste sezioni sono state scritte nel periodo che va dal 7 marzo al 31 dicembre 2020, da quando, cioè, sono rientrata in Italia da Ginevra. A questo proposito, devo dichiarare che l'ultima volta in cui ho potuto accedere a una biblioteca è stato a Ginevra, il 6 marzo 2020.

Tornata nella mia città di residenza a Roccella Ionica, in Calabria, a causa della pandemia di Covid-19 non mi è stato mai più possibile studiare in una biblioteca. La ragione risiede non soltanto nella difficoltà relativa agli spostamenti, con i mezzi pubblici di trasporto, per accedere eventualmente alle biblioteche universitarie di altre città d'Italia o della regione, ma soprattutto a causa della loro chiusura totale o delle restrinzioni. Anche valutando l'idea di trasferirmi in un'al-

tra regione per brevi periodi di studio, le disposizioni sanitarie in vigore non avrebbero comunque permesso una frequentazione delle biblioteche.

RINGRAZIAMENTI

A causa di una simile complessa situazione, credo sia corretto ringraziare tutte e tutti coloro che si sono resi disponibili a contribuire al confronto e allo scambio di libri e di articoli, indispensabile per la ricerca. Non solo: ringrazio tutte le amiche e tutti gli amici che, negli ultimi tre anni di studio come in quelli precedenti, mi sono stati compagni di vita. Si tratta di legami fondamentali, alcuni dei quali sono nati durante il periodo di studio a Ginevra, che hanno accompagnato la germinazione delle idee e la nascita di questa tesi.

Ringrazio coloro che si sono fatti carico di proporre giudizi, correzioni, riletture e suggerimenti: pietre miliari essenziali per orientarmi e calibrare il mio percorso scientifico dottorale. Inoltre, la mia gratitudine si rivolge anche a chi, in maniera del tutto volontaria, si è reso indispensabile per la realizzazione della co-tutela tra le Università.

Ringrazio i miei affetti, sostegno resistente e quotidiano.

Questa tesi è dedicata ad Angelo Nizza, *amato nobis quantum amabitur nullus*¹⁰.

AVVERTENZE

Per le opere antiche ho utilizzato le edizioni che ho riportato nella sezione *Fonti* dei riferimenti bibliografici. Tutte le traduzioni dei passi greci e latini, sia nel testo che nelle note, sono mie ove non altrimenti specificato: in un solo caso ho scelto volontariamente una traduzione alternativa¹¹.

¹⁰ [...] *amata nobis quantum amabitur nulla* (Catull. 8.5).

¹¹ Si tratta del passo di Ov., *Met.* 1.168-195 presente nel sotto-paragrafo: *Esculapio nelle Metamorfosi di Ovidio* del terzo capitolo.

I. *DIES NATALIS TEMPLI*

PROLOGO

Nel 2017 è stato pubblicato un volume dal titolo « *Quand naissent les dieux. Fondations des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux* », curatori Sandrine Agusta-Boularot, Sandrine HuBer et William Van Andringa. Si tratta di una raccolta di contributi che fanno seguito a un convegno tenutosi nel 2015¹².

Lo studio contiene alcune fra le ricerche più aggiornate sul tema della fondazione dei santuari in Grecia, a Roma e nelle provincie dell'Impero¹³. Per santuario o luogo di culto non si intende solamente un tempio, ma qualsiasi spazio sacro o strumento come, ad esempio, un altare, che funga da “marcatore topografico” per la realizzazione di un atto o un gesto rituale, che segni l'inizio di un culto e che permetta la comunicazione con le divinità¹⁴. Inoltre, queste ricerche si pongono l'obiettivo di analizzare il fenomeno della fondazione poiché esso implica tutta una serie di fattori: le motivazioni¹⁵ storico-sociali che portano alla modifica del paesaggio religioso; il rapporto con i luoghi¹⁶, il rapporto con gli agenti del culto (per esempio, gli dei, i partecipanti delle cerimonie religiose, i membri della famiglia o della sfera pubblica)¹⁷.

In particolare, il discorso sulla fondazione dei santuari nell'ambito della religione romana è trattato negli articoli di John Scheid e di Sylvia Estienne¹⁸. Gli

¹² Come attesta la prefazione del volume.

¹³ Utilizzo la parola *fondazione* traducendola direttamente dal francese: si tratta di un termine utilizzato dai moderni per sintetizzare il fatto storico della nascita del tempio, e non di un termine tecnico che si riferisce a una singola fase di un processo lungo e complesso, che inizia con il voto, prosegue con l'*inauguratio*, la *constituito*, la *lustratio* e termina con la *dedicatio* dell'edificio sacro. Se ne parlerà più avanti.

¹⁴ Cfr. Agusta-Boularot - Huber - Van Andringa 2017, 3.

¹⁵ Cfr. *ibid.* 1ss.

¹⁶ Cfr. *ibid.* 6s.

¹⁷ Cfr. *ibid.* 3ss.

¹⁸ Scheid 2017, Estienne 2017; rispettivamente dai titoli: «*Quelques données sur les rites de fondation des temples romains*» e «*Fonder un sanctuaire romain : droit et pratiques*», in *ibid.* 239-257.

studiosi si soffermano sulle attestazioni della fondazione (compreso il restauro) dei santuari romani, analizzandone il rituale e le pratiche. Le fonti utilizzate sono letterarie: ad esempio, Scheid si sofferma su un passo di Tacito¹⁹ che descrive la nuova consacrazione del tempio di Giove Ottimo Massimo (monumento dedicato alla Triade Capitolina) nell'80 d. C.²⁰; ma anche epigrafiche: entrambi gli autori rimandano sovente alle *leges dedicationis* che abbiamo a disposizione²¹. Queste ultime sono delle iscrizioni che riportano le parole pronunciate dal pontefice durante la procedura di dedica dello spazio sacro alla divinità.

Scheid ha già dimostrato che i termini tecnici che indicano le fasi della consacrazione di questi spazi sono la *liberatio*, ossia la pratica della liberazione e inaugurazione dello spazio prescelto²², la *lustratio*, che non è precisamente una purificazione ma consiste in una processione intorno allo spazio del futuro santuario compiuta con tre vittime sacrificali²³, la *constitutio*, ovvero la fase in cui si fonda lo spazio, si decide di dedicarlo e consacrarlo alla divinità e per la quale non ci sono fonti esplicite di questa fase²⁴. Segue la *dedicatio* tramite una formula di preghiera (la *lex*), con la quale il santuario diventa proprietà della divinità e viene, dunque, consacrato, reso *sacer*²⁵.

¹⁹ Tac. *Hist.* 4.53. Scheid si è soffermato su questo passo anche altrove: *id.* 2002, 70.

²⁰ Il tempio era stato danneggiato da un incendio nell'80 d. C. e fu riedificato da Domiziano (cfr. Scheid 2017, 239).

²¹ Cfr. Estienne 2017, 247, che riporta le principali fonti. Cronologicamente, queste sono: la *Lex a Vicani Furfensibus tempo Iovis dicta* (CIL 9. 3513; 58 a. C.); le *Leges arae Augusti Narbonensis* (CIL 12.4333; 11-13 d. C.); la *Lex arae urbanae* (CIL 6.826; 84-96 d. C.); la *Lex arae Iovis Salontanæ* (CIL 3.1933; 137 d. C.).

²² Scheid 2002, 70; 2017, 244.

²³ *Id.* 2017, 240.

²⁴ *Id.* 2017, 241.

²⁵ Cfr. *id.* 2002, 70; 2017, 242-243. Uno studio esteso sulle nozioni di *sacer*, *sanctus*, *religiosus* è affrontato da De Souza 2004. Cfr. anche Lanfranchi 2017; in particolare Estienne 2020, 146 spiega che le *dedicationes* dei templi romani, se da un lato sono un veicolo utilizzato dalle famiglie aristocratiche per impregnare il tessuto urbano delle loro memorie, dall'altro mostrano che vi è un investimento comunitario dietro la costruzione degli edifici sacri.

Per avere un quadro dello stato della questione su questo tema, dunque, è imprescindibile la lettura di questo contributo²⁶. Ma cosa intendono gli autori del volume esattamente quando parlano di nascita degli dei?

Nell'introduzione, i curatori mettono più volte in risalto il fatto che la fondazione di un luogo di culto sia un evento eccezionale e complesso, nel quale si intrecciano più fattori: motivazioni, agenti, luoghi. In particolare, riguardo a questi ultimi è utile approfondire con quale criterio vengano scelti per diventare spazi di culto. Si tratta a volte di luoghi naturali, laddove esista una divinità che abiti sorgenti, caverne o altri elementi della natura²⁷; oppure di spazi organizzati e costruiti dall'uomo²⁸. Alle volte, i luoghi diventano santuari a causa della loro «empreinte mémorielle»²⁹, cioè perché portano con sé delle tracce di memoria locale: un esempio possono essere i complessi funerari di famiglie influenti³⁰. Il risultato a cui giungono è il seguente:

Pour conclure, la riche documentation archéologique prise à parti dans le colloque montre la complexité de la fabrique du divin et celle des sanctuaires, que les deux n'allaient pas toujours de pair et qu'*il est souvent difficile d'associer la naissance des dieux et la naissance des monuments, du monumental* (Agusta-Boularot - Huber - Van Andringa 2017, 7).

Secondo questo contributo, dunque, è difficile trovare un'associazione diretta tra l'origine delle divinità e la creazione dei loro monumenti. Per utilizzare le parole degli autori: *la fabbrica del divino*³¹ e *quella dei santuari non vanno sem-*

²⁶ Oltre a questo volume, che contiene una bibliografia aggiornata, sul tema dello spazio sacro si vedano almeno: Castagnoli 1084; Tellegen 1986 e Scheid 1996, che studiano il santuario rurale di Plinio il Giovane; Scheid 1995; Estienne 2001a; Egelhaaf-Gaiser 2007, che analizza la funzione del santuario da un punto di vista pragmatico; Estienne 2008; De Polignac - Scheid 2010, che affronta la nozione di paesaggio religioso; Fontana 2013.

²⁷ Cfr. Agusta-Boularot - Huber - Van Andringa 2017, 6.

²⁸ Cfr. *Ibid.*

²⁹ Cfr. *Ibid.*

³⁰ Cfr. *Ibid.* con relativi esempi.

³¹ A proposito di questo concetto si veda anche Belayche - Pirenne-Delforge 2015.

pre di pari passo. La nascita di un culto e quella della sua componente monumentale non possono essere comprese su un unico momento e su un solo contesto o, almeno, non sempre.

Simili premesse hanno il merito di mettere in rilievo quanto sia complessa questa costruzione del divino, sia stando alle fonti archeologiche, sia, aggiungerei, dovendo tenere in considerazione la maniera in cui gli stessi antichi l'hanno pensata, ripensata, raccontata e utilizzata, di volta in volta manipolandola e creandola nuovamente, attraverso nuove categorie e attraverso le ideologie dominanti.

Lo studio della tesi si pone in linea con questa tradizione, perché si sofferma su una categoria antica che descrive il momento di fondazione dei santuari nell'ambito della cultura di Roma antica: il *dies natalis*³². Il giorno natale dei templi è, appunto, la data in cui nasce un santuario³³. La nascita di un santuario è una procedura lunga, complessa e che consiste di tante fasi: attraverso la categoria del *dies natalis* del tempio i Romani hanno voluto probabilmente fissare nel calendario, in un unico momento, tutta questa procedura lunga e complessa. Non è possibile definire esattamente a quale di queste fasi corrisponda il *dies natalis templi*: è probabile che riproduca piuttosto la fase della *dedicatio*, dunque della consacrazione del luogo nel passaggio di proprietà agli dei. Questa considerazione si basa sul fatto che, com'è stato dimostrato, in età augustea sono stati modificati i *dies natales* di molti santuari sulla base dei loro restauri³⁴. Il *dies natalis* del tempio risponde all'idea di una sintesi simbolica che si ponga come data storica dell'origine di un santuario sfruttando, appunto, lo stesso principio del compleanno.

³² Ripercorrere tutte le volte in cui il *dies natalis* del tempio è stato citato dalla letteratura secondaria sarebbe un'impresa troppo vasta, quella che segue è una selezione di riferimenti: Wissowa 1902, 491-515; Schmidt 1908; Michels 1967; Argetsinger 1992; Scheid 1993, 126; Rüpke 1994; Orlin 1997; Ramelli 1999, 342; Estienne 2001, soprattutto 164, in cui si parla del fenomeno della modifica dei *dies natales* dei templi in occasione del loro restauro sotto il principato di Augusto, per farli coincidere con i grandi avvenimenti relativi alla famiglia imperiale, come anche Rüpke 2011, 95ss); Gradel 2002, 91-93; Pasco-Pranger 2006; Feeney 2007, 184-185; Lipka 2009, 47; Rüpke 2010 204-206; Forsythe 2012; Bettini 2014, 97; Bettini 2015a, 20-21; Alemanno - Gregori 2016; Cinaglia 2016b (sul natalis del tempio di Minerva in Aventino).

³³ Per un lavoro che raccoglie, scheda e commenta i *dies natales* dei templi romani cfr. Donati - Stefanetti 2006.

³⁴ Cfr. Estienne 2021 (nota precedente).

La fissazione di un giorno nei calendari romani inaugura l'origine di una ricorrenza che viene celebrata ogni anno, secondo un principio simile a quello con cui si festeggiano i compleanni. Il *dies natalis*, infatti, è il concetto che i Romani utilizzavano sia per parlare della nascita dei singoli individui, sia per raffigurare la nascita di Roma o di altre città e quella dei luoghi di culto³⁵. Quando avveniva il giorno di compleanno di un tempio, aveva luogo una celebrazione che prevedeva sacrifici, processioni, lettisterni, giochi e altri festeggiamenti³⁶.

Sembra evidente che l'espressione *dies natalis*, che indica il concetto con cui i Romani si riferivano all'anniversario della nascita degli esseri animati e delle cose inanimate, sia indissolubilmente connessa con l'esistenza di un calendario fisso, ossia di uno strumento che consenta di calcolare gli anni ciclicamente e precisamente. Attraverso un calendario simile a quello che conosciamo, infatti, è possibile rendersi conto con esattezza della ricorrenza di un anniversario. Fra i primi documenti materiali che ci consentono di individuare il *dies natalis* di un santuario, i *Fasti Antiatates Maiores* (67 - 55 a.C.) dipinti ad Anzio sono sicuramente i più visibili e imponenti: se ne parlerà più avanti in questa sezione.

L'angolazione dalla quale si osserverà il *dies natalis*, dunque, non sarà soltanto quella dello spazio sacro ma, simultaneamente, bisognerà tener conto anche e soprattutto dello strumento dei *fasti* romani come dispositivo di organizzazione della vita politica e religiosa della città³⁷.

Per quanto riguarda il panorama letterario, si è scelto di tenere come filo conduttore i *Fasti* di Ovidio, composti verosimilmente dopo il 3 d. C.³⁸ in pieno periodo augusteo. L'opera, probabilmente rimasta a metà, è una composizione poetica didattica in distici elegiaci che si pone sulla linea degli *Aitia* di Callimaco,

³⁵ Cic., *Att.* 4.1.4; *Sest.* 131, che parla della nascita della figlia, concomitante con quella del tempio di Salus e della città di Brindisi; per il *natalis* di Roma (che cadeva lo stesso giorno delle feste Parilie) cfr. Ov., *Fast.* 4.806; Plin., *HN* 14.55, 18.247; TLL 9.1.125.65ss; cfr. anche Argetsinger 1992, 175; Graf 2015, soprattutto 83.

³⁶ Cfr. Englhofer 2006.

³⁷ Cfr. l'incisiva espressione di Beard - North - Price 1998, 2, 60: «[...] the Roman calendar organised the use of time, including the timing of public and secular business through religion».

³⁸ Cfr. tra gli altri Schilling 1992, 1, VII.

ma che presenta dei contenuti nuovi e originali che non trovano corrispondenti nella letteratura greca poiché descrivono le pratiche religiose, nei loro miti come nei loro rituali, lungo tutto il corso dell'anno³⁹. Jörg Rüpke specifica che i *Fastorum libri* di Ovidio sono un commento dei *fasti* piuttosto che dei semplici *fasti*, che si diffondevano in quel periodo sia sui muri, sia in forma di libro⁴⁰.

Fatte queste premesse, seguirà un breve ragguaglio dello stato della questione sul *dies natalis* dei monumenti sacri.

STATO DELLA QUESTIONE: IL *DIES NATALIS TEMPLI*

Nel mondo romano non ho trovato attestazioni esplicite dell'espressione *dies natalis templi*. Spesso, con la formula *dies natalis* o semplicemente *natalis*, ci si riferisce alla ricorrenza della fondazione di un santuario accostandola al nome della divinità al genitivo⁴¹, come in questi esempi tratti dalle opere di Cicerone:

Brundisium veni Nonis Sextilibus. Ibi mihi Tulliola mea fuit praesto *natali suo ipso die* qui casu idem *natalis erat et Brundisinae coloniae et tuae vicinae salutis*; quae res animadversa a multitudine summa Brundinisorum gratulatione celebrata est.

Sono arrivato a Brindisi il 5 agosto. Lì subito mi aspettava la mia Tulliola nello stesso giorno del suo compleanno che, per caso, era anche il *natalis* della colonia di Brindisi e di *Salus*, tua vicina di casa: avvenimento molto importante, che viene celebrato da un gran numero di Brindisini con un immenso ringraziamento (Cic., *Att.* 4.1.4 corsivi miei).

³⁹ Cfr. *ibid.* Per una bibliografia parziale sui *Fasti* di Ovidio e, in particolare, sul loro legame con il tempo e con il calendario romano si vedano: Henderson 1972; Johnson 1978; Porte 1985; Dechamps 1993; Scheid 1993; Volk 1997; Prescendi 2000; Herbert-Brown 2002; Prescendi 2002; Murgatroyd 2003; Green 2004; Littlewood 2006; Pasco-Pranger 2006; Chiu 2016; Per un'indagine dei riferimenti al calendario nelle opere di Ovidio oltre ai *Fasti* si veda Hinds 2005. Una bibliografia completa di tutte le edizioni e gli studi sull'opera è presente in Canali - Fucecchi 2016, 43-49.

⁴⁰ Cfr. Rüpke 2006, 493.

⁴¹ Gli altri esempi che riguardano questo argomento, trattato in dettaglio, si trovano nel capitolo 3.3 della tesi, che tratta il caso di studio di *Minerva Capta*, precisamente nel paragrafo dal titolo *Excursus sul natalis*. Si vedrà che le attestazioni si limitano a un passo di Varrone, un'epigrafe e a vari luoghi del Calendario di Furio Filocalo (354 d. C.).

[...] cum ipsis Nonis Sextilibus idem *dies* adventus mei fuisset reditusque *natalis*, idem carissimae filiae, quam ex gravissimo tum primum desiderio luctuque conspexi, idem etiam ipsius *coloniae Brundisinae*, idem *salutis*, [...].

[...] poiché proprio il 5 di di agosto c'è stato il *dies natalis* del mio arrivo e del mio ritorno, quello della mia carissima figlia, che ho visto per la prima volta dopo una gravissima angoscia e disperazione, quello altresì della stessa colonia di Brindisi e di *Salus* (Cic., *Sest.* 131 corsivi miei).

Gli studiosi moderni hanno dunque creato la formula *dies natalis templi* o *natalis templi* sulla base dell'espressione *dies natalis* che era utilizzata nei testi antichi per la fondazione dei templi⁴².

Wissowa, per esempio, in un'appendice sul calendario delle feste religiose del suo *Religion und Kultus der Römer*, utilizza la dicitura *natales templorum* all'interno di una tabella nella quale indica: la data, la qualità (fasto, nefasto, comiziale etc.), le *Feriae publicae* o feste come gli Agonalia o i Carmentalia, i *natales templorum* seguiti dall'anno di fondazione, di cui un esempio può essere *Aesculapius in insula 254 a. C.*⁴³.

Kathryn Argetsinger, nell'articolo *Birthday Rituals: Friends and Patrons in Roman Poetry and Cult*, analizza il *natalis* degli individui a partire dai “carmi di compleanno” della letteratura romana. Il suo punto di vista è interessante poiché mette al centro il rituale del compleanno e le osservanze del culto che emergono dai testi per la celebrazione di questa istituzione (doni, offerte, pratiche)⁴⁴. Il rituale, infatti, è uno strumento di organizzazione del mondo e delle relazioni, con il quale un individuo si inserisce in una rete di rapporti sociali (nel caso del com-

⁴² Fra coloro che si sono soffermati più estesamente sul concetto del *dies natalis* dei santuari cfr. Stuiber 1976.

⁴³ Cfr. Wissowa 1902, 492. Allo stesso modo procede anche Latte 1960, 433-444.

⁴⁴ Cfr. Argetsinger 1992, 180. Soprattutto, il tema principale dell'articolo è il fenomeno della celebrazione del compleanno degli altri (*ibid.* 176).

pleanno, ciò è visibile grazie alla dinamica dello scambio di doni)⁴⁵. La studiosa distingue due tipi di *natalis*: quello che appartiene alla sfera privata (di se stessi, dei parenti e degli amici) e quello che appartiene alla sfera pubblica (dei templi e delle città)⁴⁶. Si sostiene che i compleanni individuali siano connessi con i *natales* pubblici più di quanto si pensi: la ricorrenza della propria nascita è legata, infatti, anche all'istituzione di un particolare culto, quello del Genio e della Iuno personali. Lo studio però non si sofferma estesamente sul *dies natalis templi* che ci interessa.

In un articolo dal titolo *Osservazioni sul concetto di "giorno natalizio" nel mondo greco e romano e sull'espressione di Seneca dies aeterni natalis*, Ilaria Ramelli⁴⁷ suddivide in due categorie l'entità del giorno natalizio: il compleanno individuale, sia da vivi che da defunti e l'entrata in carica dell'imperatore. Aggiunge, a questo proposito, che un aspetto interessante della cultura romana è che il *natalis* venisse attribuito, oltre che alle persone, anche agli oggetti inanimati: appunto, all'*imperium*, alla città (*natalis urbis*), alle legioni, alle associazioni e ai templi (*natales templorum*).

Sarà poi Jörg Rüpke, in un articolo dal titolo *Dies natalis, dies depositionis: Antike Elemente in der europäischen Gedächtniskultur*, a riflettere più specificamente sul *dies natalis* dei templi. Parlando della "plasticità della memoria", «Die Plastizität des Gedenkens»⁴⁸ dei Romani che si riflette sulle *feriae* (quindi sulle feste), lo studioso evidenzia che durante la Repubblica si assiste a un aumento anarchico delle fondazioni templari. Chiunque ne avesse avuto la possibilità, a Roma, poteva finanziare la fondazione di un monumento sacro. Il suolo su cui si ergono i santuari passa dalla proprietà dei cittadini a quella degli dei i quali, in questo modo, posseggono anche parti del tempo civico. Per risolvere il problema

⁴⁵ Cfr. *Ibid.* 176 e 181. Per l'argomento in generale cfr. Hor., *Ep.* 2.2.187ss.; Censorinus, *DN*; per tutte le citazioni antiche contenenti l'espressione *dies natalis* in riferimento al compleanno individuale cfr. Ramelli 1999, 341, nota 9.

⁴⁶ Cfr. Argetsinger 1992, 175.

⁴⁷ Cfr. Ramelli 1999, 341-342.

⁴⁸ Rüpke 2010, 203.

della limitatezza dei giorni festivi in un anno in rapporto alla grande crescita di culti che si era verificata già prima del IV sec. a. C., ci si interessò appunto ai *dies natales*, che permettevano di sovrapporre più fondazioni nello stesso giorno⁴⁹.

La celebrazione di una fondazione templare, che implica il ricordo di un evento straordinario e di un *patronus* che si pone come promotore della costruzione (la vittoria di una battaglia, per esempio) si innesta nei calendari e diventa parte della memoria storiografica. A tal proposito, Rüpke ritiene che questa operazione commemorativa relativa al *dies natalis templi* abbia portato alla stesura dei grandi calendari sotto forma di elemento decorativo e delle liste dei consoli⁵⁰. Aggiunge, poi, che il termine tecnico che indica il giorno di fondazione di un luogo sacro è *dies natalis templi*, specificando che significa “compleanno” del tempio: «“Geburtstag” des Tempels» e che fu un’istituzione che ebbe grande impatto nel cristianesimo⁵¹. Attraverso il *dies natalis templi*, infatti, si intensificò il rapporto reciproco tra la memoria degli edifici e quella individuale⁵². È uno strumento, dunque, finalizzato al mantenimento di una memoria storica del tempo civico in stretta relazione con i monumenti e gli attori politici che finanziavano l’impresa.

Anche Maurizio Bettini ha sostenuto l’idea che il *dies natalis templi* fosse un dispositivo che permetteva ai Romani di scegliere un momento preciso a partire dal quale iniziare a venerare una particolare divinità (lo studioso fa l’esempio di Minerva Capta sul Celio il 19 marzo): con l’individuazione del giorno di nascita del tempio, la cultura romana avrebbe formulato gli inizi delle sue divinità a partire dalla loro costituzione pubblica, dal loro ingresso nella città⁵³.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.* 203-204. La distinzione tra *feriae* e *dies natales* è evidente soprattutto dai calendari che segnano le due istituzioni con caratteri di diversa misura.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.* 204.

⁵¹ Cfr. *ibid.*

⁵² Cfr. *ibid.*

⁵³ Cfr. Bettini 2014, 97, nel volume dal titolo *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*; 2015a, 20-21, in *Dèi e uomini nella città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*.

Infine, un contributo sotto forma di catalogo è il volume di Natascia Donati e Patrizia Stefanetti pubblicato nel 2006 che, integrando gli esempi dell'opera di A. Degrassi e del *Lexicon topographicum urbis Romae*⁵⁴, raccoglie e riproduce tutti i *dies natales* dei monumenti sacri romani mettendone a confronto le attestazioni presenti nei calendari esistenti. Le studiose si soffermano sui contenuti presenti nei calendari alle varie date dei giorni di compleanno dei templi e li commentano inserendo i riferimenti alle altre fonti antiche come a quelle della bibliografia moderna⁵⁵.

Dal momento che l'uso di questa espressione è una prassi frequente negli studi, sarà presente anche in questa tesi. Un'ulteriore precisazione deve essere fatta anche a proposito del termine *templum*. Se si sceglie di utilizzarlo non si può prescindere dalla considerazione secondo cui esso è uno spazio inaugurato tramite gli auspici e non è necessariamente sacro⁵⁶. Le *aedes*, ovvero i luoghi sacri in cui dimora la divinità, sono anch'esse dei *templa* perché sono costituite con lo stesso procedimento con cui sono inaugurati i templi: «In terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus [...]» «Sulla terra si chiama *templum* un luogo che è stato stabilito grazie a un augurio o a un auspicio e con queste parole rituali [...]»⁵⁷. Anche un altare, un piccolo sacello, un *delubrum* (probabilmente uno spazio pavimentato scoperto connesso con un tempio⁵⁸) possono essere parte di uno spazio templare. Forse, come nota Varrone⁵⁹, è accaduto che, da un certo punto in poi, la differenza tra i luoghi sacri e i templi non sia

⁵⁴ Rispettivamente Degrassi 1963, LTUR.

⁵⁵ Cfr. Donati - Stefanetti 2006, il titolo del volume è: *Dies Natalis. I calendari romani e gli anniversari dei culti*.

⁵⁶ Cfr. Varr., *Ling.* 7.2.6-12, dove si dice che, ad esempio, anche la Curia Ostilia è un tempio (in particolare 7.2.10); Gell., *NA* 14.7. Per la terminologia dei luoghi sacri cfr. almeno Castagnoli 1984.

⁵⁷ Varr., *Ling.* 7.2.8, a ciò segue un esempio di formula con cui si delimita lo spazio templare. Cfr. inoltre Varr., *Ling.* 7.2.10 e Castagnoli 1984, 3. Accoglierei la lettura di Castagnoli del passo di Varrone, secondo cui i *templa* sono luoghi designati tramite la presa degli auspici e una formula di inaugurazione, contrariamente a Beard, North, Price 1998, 86 che, come Traglia 1974, 247-249, lo traducono come una proposizione finale: al fine di prendere gli auspici.

⁵⁸ Cfr. *ivi* 4.

⁵⁹ Cfr. Varr., *Ling.* 7.2.10.

stata più percepita. Anche negli studi e in questa tesi, ci si riferisce al tempio in qualità di luogo sacro, di santuario.

In definitiva, sembra si possa affermare che il *dies natalis templi* sia una categoria moderna benché emersa dalle fonti antiche e soprattutto dal calendario romano. Essa ha lo scopo di fissare nella memoria storica collettiva l'origine e l'anniversario di un edificio sacro, tramite il rapporto che stabilisce con una data fissa, e di metterli in legame sia con una divinità, sia eventualmente con un fondatore.

Un'ultima precisazione, prima di procedere con una breve storia dei *fasti*, riguarda la natura dello strumento del calendario.

Secondo Jörg Rüpke la nostra percezione del calendario romano risale all'immagine creatasi durante il periodo augusteo⁶⁰. Prima dell'età repubblicana l'andamento temporale della società era legato alle pratiche quotidiane e non era fissato in un sistema unico e stabile⁶¹. Nel periodo augusteo si ha un'esplosione nella riproduzione dei *fasti*, facente parte del progetto propagandistico imperiale⁶². Il calendario, infatti, non aveva la pretesa di essere uno strumento tecnico ufficiale e completo, che servisse da agenda degli eventi per la società romana⁶³. Il suo contenuto proviene dalla religione pubblica ufficiale e non contempla, ad esempio, i culti privati o quelli delle associazioni, si tratta quindi di un dispositivo parziale e selettivo della religione romana. L'impressione, in accordo con quanto studiato da John Scheid soprattutto a proposito dei grandi calendari affrescati ed esposti nei luoghi pubblici di Roma⁶⁴, è di trovarsi davanti a uno strumento sim-

⁶⁰ Cfr. Rüpke 2003, 126.

⁶¹ Cfr. *ivi* 128. Se ne parlerà più estesamente nelle prossime pagine di questo capitolo.

⁶² Cfr. *id.* 2011, dove Rüpke dedica a questo tema il capitolo 8.

⁶³ Cfr. *ivi* 10; 22; Scheid 1993, 121.

⁶⁴ Una presentazione delle varie forme dei calendari è presente in Rüpke 2011, 8-10 e nella Tavola 1 della Prefazione del volume, dal titolo: *List of known copies of fasti*. Cfr. anche Beard - North - Price 1998, 2, 60-77. Imprescindibile a tal fine è la consultazione di Deggrasi 1963 nella sua totalità.

bolico e decorativo piuttosto che a un documento prescrittivo, redatto dagli officianti del culto (dai pontefici o dai magistrati)⁶⁵.

A rafforzare questa idea si aggiunge anche che i calendari presentano molte inesattezze, che non sarebbero state possibili se si trattasse di documenti rituali⁶⁶. Oltre a ciò, dalla presenza di calendari provenienti da diverse città dell'impero che non riportano le feste locali ma mantengono quelle che si svolgevano nella città di Roma, e dal fatto che non ci fosse differenza tra i calendari provenienti dai piccoli villaggi e quelli delle grandi città, si desume che il contenuto dei calendari non corrispondesse al luogo in cui venivano installati⁶⁷. In altre parole, il contenuto del calendario rimane lo stesso – indica le feste di Roma –, indipendentemente dal luogo in cui viene esposto (a Roma come in altre città dell'impero)⁶⁸. Ciò si spiega, probabilmente, con un'operazione di accentramento dalle periferie alla città principale e di integrazione al suo modello nel I secolo a. C.⁶⁹. Rüpke conclude questo ragionamento sostenendo che la forma dei *fasti* deve essere scrupolosamente separata dal suo contenuto, che è il calendario⁷⁰: in altre parole, i *fasti* sono dei memoranda parziali per la società romana alfabetizzata, poiché il “vero” calendario delle pratiche rituali era controllato dalle autorità pontificali⁷¹.

Ciò non significa che il calendario non attingesse alla materia religiosa: esso, come anche l'opera di Ovidio, tratta elementi che risiedono nel cuore della religione romana (come, ad esempio, la divisione tra i giorni dedicati agli uomini e quelli dedicati agli dei), ma lo fanno in modo generale e non possono essere considerati dei documenti liturgici⁷². Si posizionano in un particolare terreno che è

⁶⁵ Cfr. Scheid 1993, 121.

⁶⁶ Cfr. Scheid 1993, 121; Rüpke 2011, 11 sugli errori presenti nei calendari;

⁶⁷ Cfr. *ibid.*

⁶⁸ Cfr. *ibid.*

⁶⁹ Cfr. *ivi* 12.

⁷⁰ Cfr. *ivi* 13-14.

⁷¹ Cfr. Scheid 1993, 119.

⁷² Cfr. *ibid.* Sui documenti sacerdotali e ufficiali degli archivi di Roma antica cfr. almeno Demougin 1994.

relativo alla religione ma non coincide esattamente con essa⁷³, come possono esserlo le prescrizioni rituali, i documenti dei pontefici. Il calendario, come è stato già detto, è il frutto della memoria collettiva⁷⁴ e si può pensare come uno strumento decorativo finalizzato a mostrare simbolicamente, selezionandola, la religione ufficiale.

I *Fasti* di Ovidio, a loro volta, fanno parte della esegesi narrativa delle pratiche della religione romana e, lungi dall'esserne distaccate, mantengono un rapporto con queste. In altre parole il mito e l'eziologia di Ovidio ci dicono delle cose essenziali sul rito e, tanto quanto il calendario, devono essere considerate come parte del sistema culturale e dei valori di una società che lei stessa ha prodotto⁷⁵.

L'esegesi narrativa e i commentari dei calendari (come, ad esempio, quelli contenuti nei *Fasti Praenestini* ma anche l'opera di Ovidio) non condividono la stessa natura dei documenti liturgici, ma ugualmente sono in continuo dialogo con le pratiche religiose perché ne sono il riflesso: il mondo greco-romano non conosceva una religione dogmatica e il fatto che ogni gesto rituale, ogni fatto religioso potesse essere liberamente interpretato non fece altro che permettere a questo tipo di religione di non fossilizzarsi e di non morire⁷⁶. Un'opera come quella di Ovidio, sostiene John Scheid, si focalizza sul legame tra il culto e la realtà politica quotidiana e contribuisce a donare un senso temporale, puntuale alle austere e atemporali norme dei riti religiosi⁷⁷.

⁷³ Cfr. Scheid 1993, 120.

⁷⁴ Cfr. Rüpke 2011, 121, in cui è presente un intero paragrafo dal titolo *The Calendar as Collective Memory*.

⁷⁵ Per tutte queste riflessioni cfr. Prescendi 2002, 145.

⁷⁶ Cfr. Scheid 1993, 123.

⁷⁷ Cfr. *ivi* 124.

IL CALENDARIO DI ROMOLO

Del calendario arcaico o pre-repubblicano non esiste «aucun matériel concret»⁷⁹. È generalmente identificato con il calendario che la tradizione storiografica antica attribuisce a Romolo e che constava di 304 giorni e di dieci mesi di 30 e 31 giorni⁸⁰. Cinque mesi di questo anno pre-repubblicano avrebbero avuto dei nomi propri, appunto (*Mensis*) *Januarius*, *Februarius*, *Martius*, *Maius*, *Iunius*, e gli altri cinque avrebbero avuto dei nomi derivati dai numeri: *Quintilis*, *Sextilis*, *September*, *October*, *November*, *December*. Dal momento che la caratterizzazione numerale di questi mesi prenderebbe spunto dalla loro posizione nel ciclo annuale (per esempio, il mese di *Quintilis* dovrebbe corrispondere alla quinta posizione), ciò farebbe supporre che l'inizio dell'anno nel calendario pre-repubblicano cadesse a marzo e non a gennaio, come appunto confermano gli autori antichi. Inoltre, una festa di rinnovamento dell'anno è ampiamente attestata nelle fonti letterarie e sui calendari superstiti il 15 di Marzo: la festa di Anna Perenna. Secondo la ricerca datata quanto esaustiva di Michels, la quale si riferisce al calendario arcaico⁸¹ come a un calendario romano pre-etrusco⁸², gli abitanti del Lazio avrebbero utilizzato una simile divisione del tempo basandosi non sui movimenti della luna e del

⁷⁸ Una bibliografia parziale e selezionata sui calendari nel modo greco-romano prevede i contributi di Rose 1944; Michels 1949; Degrassi 1963; Michels 1967; Guittard 1973; Scullard 1981; Sabbatucci 1988; Aveni 1989; Beard 1987; Coarelli 1998b; Blackburn - Holford-Strevens 1999; Mora 1999; Rüpke 2003; Hannah 2005; Feeney 2007; Rüpke 2011; Forsythe 2012; Humbert 2013.

⁷⁹ Guittard 1973, 204; cfr. anche Rüpke 2003, 126.

⁸⁰ Ov., *Fast.*, 1.27, 3.99, 3.119; Gell., 3.16.16; Serv. Dan., *Georg.*, 1.43; Censorinus, *DN*, 20; Solin., 1.35-36; Macrob., *Sat.*, 1.12.3; Plut., *Num.*, 18, *Quaest. Rom.*, 19; Lydus, *Mens.*, 1.16 p. 9 Wuensch.

⁸¹ Sull'argomento cfr. anche Rose 1944, 67: «for an agricultural people, and classical civilisation was based on agriculture, never becoming industrialised to any great extent, a larger unit than a month is needed to fit in the season»; Michels 1967; Guittard 1973; Scullard 1981; Aveni 1989; Rüpke 1995; Blackburn/Holford-Strevens 1999; Hannah 2005; Forsythe 2012.

⁸² Cfr. Michels 1949, 328.

sole ma su fenomeni stagionali⁸³. Secondo alcuni studiosi da lei citati⁸⁴ sarebbe questo «the earliest method of dividing the year»⁸⁵ per molteplici culture, che prenderebbero come punti di riferimento la crescita o la caduta delle foglie, le variazioni nelle piogge, la nascita e la migrazione degli animali. La ricorrenza ciclica di questi fenomeni, associata all'osservazione del movimento delle costellazioni, rende possibile dividere l'anno in periodi o mesi e prevedere gli eventi con cadenza annuale. Tuttavia non si spiegherebbe perché la tradizione letteraria abbia assegnato all'anno di Romolo 304 giorni; infatti, un simile calcolo darebbe alla luce lo stesso numero di giorni di un anno solare - ovvero circa 365 giorni⁸⁶. In ogni caso, secondo Michels questo calendario molto arcaico sarebbe stato rimpiazzato dal calendario lunare, sul quale si sarebbe costruita, poi, l'impalcatura di feste fisse che noi conosciamo:

It is possible then that the lunar month was introduced by the Etruscans. [...] The locations of the festivals which were fitted into the division of the months to form the fixed cycle of the pre-Julian calendar show that this *codificatio* took place, not at the beginning of the Etruscan period, but much later (Michels 1949, 325).

La dinastia etrusca avrebbe quindi apportato un'innovazione di natura lunare alle prime forme del calendario arcaico pre-etrusco perché più funzionale alla gestione degli scambi commerciali⁸⁷. In concomitanza con ciò, furono apportate

⁸³ Cfr. *ivi* 330.

⁸⁴ Soltau 1889, 72-98 Ginzler 1906-14, 2.221-225; Ideler 1925-26, 27-31; Bickermann, 1933, 17.

⁸⁵ Michels 1949, 329.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, 330.

⁸⁷ Cfr. *ivi* 331.

anche delle modifiche nella città al livello topografico⁸⁸: su queste basi, molto più tardi si sarebbe instaurato il ciclo di feste fisse.

Secondo Rüpke l'anno pre-repubblicano di dieci mesi e 304 giorni sarebbe stata una costruzione tarda, risalente agli autori che ne hanno parlato dalla fine della Repubblica in poi, ovvero molto tempo dopo la sua eventuale esistenza. Questi autori avrebbero calcolato 304 giorni sommando i giorni dei dieci mesi del calendario riformato da Giulio Cesare nel 45 a. C.:

When ancient authors reckon the Romulan year as comprising 304 days, this corresponds to the sum of the first ten months of the year (January to October), on the basis of month-lengths in the Julian-Augustan calendar, showing that the ten-month year was a late construction (Rüpke 2011, 23).

Lo studioso ritiene infondata l'ipotesi che storicamente l'anno abbia avuto inizio a Marzo e non a Gennaio, poiché basata solo sullo slittamento dei mesi numerali. Bisogna inoltre tenere in considerazione che nel mondo antico non costituisce eccezione l'esistenza di più calendari con altrettanti differenti "inizi" in contemporanea:

All speculations on the subject depend on the numeric month-names, which had evidently been reckoned from March, and not from January, when the calendar year currently began. The resulting, strictly a priori interpretation, that, historically, the year had had a different starting point, is demonstrably false. Relatively speaking, different 'years' within an integral calendar context (with its own 'beginning') are more the rule than the exception (*ibid.*).

⁸⁸ Per la questione topografica cfr. Michels 1949, 325-328 con annessa bibliografia. La studiosa prende come esempio il fatto che fino alla fine del settimo secolo a. C. una zona come quella del Foro era ancora un cimitero, questo impedisce di datare verosimilmente a prima del 500 a. C. la pratica delle feste che si svolgevano nel Foro: «In establishing a date for the festival cycle, the ceremonies connected with the Forum and especially the Regia, are the most significant. The use of the Forum as a burial ground until near the end of the seventh century makes it impossible that many of these festivals could have been held here before that date, nor could the Regia with the sacra which it housed have been built until then» (ivi 326).

L'idea che ciascun calendario abbia il suo proprio inizio si pone in linea con il fatto che, come nota Scheid⁸⁹, non esiste un calendario religioso universale, contrariamente a quello naturale, uguale per tutti⁹⁰. Infatti, le colonie e i municipi, ad esempio, facevano riferimento a un calendario che si differenziava da quello della città di Roma senza sovrapporsi⁹¹, innumerevoli erano i «jours de fête et de culte célébrés par les quartiers, les collèges, les familles ou autres sous-groupes du peuple romain»⁹². L'idea che ne risulta è che il calendario non sia uno strumento universale ma, soprattutto in età arcaica, sia determinato di volta in volta e a seconda del contesto in cui viene creato e utilizzato. Seguendo questa idea, si può supporre che il calendario si modellasse sul programma delle attività umane, programma che non era ancora stabilito in base a delle date fisse⁹³. Un esempio potrebbe essere costituito dai cicli delle cariche consolari prima del 153 a. C.. Dopo questa data si stabilì definitivamente che i consoli entrassero in carica sempre il 1° gennaio mentre, prima, quest'entrata era associata a diversi mesi, a seconda dei periodi dell'anno. In altre parole, l'idea che l'anno arcaico iniziasse a Gennaio non toglierebbe alcuna credibilità al fatto che il mese di marzo venisse percepito

⁸⁹ Scheid 1998, 40.

⁹⁰ Scheid distingue il calendario religioso o la serie di feste celebrate durante l'anno dal calendario civile, quest'ultimo riguarda il numero dei giorni dedicati alle attività umane, esso è stato rifinito più volte attraverso numerose riforme perché fosse allineato a quello naturale. L'anno naturale è «tempus a bruma ad brumam dum sol redit, vocatur annus, quod ut parvi circuli anuli, sic magni dicebantur circites ani, unde annus» Varro., *Ling.* 6.8. La *bruma* è il solstizio d'inverno.

⁹¹ Cfr. *ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ Vedi l'illuminante prima pagina di Rüpke 2011, 1: «But what is a calendar? The name given the Roman calendar was *fasti*, that is to say 'list of court sittings'. The Latin word *calendarium*, on the other hand, meant 'register of debts'; it referred to the *kalendae/calendae*, the first day of the month, when loans were given and interest payments fell due. Already in the Early Middle Ages, however, Isidore of Seville used the word *calendarium* in its modern sense of 'calendar'. Thus neither of the Latin terms refers to the reckoning of time in the abstract. *A 'calendar' is a document, a graphic, a text, with a particular look and a particular function. The reckoning of time is one aspect of such calendars, and calls for constant updating*» corsivo mio.

come un periodo di rinnovamento⁹⁴, o all'idea che i *Terminalia*, di fine febbraio, costituissero la conclusione del periodo annuale⁹⁵. Al contrario, quest'ipotesi offrirebbe un supporto alla teoria per cui le feste dei *Saturnalia* siano innestate in un periodo che, anch'esso, porta con sé la percezione della fine dell'anno, appunto il 17 dicembre⁹⁶.

Una posizione di questo tipo potrebbe spiegare, probabilmente, anche il fatto che le feste in onore di Anna Perenna fossero celebrate alle idi di marzo e non alle calende, come invece ci si aspetterebbe per una festa di capodanno: esse sarebbero il risultato della sensazione diffusa di un periodo di rinnovamento che coincide grossomodo con il mese di marzo e con l'avvicinarsi dell'equinozio di primavera.

Sembra utile entrare nell'ottica per cui la percezione del tempo a Roma, con le sue feste e le sue sospensioni, si basi su un andamento ciclico di momenti e periodi che possono dilatarsi su fasci di giorni, oppure concentrarsi su uno soltanto. Come si vedrà, anche l'interpretazione ovidiana dei *fasti* offre un'immagine fluida di questi momenti ciclici: talora interi mesi possono essere dedicati a una sola divinità, pur restando valido il sistema delle feste religiose dedicate anche ad altri, molteplici, dei. In definitiva, data l'assenza di fonti materiali dirette riguardo al calendario attribuito a Romolo sembra opportuno concludere che «all that can be said for certain is that the Republican calendar was preceded by a calendar with twelve genuinely lunar months, six of which incorporated the names of gods, while six bore numeric names»⁹⁷.

⁹⁴ Cfr. le pagine di Rüpke 2011 dedicate al problema dell'annunciazione del mese intercalare dopo la riforma di Gneo Flavio, in particolare *ibid.* 75-76: «The customary actions associated with 1 March show that the symbolism of doors and new fire became part of the rites for the change of year, but not in the form of total closure and reopening. Ovid's account should thus be interpreted in terms not of the fact of closure, but of an enormous reduction in the multifarious, many-stranded activities of the cult. This measure of reduction continued until the beginning of the new year, which saw a sudden renewal of activity at many locations, and in many cults. The 'closed' period was characterised by a reduction in public activity, which did not exclude the occasional, exceptional ritual, such as a triumph».

⁹⁵ Cfr. Varro, *Ling.* 6.3.13; Macrob., *Sat.* 1.14-16.

⁹⁶ Sui *Saturnalia* si veda almeno Dolansky 2011; Prescendi 2015, 27-39 e relativa bibliografia.

⁹⁷ Rüpke 2011, 23.

A questo proposito si può ulteriormente convenire, con Rüpke, che i mesi con i nomi numerali (*Quintilis*, *Sextilis* e gli altri) dimostrano che ci fosse una cesura significativa nel mese di marzo probabilmente prima della Repubblica. D'altra parte, non deve stupire l'idea che ci potessero essere più inizi dell'anno, ma che la Repubblica, dato il funzionamento del calendario, ne abbia conosciuto solo uno, quello che fa coincidere il capodanno con il 1° gennaio⁹⁸.

Probabilmente la chiusura dell'anno, che si inaugurava grossomodo con il periodo dei Saturnali, si trascinava per un momento più o meno lungo, fino a febbraio; allo stesso modo anche l'inizio dell'anno seguente poteva lentamente cominciare a percepirsi a gennaio per poi arrivare al suo completamento a marzo. Si può immaginare che il periodo di coda della fine dell'anno coesistesse con il lento germinare dell'inizio di quello successivo e che questa transizione coinvolgesse i mesi di gennaio e febbraio.

Insieme a ciò deve comunque essere tenuto in considerazione il fatto che sia esistita una tradizione letteraria ampia che tramanda un anno romuleo di dieci mesi che iniziava a marzo, tradizione che non è stata esente da dibattiti già nell'età della Repubblica:

Annum vertentem Romae Licinius quidem Macer et postea Fenestella statim ab initio duodecim mensum fuisse scripserunt; sed magis Junio Gracchano et Fulvio et Varroni sed et Suetonio aliisque credendum, qui decem mensum putarunt fuisse, ut tunc Albanis erat, unde orti Romani

Prima Licinio Macer e poi Fenestella hanno scritto che l'anno a Roma fosse dal principio di dodici mesi; ma bisogna credere di più a Giunio Gracchano, Fulvio e Varrone, come anche a Svetonio e altri, che lo hanno ritenuto di

⁹⁸ Cfr. Id. 2003, 126-127.

dieci mesi, come lo era per gli Albani, da cui sono nati i Romani (Censorinus, *DN* 20.2)⁹⁹.

IL CALENDARIO DI NUMA

Il calendario romano pre-giuliano, detto “Calendario di Numa” o repubblicano, di cui attualmente non rimane che una copia ovvero i *Fasti Antiatates Miores* (84 - 55 a. C.), si basa su un principio luni-solare del calcolo dei giorni e dei mesi. Il numero dei giorni in un anno civile è 355 e viene corretto ogni due anni attraverso l’aggiunta di un mese intercalare per essere in pari con l’anno solare. Infatti, i giorni contenuti in un anno lunare sono 355, mentre quelli contenuti in un anno solare sono 365: questa tipologia di anno prevede un’intercalazione e viene chiamato luni-solare¹⁰⁰. Ciò significa che la durata di un giorno è compresa tra il tramonto e l’alba di due lune, quella di un mese è il tempo trascorso tra due lune nuove (29 o 30 giorni¹⁰¹), e i mesi sono 12 + 1 intercalare ad anni alterni. La durata di un anno, invece, è quella trascorsa tra due solstizi di inverno, che Varrone definisce *brumae*¹⁰². I mesi del calendario repubblicano conservano i nomi dei mesi pre-repubblicani. I nomi di Luglio e Agosto sono stati aggiornati, come è noto, durante il periodo imperiale in onore di Giulio Cesare e di Augusto e hanno

⁹⁹ Gaio Licinio Macro (I sec. a. C.) e Fenestella (35 a. C. ca. - 35 d. C. ca.) erano due annalisti. Il primo fu anche un politico e storico e scrisse almeno 16 libri di *Annales*, il secondo ne scrisse almeno 22, di entrambi restano solo frammenti. Marco Giunio Graciano visse intorno al 120 a. C. e scrisse un’opera dal titolo *De Potestatibus*; Marco Fulvio Nobilior fu console nel 189 a. C. e ordinò la creazione dei *Fasti* nel tempio di *Hercules Musarum* (cfr. Rapisarda C. A. 1991, 240; per il calendario nel tempio di *Hercules Musarum* cfr. il capitolo di Rüpke 2011, 87-108).

¹⁰⁰ Cfr. Michels 1967, 12.

¹⁰¹ «The moon is “new” when it is in conjunction with the sun, that is when the earth, the moon, and the sun are more nearly in a straight line than at any other time in the month. The conjunction may take place at any hour of the day or night» Michels 1967, 12-13.

¹⁰² «Alter motus solis est, aliter ac caeli, quod movetur a bruma ad solstitium. Dicta bruma, quod brevissimus tunc dies est; solstitium, quod sol eo die sistere videbatur, quo ad nos versum proximus est [...] Tempus a bruma ad brumam dum sol redit, vocatur annus, quod ut parvi circuli anuli, sic magni dicebantur circites ani, unde annus»; «C’è un altro movimento del sole, diverso da quello del cielo, poiché va dal solstizio di inverno (*bruma*) al solstizio d’estate. Si chiama *bruma* poiché è un di brevissimo; *solstitio* poiché in quel giorno si vede il sole come fermarsi, quando la sua traiettoria è vicina a noi [...] Il tempo in cui il sole va da un solstizio di inverno al successivo si chiama anno, *anuli* infatti sono chiamati i cerchietti e *ani* i cerchi grandi, da cui *annus*» Varro, *Ling.*, 6.8.

sostituito gli antichi *Quintilis* e *Sextilis*¹⁰³. Rüpke introduce in questa maniera la riforma del calendario repubblicano:

The most important step in the Republican history of the calendar was the transition from months corresponding to the phases of the terrestrial moon to conventionalized months. These were harmonised with the solar year by means of regular intercalations, but, as they no longer corresponded to lunations, were no longer lunar months (Rüpke 2011, 38).

Secondo la tradizione antica, dunque contrariamente a quanto scrive Rüpke, fu Numa¹⁰⁴ ad attuare una riforma del calendario arcaico aumentando il numero dei mesi da dieci a dodici, a istituire il mese intercalare e i quarantacinque giorni di feste fisse. Queste feste, inscritte in lettere maiuscole come quelle che indicano le calende, le none, le idi e le lettere nundinali, non coincidono mai i giorni sudetti. Al contrario, alcune feste riportate in lettere minuscole coincidono con le calende e le idi. Secondo Guittard¹⁰⁵ sarebbe questa una prova del fatto che tale ciclo di feste fisse fosse contemporaneo o posteriore all'instaurazione a Roma del

¹⁰³ Cass. Dio., 44.5.2 riporta che dopo la morte di Cesare: «ἔργῳ δὲ ὅπως μήτε ἐν ἐκείνῳ τὸ τοῦ Σύλλου ὄνομα σώζοιτο καὶ ἕτερον ἐκ καινῆς κατασκευασθὲν Ἰούλιον ὀνομασθεῖη, ὥσπερ πού καὶ τὸν τε μήνα ἐν ᾧ ἐγγένητο Ἰούλιον»;

«nei fatti si desiderava cancellare il nome di Silla da quella (scil. dalla Curia Ostilia) e costruire un'altra che portasse il nome "Giulio", come chiamarono "Luglio" il mese in cui egli nacque».

Suet., *Aug.*, 31.2 dice che «[scil. Augusto] Sextilem mensem e suo cognomine nuncupavit magis quam Septembrem quo erat natus, quod hoc sibi et primus consulatus et insignes victoriae optigissent»;

«[scil. Augusto] chiamò con il suo nome il mese *Sextilis* (cioè Agosto) più che Settembre, in cui era nato, perché in quello gli erano successi il primo consolato e insigni vittorie». Cfr. anche Hannah 2005, 119.

¹⁰⁴ Lydus, *Mens.*, 1.17 p. 9 Wuensch; Macrob., *Sat.*, 1.13; Censorinus, *DN*, 20 dice che secondo alcuni (Fulvio Nobiliore) il calendario arcaico è stato riformato da Numa, secondo altri (Giunio Graccano) da Tarquinio. Per una spiegazione del contributo fornito al calendario dal "pitagorico" Numa vedi Rüpke 2011, 39.

¹⁰⁵ Guittard 1973 (cit.).

mese lunare¹⁰⁶. Il mese intercalare constava di 27 giorni: dopo il 23 febbraio¹⁰⁷ venivano interposti 22 giorni aggiuntivi i quali, inglobando anche i cinque residui di febbraio (se si conta inclusivamente dal 24 al 28), formavano appunto l'intero mese intercalare. Varrone afferma che, un tempo, la festa in onore del dio *Terminus* fosse l'ultimo giorno dell'anno e che, dunque, l'intercalazione avverrebbe subito dopo:

Terminalia, quod is dies anni extremus constitutus: duodecimus enim mensis fuit Februarius et cum intercalatur inferiores quinque dies duodecimo demuntur mense

I *Terminalia* si chiamano così perché quel giorno è l'ultimo dell'anno: infatti il dodicesimo mese un tempo era Febbraio e quando c'è il mese intercalare gli ultimi cinque giorni vengono sottratti dal dodicesimo mese (Varro, *Ling.* 6.3.13).

Stando a Varrone, sarebbe esistito un momento nella storia di Roma in cui i mesi dell'anno erano dodici, come nel calendario repubblicano, ma partivano da marzo, come nel calendario di Romolo. L'unico calendario repubblicano che conosciamo, i *Fasti* di Anzio, mostra gennaio come primo mese a partire da sinistra e, sebbene il mese intercalare venisse posto di norma dopo febbraio, qui compare nella tredicesima colonna a destra, dopo dicembre¹⁰⁸. Jörg Rüpke risolve così la questione: «competing New Years are not an unusual phenomenon, and, so far as the calendar was concerned, the Republic may have known no other beginning to the year except January»¹⁰⁹. Anche nel caso in cui l'anno fosse iniziato a gennaio

¹⁰⁶ Costituito dalle fasi della luna: luna nuova, primo quarto, luna piena; cfr. anche Michels 1967,

¹⁰⁷ Il giorno preciso in cui cadeva l'inizio del mese intercalare e il numero dei giorni di cui constava ha visto molteplici discussioni, vedi Michels 1967, 16 ss. Quest'ultima risolve la questione ponendo l'inizio del mese intercalare il 23 o il 24 febbraio (a seconda degli anni), e spostando la celebrazione delle feste della fine di febbraio, rispettivamente il 23 i *Terminalia* e il 26 gli *Equirria*, alla fine del mese intercalare. Inoltre, la studiosa ha analizzato che i cinque giorni sottratti a febbraio venissero inglobati nell'intercalazione. Cfr. anche Scheid 1998, 42.

¹⁰⁸ Cfr. *Appendice, Tavole dei Fasti Antiates Miores*.

¹⁰⁹ Rüpke 2011, 6.

c'è un'ambiguità: la testimonianza di Varrone potrebbe essere interpretata da un lato a sostegno dell'ipotesi per cui sin dall'età arcaica i mesi sarebbero stati non dieci ma dodici; dall'altro a sostegno del fatto che l'inizio di questo anno, seppure di dodici mesi, fosse ancora il mese di marzo. In ogni caso Varrone, Fulvio Nobiliore e Giunio Gracano hanno creduto che l'anno arcaico fosse di dieci mesi, ma hanno espresso con certezza il fatto che iniziasse a marzo tanto da spiegare l'origine dei nomi su questa base:

Mensium nomina fere sunt aperta, si a Martio, ut antiqui constituerunt, numeres: nam primus a Marte. Secundus, ut Fulvius scribit et Iunius, a Venere, quod ea sit Aphrodite; cuius nomen ego antiquis litteris quod nusquam inveni, magis puto dictum, quod ver omnia aperit, Aprilem. Tertius a maioribus Maius, quartus a iunioribus dictus Iunius.

Dehinc quintus Quintilis et sic deinceps usque ad Decembrem a numero. Ad hos qui additi, prior a principe deo Ianuarius appellatus; posterior, ut idem dicunt scriptores, ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his parentetur; ego magis arbitror Februarium a die februato, quod tum februatur populus, id est Lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.

I nomi dei mesi sono chiari se, come hanno istituito gli antichi, inizi a contare da Marzo: infatti il primo viene da Marte. Il secondo, come scrivono Fulvio e Giunio, da Venere che è Afrodite; di questo nome non ho trovato niente nei testi antichi, credo di più che si chiami Aprile dalla primavera, che apre ogni cosa. Il terzo, Maggio, viene dagli anziani (*maiores*), il quarto, Giugno, si chiama così per i più giovani (*iuniores*). Il quinto si chiama Quintile e da qui in poi fino a Dicembre vengono chiamati in base al loro numero. A questi sono stati aggiunti un primo, chiamato Gennaio dal dio primo fra tutti (*Ianus*); e un secondo che, come dicono gli scrittori, è chiamato Febbraio per gli dei degli inferi poiché si fanno sacrifici a loro; io credo però che Febbraio venga da giorno della purificazione (*dies februato*), perché il popolo viene purificato quando l'antica cittadella sul Palatino, accerchiata da tantissime persone, viene percossa (*lustratur*) dai Luperci nudi (Varro, *Ling.* 6.33-34).

Al contrario, dai frammenti di chi ha sostenuto che l'anno arcaico contasse dodici mesi, ovvero Gaio Licinio Macro e Fenestella, non è giunta fino a noi alcuna traccia di quale fosse il momento del capodanno.

IL CALENDARIO DI CESARE

Nel 46 a. C. Cesare applica al calendario allora in vigore una modifica «to the point of dismissing the quasi-lunar calendar of the Republic and adopting a purely solar one»¹¹⁰. Questo significa che l'avvicinarsi dei giorni e dei mesi non tiene più in considerazione il movimento lunare ma se ne distacca completamente per seguire soltanto quello solare. Infatti, il nuovo calendario consta di 365 giorni e 6 ore, riassorbite poi in un'intercalazione di un solo giorno ogni quattro anni¹¹¹; nasce il calendario giuliano. Questo giorno *bis sextus* o *bisestile* cadeva il giorno dopo il 24 febbraio e, traducendo secondo il computo delle date dei Romani, vorrebbe indicare “due volte il sesto giorno prima delle calende di Marzo”: *ante diem bis sextum kalendas Martias*. Plinio¹¹² riporta che Cesare si sia rivolto alla competenza dell'astronomo greco-egiziano Sosigene per riallineare l'anno civile a quello

¹¹⁰ Hannah 2005, 112.

¹¹¹ Cfr. Macro., *Sat.*, 1.14.6; Censorinus, *DN*, 20.8.11: «Praeterea pro quadrante diei, qui annum verum suppleturus videbatur, instituit, ut peracto quadrienni circuitu dies unus, ubi mensis quondam solebat, post Terminalia intercalaretur, quod nunc *bis sextum vocatur*».

«Quindi per quelle sei ore (un quarto di giorno) che avrebbero dovuto completare l'anno reale [*scil.* Cesare] istituì che una volta compiuto un periodo di quattro anni si sarebbe intercalato un giorno dove prima si soleva intercalare un mese, dopo i *Terminalia*, e che quel giorno si sarebbe chiamato *bis sextum*».

¹¹² Plin., *HN* 18.211-212: «His addidit quartam apud nos Caesar dictator annos ad solis cursum redigens singulos Sosigene perito scientiae eius adhibito; et ea ipsa ratio postea conperto errore correctata est ita, ut duodecim annis continuis non intercalaretur, quia coeperat ad sidera annus morari, qui prius antecederat. Et Sosigenes ipse trinis commentationibus — quamquam diligentior ceteris, non cessavit tamen addubitare ipse semet corrigendo — et auctores prodidere ea, quos praetexuimus volumini huic, raro ullius sententia cum alio congruente. Minus hoc in reliquis mirum, quos diversi excusaverint tractus».

«A queste (*scil.* scuole astronomiche - Caldaica, Egiziana e Greca) il capo di stato Cesare ne aggiunse un'altra presso noi Romani, mentre allineava i singoli anni al corso del sole dopo aver chiesto il parere di Sosigene, eccellente nella sua disciplina; e questa stessa logica fu corretta, dopo che fu scoperto un errore, non intercalando per dodici anni consecutivi poiché l'anno, che prima era in anticipo rispetto agli astri, aveva iniziato a ritardare. Sia Sosigene stesso nelle tre dissertazioni — nonostante fosse più scrupoloso di altri non cessava mai di avere dubbi e di correggersi — che altri autori scrissero sulle cose che abbiamo trattato all'inizio di questo libro, ma raramente la teoria di uno sarà d'accordo con quella di un altro».

astronomico, poiché per dodici anni non era stata attuata nessuna intercalazione¹¹³. Attraverso tale operazione i mesi assunsero una durata media di circa 30 giorni e le calende, le none e le idi, che nel calendario lunare corrispondevano alle fasi della luna, rimasero definitivamente dei giorni fissi, confermando ciò che già accadeva nel calendario repubblicano.

La consapevolezza di uno scollamento tra il calendario civile e il percorso della luna e degli astri fu la grande rivoluzione apportata dal calendario della Repubblica: prima di esso, il numero dei giorni in ogni mese doveva essere stabilito di volta in volta. Alle calende il *pontifex minor* si recava nella Curia Calabra sul

¹¹³ Cfr. anche Macrob., *Sat.* 1.14.1 ss: «Verum fuit tempus cum propter superstitionem intercalatio omnis omissa est: non numquam vero per gratiam sacerdotum, qui publicanis proferri vel imminui consulto anni dies volebant, modo auctio, modo retractio dierum proveniebat et sub specie observationis emergebat maior confusionis occasio. Sed postea G. Caesar omnem hanc inconstantiam temporum vagam adhuc et incertam in ordinem statae definitionis coegit, adnitente sibi M. Flavio scriba, qui scriptos dies singulos ita ad dictatorem retulit ut et ordo eorum inveniri facillime posset et invento certus status perseveraret. Ergo C. Caesar exordium novae ordinationis initurus dies omnes qui adhuc confusionem poterant facere consumpsit, eaque re factum est ut annus confusionis ultimus in quadringentos quadraginta tres dies protenderetur».

«In verità ci fu un tempo in cui, per superstizione, l'intercalazione si omise: a volte i sacerdoti, in favore dei pubblicani, dopo un consulto volevano allungare o accorciare i giorni dell'anno, in tal modo suscitavano un aumento o una diminuzione dei giorni e dietro il pretesto della precisione ne veniva fuori una confusione maggiore. Ma poi Giulio Cesare sintetizzò questo disordine dei tempi, vago e incerto, nell'ordine di un sistema fisso dietro l'appoggio dello scriba Marco Flavio, il quale presentò al dittatore i giorni scritti singolarmente in modo che la loro sequenza si potesse trovare facilmente e che, una volta trovata, si sarebbe mantenuta la stessa posizione. Così Giulio Cesare, che voleva intraprendere l'inizio del nuovo ordine, fece trascorrere tutti i giorni che potevano causare confusione e per questa cosa si ebbe che l'ultimo anno della confusione arrivasse ad avere quattrocento quarantatré giorni».

Campidoglio e osservava la luna¹¹⁴; a seconda del tempo che il satellite impiegava per completare le sue fasi era stabilito dopo quanti giorni sarebbero cadute le none - se il quinto o il settimo giorno del mese, che corrispondevano al primo quarto lunare. Le idi sarebbero cadute dopo nove giorni dalle none - il tredicesimo o il quindicesimo giorno del mese, in corrispondenza della luna piena. La fine del mese sarebbe caduta diciassette giorni dopo le idi, il ventinovesimo o il trentunesimo giorno, di pari passo con la luna nuova. Con l'avvento del calendario repubblicano il metodo di calcolo dei giorni fissi in uso fino a quel momento, basato su uno stretto rapporto con la natura e sulla sua osservazione, cede il posto a una formulazione solare del succedersi dei giorni, come è stato visto, ma soprattutto fissa. Grazie a questa stabilità si è reso possibile determinare i giorni qualitativamente o in base alle loro caratteristiche in termini politico-religiosi. Si è potuto, in altre parole, determinare in virtù di quale funzione pubblica o religiosa sarebbe trascorso ognuno dei giorni dell'anno.

¹¹⁴ Macrob., *Sat.* 1.15.9 ss: «Priscis ergo temporibus, antequam fasti a Cn. Flavio scriba invitis patribus in omnium notitiam proderentur, pontifici minori haec provincia delegabatur ut novae lunae primum observaret aspectum visamque regi sacrificulo nuntiaret. Itaque sacrificio a rege et minore pontifice celebrato idem pontifex calata, id est vocata, in Capitolium plebe iuxta curiam Calabram, quae casae Romuli proxima est, quot numero dies a kalendis ad nonas superessent pronuntiabat, et quintanas quidem dicto quinquies verbo *καλώ*, septimanas repetito septies praedicabat. Verbum autem *καλώ* Graecum est, id est voco, et hunc diem, qui ex his diebus qui calarentur primus esset, placuit kalendas vocari. Hinc et ipsi curiae ad quam vocabantur Calabriae nomen datum est, et classi, quod omnis in eam populus vocaretur. Ideo autem minor pontifex numerum dierum qui ad nonas superesset calando prodebat, quod post novam lunam oportebat nonarum die populares qui in agris essent confluere in urbem, accepturos causas feriarum a rege sacrorum sciturosque quid esset eo mense faciendum».

«Nei tempi antichi, prima che fossero stati pubblicati ovunque i *fasti* dallo scriba Gneo Flavio, nonostante il disaccordo dei senatori, un pontefice minore era incaricato dell'ufficio di osservare il primo aspetto della luna nuova e di annunciarlo al re dei sacrifici. Così il pontefice, celebrato un sacrificio ad opera del re e dal pontefice minore stesso, dopo aver *calato*, ovvero convocato tutta la plebe sul Campidoglio nella Curia Calabra, che è vicina alla casa di Romolo, annunciava che numero di giorni si sarebbe dovuto contare tra le calende e le none: le none erano *quintane* se il verbo *καλώ* veniva pronunciato cinque volte, settimane se veniva pronunciato sette volte. Il verbo *καλώ* è greco, significa *chiamo*, e il primo di quei giorni che vengono *chiamati* si è voluto chiamare *calende*. Da qui viene dato il nome anche alla Curia Calabra alla quale siamo chiamati, e all'assemblea, perché in essa viene convocato il popolo intero. Quindi il pontefice minore rendeva pubblico, chiamando, il numero di giorni che mancavano alle none poiché, dopo la luna nuova, era opportuno che alle none la gente che lavorava i campi confluisse nella città per apprendere dal re dei sacrifici se ci sarebbero stati giorni festivi e per sapere cosa si sarebbe dovuto fare in quel mese».

Macrobio attribuisce a Numa la distinzione dei giorni in *festi*, *profesti* e *intercisi*, dove i giorni *festi* (o *nefasti*) sarebbero dedicati alle cerimonie religiose, i giorni *profesti* (o *fasti*) sarebbero dedicati in primis all'attività giudiziaria e politica, i giorni *intercisi* sono «*deorum hominumque communes*». I giorni *comitiales*, in cui è possibile svolgere riunioni e assemblee con il popolo (i comizi appunto) sono di conseguenza anche *fasti*, mentre i giorni *fasti* non sono necessariamente *comitiales*; allo stesso modo, nei giorni *fasti* sono compresi i giorni *comperendini* o dedicati ai rinvii giudiziari, *stati* o volti alle relazioni con le altre città, *proeliales* o riservati alle attività militari¹¹⁵. Un'altra conseguenza della fissità e della caratteristica dei giorni fu l'introduzione delle lettere nundinali, visibili nel calendario di Anzio come la prima colonna a sinistra di ogni mese¹¹⁶. Tali lettere costituiscono una sorta di schema che corrisponde all'attuale settimana, e si basano sul ripetersi di cicli di otto giorni che, contati secondo il metodo romano, risultavano in realtà nove. Le attività commerciali, infatti, si svolgevano ogni nove giorni.

¹¹⁵ Macrob., *Sat.* 1.16.2 / 13: «Numa ut in menses annum, ita in dies mensem quemque distribuit, diesque omnes aut festos aut profestos aut intercisos vocavit. Festi dis dicati sunt, profesti hominibus ob administrandam rem privatam publicamque concessi, intercisi deorum hominumque communes sunt. Festis insunt sacrificia epulae ludi feriae, profestis fasti comitiales comperendini stati proeliales; intercisi in se non in alia dividuntur: illorum enim dierum quibusdam horis fas est, quibusdam fas non est ius dicere [...] Nunc de profestis et qui ex his procedunt loquemur, id est fastis, comitialibus, comperendinis, statis, proeliales. Fasti sunt quibus licet fari praetori tria verba sollemnia, do dico addico, his contrarii sunt nefasti, comitiales sunt quibus cum populo agi licet, et fastis quidem lege agi potest, cum populo non potest, comitialibus utrumque potest, comperendini quibus vadimonium licet dicere; stati qui iudicii causa cum peregrino instituuntur».

«Numa distribui i giorni nel mese come i mesi nell'anno, e chiamò ogni giorno *festo* o *profesto* o *interciso*. I giorni *festi* sono dedicati agli dei, i *profesti* sono concessi agli uomini per poter amministrare le cose private e pubbliche, gli *intercisi* sono comuni agli dei e agli uomini. Nei giorni *festi* hanno luogo sacrifici, banchetti, giochi, feste, tra i *profesti* ci sono i giorni dedicati ai comizi (*comitiales*), alla ripresa dei processi (*comperendini*), alle date fissate (*stati*) e alle battaglie (*proeliales*), i giorni *intercisi* non si dividono altrimenti: infatti in alcune ore di essi è legittimo, in altre non lo è praticare il diritto [...] Ora parliamo dei giorni *profesti* e di ciò che da essi deriva, ovvero i *fasti*, i comiziali, i giorni della ripresa dei processi, le date fissate, i giorni preposti alla guerra. I *fasti* sono quei giorni in cui il pretore può pronunciare i tre verbi rituali, do dico addico, i giorni opposti a questi sono i *nefasti*, i *comiziali* sono quelli in cui sono concesse le azioni insieme al popolo, durante i giorni *fasti* sono lecite le azioni in tribunale e non con il popolo, nei *comiziali* sono lecite entrambe; nei giorni della ripresa dei giudizi è lecito comparire in giudizio; i giorni fissati sono quelli in cui i tribunali hanno previsto una causa con uno straniero».

Sul carattere *fasto* / *nefasto* dei giorni cfr. Michels 1967, 31-83 e relativa Appendice pp. 173-190.

¹¹⁶ Per le *nundinae* e le lettere nundinali cfr. Michels 1967, 84-92 e relativa Appendice pp. 191-206;

Come afferma Macrobio coloro che lavoravano e vivevano dei proventi agrari si recavano in città nei giorni del mercato, regolati con questa cadenza, per la vendita dei prodotti¹¹⁷. Nel periodo di nove giorni risiede anche l'etimologia della parola *nundinae*, composta da *novem* + la radice *dinom*, giorno¹¹⁸; è di estremo interesse il fatto che esso si ritrovi anche altrove nella religione romana, come spiega Agnes Kirshopp Michels:

Nine-day periods occur elsewhere in Roman religion. The *Feriae Sementivae*, for example, were celebrated on two days separated by seven days, thus totaling nine. The *dies parentales* ran from the 13th to the 21st of February. The announcement of the *Compitalia*, and perhaps of other *feriae conceptivae*, was made nine days before the actual celebration (Gellius, 10.24.3). On the ninth day after his birth (*dies lustricus*) a boy was purified and named (Macrobius 1.16.36). In view of this predilection for the nine-day period it is not surprising that at a very early date the Romans should have chosen to use every ninth day for the purpose of a town meeting at which public affairs could be settled, and private business, including a market, could be attended to (Michels 1967, 191).

Michels data l'introduzione delle nundine durante il regno etrusco a Roma, quando una serie di altre mutazioni socio-politiche stavano avvenendo al contempo, come il fatto che Roma stesse diventando un «trading center for the farmers of Latium»¹¹⁹. Inoltre ebbe origine l'istituzione delle assemblee centuriate e la crescita di «an urban group of craftsmen and tradesmen, such as those imported by

¹¹⁷ Macrob., Sat. 1.16.34: «Rutilius scribit Romanos instituisse nundinas, ut octo quidem diebus in agris rustici opus facerent, nono autem die intermisso rure ad mercatum legesque accipiendas Romanam venirent et ut scita atque consulta frequentiore populo referrentur, quae trinundino die proposita a singulis atque universis facile noscebantur».

«Rutilio scrive che i Romani hanno istituito le nundine, affinché i contadini svolgessero i lavori nei campi per otto giorni e il nono, lasciata la campagna, si recassero a Roma sia per il mercato, sia per avere accesso alle leggi, in tal modo le decisioni e le consultazioni sarebbero state riferite a un maggior numero di persone, infatti le cose pubblicate il giorno trinundino erano facilmente conosciute da ognuno e da tutti».

Cfr. anche Varro, *Rust.* 2 praef.; Festus, *Gloss. Lat.* 177 Lindsay s.v. *Nundinas*.

¹¹⁸ Cfr. Michels 1967, 191.

¹¹⁹ *Ead.* 1949, 335.

the Etruscans to work on their civic improvements and to provide for the more luxurious standard of living which they introduced into Rome»¹²⁰. Il calendario in uso nella Repubblica avrebbe sopperito alle necessità di una città in mutamento, apportando delle modifiche rivoluzionarie a quello esistente, e trasformando l'antico ciclo nundinale dei giorni del mercato in una forma di riferimento scritta, da utilizzare come ciclo settimanale. Rüpke pensa infatti che:

The problem of the week had existed in the Roman calendar ever since, under the decemviral reform, a continuous rhythm of *nundinae* had emerged to join the fixed monthly cycle of orientation days. It was this problem of coordinating the two systems that had required the calendar to be put into written form; its nundinal letters could then be used as an aid, but, on a primarily practical level, the problem persisted. When and in what areas the new *nundinae* were able to establish themselves in face of the ancient market days, now orientation days, remains largely a mystery. Cato the Elder, in the middle of the second century BCE, attests to the observance of orientation days in the domestic cult, but the Late Republican discussion of unlucky coincidences of days in the *nundinae* suggests that the nundinal rhythm played an important role. [...] The *nundinae* were school holidays; men shaved their beards, and particularly lavish meals were prepared (Rüpke 2011, 160-161).

Tra gli studiosi si è dibattuto molto su chi fossero gli autori di questa riforma del calendario e su quando si sia verificata; stando agli studi più recenti¹²¹ si tende ad attribuirle in parte all'opera legislativa dei primi due decemvirati (*Decemviri Legibus Scribundis Consulari Imperio*), tra il 451 e il 449 a. C, in parte a quella dell'edile curule, scriba di Appio Claudio Cieco. Soprattutto riguardo alla

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Cfr., Michels 1967; Samuel 1972; Brind'Amour 1983; Humm 2000; Rüpke 2011, che afferma che: «We even have testimony for this 'late' origin of the *nundinae*, even though the accompanying justification must be rejected. While our sources for the decemviral intercalation law, the second-century BCE historians Cassius Hemina and Sempronius Tuditanus, ascribe the establishment of the *nundinae* to Servius Tullius, or even Romulus (who appears here along with Titus Tatius as a founder of religious institutions), Tanusius Geminus and Varro assume a Republican origin. The creation of the *nundinae* may be regarded as the central component of the calendar reform, and cannot be separated from the establishment of the nundinal letters: it was only through these that a written calendar became practicable» (Rüpke 2011, 34); Humbert 2013.

prima riforma si pensa che siano stati i decemviri del secondo collegio ad aver apportato, oltre che delle aggiunte alle Leggi delle XII Tavole, delle modifiche al calendario attraverso una riforma che gli avrebbe conferito i tratti distintivi rimasti quasi immutati fino alla riforma di Cesare, prima fra tutti la sostituzione di un sistema lunare con uno luni-solare¹²². Questa sarebbe una delle ipotesi, riportate da Macrobio, sulla base degli scritti di Gaio Sempronio Tuditano, console nel 129 a. C. e Cassio Hemina, annalista della metà del II secolo a. C.¹²³:

Quando autem primum intercalatum sit varie refertur. Et Macer quidem Licinius eius rei originem Romulo adsignat. Antias libro secundo Numam Pompilium sacrorum causa id invenisse contendit. Iunius Servium Tullium regem primum intercalasse commemorat, a quo et nundinas institutas Varro ni placet. Tuditanus refert libro tertio Magistratum decemviros, qui decem tabulis duas addiderunt, de intercalando populum rogasse. Cassius eosdem scribit auctores. Fulvius autem id egisse M'. Acilium consulem dicit ab urbe condita anno quingentesimo sexagesimo secundo, inito mox bello Aetolico. Sed hoc arguit Varro scribendo antiquissimam legem fuisse incisam in columna aerea a L. Pinario et Furio consulibus, cui mensis intercalaris adscribitur. Haec de intercalando principio satis relata sint.

Su quando avvenne l'intercalazione per la prima volta ci sono varie notizie. Licinio Macro attribuisce la sua origine a Romolo. Valerio Anziate nel libro secondo dice che Numa Pompilio l'avrebbe inventata per i riti sacri. Giunio tramanda che per primo abbia intercalato il re Servio Tullio, il quale ha istituito anche le nundine stando a Varrone. Tuditano nel terzo libro delle *Magistrature* propende per i decemviri, che avrebbero aggiunto alle Dieci Tavole altre due e avrebbero chiesto sull'intercalazione il parere del popolo. Anche Cassio scrive che loro ne furono gli autori. Fulvio sostiene che sia stato il console Manio Acilio Glabrione nel 562° anno dalla fondazione di Roma (ovvero nel 191 a. C.), all'inizio della Guerra etolica. Varrone pensa a questo (l'intercalazione) quando scrive che un'antichissima legge fosse stata incisa su una colonna bronzea dai consoli Lucio Pinario e Publio Furio, ai quali è

¹²² Cfr. Michels 1967, 125-130; Humbert 2013, 7.

¹²³ Cfr. Michels 1967, 127 e in generale tutto il capitolo 7 dal titolo *The Fifth Century BC*.

attribuito il mese intercalare. Ecco cosa ci è stato tramandato sull'inizio dell'intercalazione (Macrob., *Sat.* 1.13.20-21).

Sebbene il problema rimanga solo parzialmente risolvibile, gli storici sembrano trovare un accordo su una datazione della sostituzione del calendario lunare arcaico con quello luni-solare che sarà in uso nella Repubblica, che si ponga prima della fine del V secolo a. C., verosimilmente all'altezza del secondo decemvirato del 450 a. C.. I decemviri, tramite una legge *de intercalando*, avrebbero apportato delle modifiche a un sistema di intercalazione che pure aveva cominciato a essere già in uso, poiché anche il calendario lunare la utilizzava¹²⁴. Avrebbero fissato che i mesi, in numero di dodici, dovessero contenere ognuno 29 o 31 giorni e arrivando a un anno di circa 365 giorni (tramite appunto l'intercalazione). All'interno di ogni mese il rapporto con le antiche fasi della luna si sarebbe mantenuto, rendendo però fissi i giorni delle calende, delle none e delle idi; al contempo avrebbe avuto origine una divisione solare del mese in cicli settimanali di otto giorni, le nundine appunto, le quali garantivano anche un momento fisso e necessario per l'esercizio della giustizia. Si assistette a quel punto alla sovrapposizione di due calendari: uno, lunare e conservatore delle pratiche religiose e un altro luni-solare, regolare e perpetuo, che poteva dialogare con l'ambito sociale, giuridico, economico e politico¹²⁵.

¹²⁴ Cfr. Michels 1967, 127; Humbert 2013, 7.

¹²⁵ Cfr. Humbert 2013, 8-9.

Un secolo più tardi l'edile curule e scriba del censore Appio Claudio Cieco, Gneo Flavio, avrebbe pubblicato dei *fasti* propriamente detti, che contenevano dunque l'indicazione della caratteristica dei giorni¹²⁶.

¹²⁶ «E quibus unum historikon requiris de Cn. Flavio, Anni filio. Ille vero ante decemviros non fuit quippe qui aedilis curulis fuerit, qui magistratus multis annis post decemviros institutus est. Quid ergo profecit quod protulit fastos? Occultatam putant quodam tempore istam tabulam, ut dies agendi peterentur a paucis. Nec vero pauci sunt auctores Cn. Flavium scribam fastos protulisse actionesque composuisse, ne me hoc vel potius Africanum (is enim loquitur) commentum putes».
«Di questi mi chiedi di un fatto storico, a proposito di Gneo Flavio, figlio di Annio. In verità egli non visse prima dei decemviri poiché fu tra gli edili curuli, una magistratura istituita molti anni dopo i decemviri. Cosa fece quindi quando pubblicò i *fasti*? Dicono che un tempo la loro tavola fosse nascosta affinché i giorni dedicati all'azione giuridica venissero cercati da pochi. In verità non pochi scrittori hanno detto che lo scriba Gneo Flavio avesse reso pubblici i fasti e redisse le *legis actionis*, affinché tu non pensi che sia una mia invenzione o dell'Africano (visto che anche lui ne parla)» (Cic., *Att.* 6.1.8);

«Eodem anno Cn. Flavius Cn. Filius scriba, patre libertino humili fortuna ortus, ceterum callidus vir et facundus, aedilis curulis fuit. Invenio in quibusdam annalibus, cum appareret aedilibus fierique se pro tribu aedilem videret neque accipi nomen quia scriptum faceret, tabulam posuisse et iurasse se scriptum non facturum; [...]».

«Nello stesso anno lo scriba Gneo Flavio Figlio di Gneo, nato da un padre liberto di umili origini, uomo intelligente ed eloquente, fu un edile curule. Trovo in certi annali che quando si preparava a essere eletto fra gli edili e gli sembrò che la tribù lo sostenesse, il suo nome non venne accettato perché era uno scriba, allora egli posò le tavolette e giurò che non avrebbe più fatto lo scriba» (Liv 9.46);

«Ius civile per multa saecula inter sacra caerimoniasque deorum immortalium abditum solisque pontificibus notum Cn. Flavius libertino patre genitus et scriba, cum ingenti nobilitatis indignatione factus aedilis curulis, vulgavit ac fastos paene toto foro exposuit».

«Per molti secoli il diritto civile rimase nascosto tra le cose sacre e le cerimonie degli dei immortali, noto soltanto ai pontefici. Gneo Flavio, nato da un padre liberto e scriba, eletto edile curule per la grande indignazione della nobiltà, divulgò e espose i *fasti* quasi per tutto il foro» (Val. Max., 2.5.2).

Li avrebbe esposti nel foro affinché la loro fruizione divenisse pubblica liberandoli, secondo le fonti, dal possesso esclusivo e segreto dei pontefici¹²⁷:

Posset agi lege necne pauci quondam sciebant; fastos enim volgo non habebant. Erant in magna potentia qui consulebantur; a quibus etiam dies tamquam a Chaldaeis petebatur. Inventus est scriba quidam, Cn. Flavius, qui cornicum oculos confixerit et singulis diebus ediscendis fastos populo proposuerit et ab ipsis <his> cautis iuris consultis eorum sapientiam compilarit. Itaque irati illi, quod sunt veriti ne dierum ratione pervolgata et cognita sine sua opera lege <agi> posset, verba quaedam composuerunt ut omnibus in rebus ipsi interessent.

Se si potesse o meno intentare un'accusa, un tempo lo sapevano in pochi; infatti tra il popolo non si conoscevano i giorni *fasti*. I giureconsulti avevano tanto potere, ai quali veniva chiesto anche quale fossero i giorni come ai Caldei. Una volta saltò fuori uno scriba, Gneo Flavio, che cavò gli occhi a quelle cornacchie e, imparati a memoria i singoli giorni, li pubblicò al popolo e rubò ai giureconsulti, pur così cauti, la loro sapienza. Così quelli, arrabbiati, impauriti che la divulgazione e la conoscenza dei giorni potessero dare origine ai processi senza la loro supervisione, crearono allora delle formule affinché nulla si potesse fare senza di loro (Cic., *Mur.* 25).

¹²⁷ «Frequentior autem usus anulorum non ante Cn. Flavium Anni filium deprehenditur. Hic namque publicatis diebus fastis, quos populus a paucis principum cotidie petebat, tantam gratiam plebei adeptus est — libertino patre alioqui genitus et ipse scriba Appi Caeci, cuius hortatu exceperat eos dies consultando adsidue sagaci ingenio promulgaratque —, ut aedilis curulis crearetur cum Q. Anicio Praenestino, qui paucis ante annis hostis fuisset, praeteritis C. Poetilio et Domitio, quorum patres consules fuerant»

«L'uso degli anelli si scopre più frequente non prima di Gneo Flavio, figlio di Annio. Egli infatti, per aver pubblicato i giorni fasti, che il popolo quotidianamente chiedeva a pochi principi, si guadagnò tanto favore dai plebei — nacque tra l'altro da un padre liberto e fu scriba di Appio Cieco, esortato dal quale raccolse quei giorni e consultandosi assiduamente e con ingegno sagace li pubblicò — da essere eletto come edile curule insieme a Quinto Anicio di Preneste, che pochi anni prima fu un nemico, dopo aver superato Gaio petilio e Domitio, i cui padri furono consoli» (Plin., HN 33.6.17);

«Postea cum Appius Claudius proposuisset et ad formam redegisset has actiones, Gnaeus Flavius scriba eius libertini filius subreptum librum populo tradidit, et adeo gratum fuit id munus populo, ut tribunus plebis fieret et senator et aedilis curulis. Hic liber, qui actiones continet, appellatur ius civile flavianum, sicut ille ius civile papirianum: nam nec Gnaeus Flavius de suo quicquam adiecit libro».

«Dopo che Appio Claudio aveva esposto e redatto le *legis actiones*, il suo scriba Gneo Flavio, figlio di un liberto, trasmise al popolo il libro sottratto, e quel dono fu gradito dal popolo a tal punto che divenne tribuno della plebe, senatore ed edile curule. Questo libro che contiene le *legis actiones* si chiama Ius Civile Flavianum, come quello Ius Civile Papirianum: infatti Gneo Flavio non aggiunse niente dal suo libro» (Pompon., Dig., 1.2.2.7).

La pubblicazione dei *fasti* da parte di Gneo Flavio si inquadra sullo sfondo dell'azione politica e censoria svolta da Appio Claudio Cieco il quale, per la prima volta, nel 312 a. C. avrebbe incluso nel censimento e iscritto nelle tribù anche gli *humiles*, ovvero i cittadini non proprietari¹²⁸. Questa misura amministrativa aveva il merito di risolvere il problema di censire gli abitanti dentro e fuori Roma (nelle colonie ad esempio) senza distinguerli solo in base alla ricchezza o all'appartenenza a una *gens* ma in funzione del loro luogo di residenza. La popolazione che faceva capo allo stato di Roma infatti era cresciuta esponenzialmente nel IV secolo e tantissimi abitanti non vantavano un'appartenenza alle *curie*, fino a quel momento criterio indispensabile per essere censiti¹²⁹. In questo quadro lo scriba Gneo Flavio, la cui edilità curule aveva destato scalpore a causa delle sue umili origini, «patre libertino humili fortuna ortus»¹³⁰, privò i pontefici del privilegio esclusivo di maneggiare il calendario della città e, secondo alcune fonti, lo rese pubblico insieme alle *legis actiones* e allo *ius civile*¹³¹:

Queste *legis actiones* erano le formule sacramentali che un cittadino doveva pronunciare davanti al pretore per poter iniziare un'azione giudiziaria: il diritto romano arcaico e quello classico ne conserverà a lungo delle tracce, soprattutto nel suo formalismo, la procedura giudiziaria si basava sull'enunciazione di formule ammesse all'uso e accettate dal pretore. [...] I pontefici avrebbero in effetti conservato gelosamente queste formule e non le avrebbero diffuse che parsimoniosamente a coloro che gliele andavano a domandare e questo doveva assicurare loro un'influenza preponderante in seno alla società civile. [...] Il libro pubblicato da Cn. Flavio e che avrebbe contenuto le *legis actiones* "sottratte" ai pontefici, lo *ius civile Flavianum*, avrebbe in effetti tradotto queste sigle per rendere le formule di processo accessibili a tutti. [...] quello che rende lo *ius Flavianum* uno *ius civile* è che riunisce l'in-

¹²⁸ Cfr. Humm 2000, 93.

¹²⁹ Cfr. *ivi* 92-94.

¹³⁰ Liv., 9.46.5.

¹³¹ «Secondo Cicerone, Cn. Flavio pubblica i *fasti* e le *legis actiones*; secondo Livio e Valerio Massimo, questi pubblica i *fasti* e lo *ius civile*, mentre Plinio e Macrobio non citano che i *fasti*; infine, secondo Pomponio, Flavio ha pubblicato le *legis actiones* sotto forma di un libro chiamato lo *ius civile Flavianum*» (Humm 2000, 95-96).

sieme delle formule giuridiche che bastava a un cittadino pronunciare oralmente per rendere irrevocabili davanti alla giustizia le parole pronunciate. Lo *ius civile Flavianum* ha quindi avuto una dimensione politica incontestabile, poiché permetteva a qualsiasi cittadino di portare avanti un'azione giudiziaria indipendentemente dai preti e dai magistrati (Humm 2000, 96-97).

In definitiva le due pubblicazioni di Gneo Flavio, dei *fasti* e delle *legis actiones* sembrano avere un nesso fondamentale poiché l'una si pone al servizio dell'altra e viceversa. Attraverso l'indicazione della caratteristica dei giorni, fasti e nefasti, la gente poteva sapere precisamente quando intentare un'azione giudiziaria, quindi quando ricorrere alle *legis actiones*¹³². Resta ancora aperto il problema di quali siano state le variazioni tra il calendario pubblicato dai decemviri e quello di Gneo Flavio, pubblicato un secolo dopo, problema che si era posto anche Cicerone¹³³. L'autore sostiene che la pubblicazione di una riforma rivoluzionaria del calendario da parte dei decemviri rimane quantomeno problematica, spiegando che Gneo Flavio non avrebbe avuto necessità di pubblicare un calendario con i giorni fasti e nefasti visto che la presenza delle *nundine* permetteva ugualmente sia di convocare i comizi che di iniziare un'azione giudiziaria. In più questa riforma dei decemviri si sosterebbe su delle basi fragili come la dubbia autenticità delle testimonianze, l'assenza di una consultazione dei comizi da parte dei decemviri e il fatto che lo stesso Macrobio li consideri come ipotetici primi autori dell'intercalazione, non certi¹³⁴. Inoltre, prima della *lex Hortensia* del 287/286 a. C., che classifica le *nundinae* tra i giorni fasti, esse avevano uno statuto giuridico diverso ovvero giorni in cui i comizi potevano riunirsi come nei *dies comitiales* poiché permettevano ai cittadini delle tribù più lontane di sfruttare il giorno del mercato per partecipare anche alla vita giuridica e politica della città. Di conseguenza questo ultimo dato sarebbe legato all'esistenza dei comizi tributi a partire

¹³² Cfr. *ivi* 99; Rüpke 2011, 44-50.

¹³³ *Att.* 6.1.8. Per una sintesi delle teorie e degli studi vedi Humm 2000, 99-102

¹³⁴ Cfr. Humm 2000, 102-104.

dalla riforma di Appio Claudio¹³⁵. Ciò porterebbe a concludere che la riforma di Gneo Flavio fosse strettamente legata a quella delle tribù di Appio Claudio o che, addirittura, le due fossero inseparabili in virtù di una «completa riorganizzazione dello spazio e del tempo della città»¹³⁶.

Tutta questa storia, inoltre, sembra presentata dalle fonti come una sorta di mito giuridico che ha avuto il merito di portare il diritto a uno stato più avanzato¹³⁷.

In conclusione, si può affermare che questa breve storia del calendario romano ha il merito di assodare le basi sulle quali si innesta il discorso costruito all'interno di questa ricerca. I *Fasti* di Ovidio, come è stato richiamato all'inizio di questo capitolo, sono un commentario del calendario romano ed è per questa ragione che si è deciso di presentare prima di tutto i risultati più rilevanti della storia degli studi su di esso. Avere un'idea quanto più chiara dei *fasti* risulta una guida utile al fine di accostarsi alle pagine che seguono dietro una lente storico-critica, che considera come imprescindibili la varietà delle fonti antiche messe a confronto (letterarie, archeologiche e su materiale epigrafico) e la considerazione dello strumento del calendario in quanto istituzione romana. Tutto questo deve essere analizzato congiuntamente all'opera letteraria che costituisce, anch'essa, il punto di partenza dell'indagine e la base lessicale di ogni risultato sul *dies natalis templi* in questa tesi.

¹³⁵ Cfr. ivi 116. Humbert 2013 si distacca da questa posizione offrendo delle riflessioni pertinenti alla riforma dei decemviri sulla base di un frammento di Varrone: «Varro Gerontodidascalo: “quotiens priscus homo rusticus Romanus inter nundinum barbam radebat?” [...] idem Rerum Humanarum lib. XX: “decemviri cum fuissent, || arbitrari vi nos nundinum divisum habuisse”» (Non., *De compendiosa doctrina* 317 Lindsay).

¹³⁶ Humm 2000, 119.

¹³⁷ Per l'analisi delle vicende di Gneo Flavio dietro uno sguardo che evidenzia le loro caratteristiche mitiche cfr. McClintock 2020, che analizza questo personaggio anche attraverso la categoria antropologica del trickster: un soggetto che rompe l'ordine dello stato delle cose per crearne uno nuovo dopo un momento di disordine (cfr. ead. in particolare 232).

Prima di concludere definitivamente questa sezione, vorrei focalizzare l'attenzione su un elemento singolare presente in alcune tra le copie dei *fasti* che ci sono pervenute. Si tratta di un simbolo grafico distintivo apposto più spesso in corrispondenza dei compleanni dei templi, ma talvolta anche in relazione con eventi salienti, alla sinistra delle voci che indicano il nome della divinità di cui si segnala la nascita del tempio o della didascalia che spiega l'evento del giorno. Questi marcatori assomigliano a volte a un segno di *paragraphos* (—)¹³⁸, altre volte presentano un'onda ascendente nella parte superiore e un'onda discendente nella parte inferiore. Si potrebbe dire che questo secondo tipo assomigli a una sorta di lineetta ondulata (~) o tilde, molto accentuata ma piuttosto in verticale.

Tra i calendari che abbiamo a disposizione e che ho potuto visualizzare¹³⁹, essa è presente solo in alcuni degli esemplari. Qui di seguito sono riportate una lista e le tavole corrispondenti, tutte raccolte in appendice a questo capitolo, oltre che qualche immagine.

I *FASTI ANTIATES MAIORES*

Si tratta del più antico calendario pervenutoci, databile nel periodo tra l'84 e il 55 a. C. e anteriore alla riforma di Giulio Cesare¹⁴⁰. Le virgolette si trovano in tutti i *dies natales templorum* (tranne in corrispondenza del *dies natalis* di Feronia, Fortuna Primigenia e Pietà al 13 novembre) e anche all'altezza della dicitura *M(agni)* ai giorni 8 - 9 - 10 settembre¹⁴¹. Alla fine di questa sezione sono riportate

¹³⁸ Per il *paragraphos* presente nei papiri greci cfr. Dorandi 2006; per un'analisi dei segni di punteggiatura nel mondo classico cfr. Wingo 1972, in particolare il capitolo 7; per il *paragraphos* nel mondo romano cfr. *ivi* 119. L'utilizzo di questo segno sembra identico sia nel mondo greco che in quello romano, la sua funzione è di dividere due libri o strofi (cfr. *ibid.*). Il volume è molto interessante in quanto, relativamente alle fonti, si basa spesso su quelle provenienti da materiale epigrafico, ma non cita le virgolette dei calendari.

¹³⁹ L'intero volume di Degrassi 1963.

¹⁴⁰ Per una descrizione integrale cfr. Degrassi 1963, 1.

¹⁴¹ Degrassi non specifica se si tratta di *ludi* o altro.

un'immagine dei frammenti presenti al Museo del Palazzo Massimo di Roma e le tavole che li riproducono, nell'edizione già citata di Degrassi¹⁴².

I FASTI VENUSINI

Ritrovato a Venosa nel 1470¹⁴³, è un calendario databile al periodo tra il 16 a. C. e il 4 d. C.. L'unico esemplare di cui disponiamo è stato conservato nei codici di Giovanni Giocondo da Verona (1434 ca. - 1514 ca.), da esso hanno attinto i codici August. 526 e Marc. ff. 47, 48, 52, 53, rispettivamente di Konrad Peutinger e Giorgio Sabino. Lo stesso Giovanni Giocondo, verosimilmente, scrisse la scheda, relativa al calendario, del codice Ambrosiano: Ambros. A. 55¹⁴⁴.

Questo calendario presenta una sola virgoletta alla data del 3 maggio, in corrispondenza del *dies natalis* del tempio di Flora sul Quirinale¹⁴⁵ e dei ludi circensi che si svolgevano in suo onore¹⁴⁶.

I FASTI PRAENESTINI

Compilati nel periodo tra il 6 e il 9 d. C., sono venuti alla luce in modo frammentario e in varie epoche; l'autore viene considerato Verrio Flacco (55 a. C. - 20 d. C.)¹⁴⁷. In questa sede verrà presa in esame solo l'edizione riconosciuta da Attilio Degrassi.

L'unico segno di punteggiatura, somigliante più a un *paragraphos* che a una tilde, che ho visualizzato in questo calendario si trova alla data del 14 gennaio. Si tratta di una data singolare poiché si riferisce al giorno di nascita di Antonio ed è

¹⁴² Cfr. *Appendice, Tavole dei Fasti Antiatates Maiores*, tratte da Degrassi 1963, 1-28.

¹⁴³ Cfr. Degrassi 1963, 13.

¹⁴⁴ Cfr. *ivi* 13-14.

¹⁴⁵ Cfr. *ivi* 454.

¹⁴⁶ Cfr. *Appendice, Tavole dei Fasti Venusini*, tratte da Degrassi 1963, 55-62.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*. 107-108.

contrassegnata con la dicitura *vitiosus* [scil. *dies*]. La ricostruzione di Degrassi è la seguente: «F XIX Endotercisus. Vitiosus ex senatus consulto, quod Antoni natalis. Idem religiosus ob eandem causam quod postridie omnis calendae nonasque» «F (lettera nundinale) XIX Endotercisus (sia fasto che nefasto). *Dies vitiosus* dopo un senatoconsulto, poiché è il compleanno di Antonio. È anche un *dies religiosus* per la stessa causa per cui lo è ogni giorno successivo alle calende e alle none»¹⁴⁸. Nel terzo capitolo si farà riferimento ai *dies religiosi*, giorni considerati di malaugurio o sfortunati, nei quali non si può iniziare niente o dare luogo a sacrifici¹⁴⁹.

I FASTI AMITERNINI

Incisi su due tavole di marmo dai bordi incorniciati che contengono rispettivamente i mesi maggio e giugno e quelli da luglio a dicembre, i *Fasti Amiternini* sono stati creati dopo il 20 d. C.. La prima tavola è stata rinvenuta nel 1703 a L'Aquila, la seconda si trovava già dal 1500 esposta in una chiesa di San Vittorino, un paese presso L'Aquila, che corrisponde all'antica Amiternum¹⁵⁰.

È un calendario ricco di segni grafici, tanto da contenerne sei. La prima virgoletta si trova alla data del 1° agosto, in corrispondenza delle *Feriae Augusti*, che celebravano la presa di Alessandria d'Egitto nel 30 a. C.¹⁵¹. A tal proposito Degrassi restituisce: «E Kalendae Augustae, np. (*nefas piaculum?*) Feriae ex senatus consulto, quod eo die Imp. Caesar Divi f. rem publicam tristissimo periculo liberat»¹⁵².

La seconda virgoletta si trova in corrispondenza del 9 agosto, sotto la didascalia per la festa di Sol Indiges sul Quirinale. Degrassi scioglie il testo in questo modo: «E V np. Soli Indigiti in Colle Quirinale. Feriae quod eo die C. Caesar C. f.

¹⁴⁸ Ivi 113.

¹⁴⁹ Cfr. *Appendice, Tavole dei Fasti Praenestini* tratte da Degrassi 1963, 107-145.

¹⁵⁰ Per tutte le informazioni cfr. ivi 185.

¹⁵¹ Cfr. ivi 489.

¹⁵² Ivi 191.

Pharsali devicit»¹⁵³. In questo caso, insieme al natalis di Sol Indiges sul Quirinale si festeggiava anche la vittoria di Ottaviano a Farsalo, nel 48 a. C.. È interessante notare che la virgoletta sia apposta proprio accanto al commento che commemora le gesta di Augusto, analogamente al caso precedente, e non in corrispondenza del *dies natalis* di un tempio.

La terza virgoletta è apposta immediatamente sotto, alla data del 10 agosto. Stavolta si tratta della memoria di una fondazione templare, precisamente come segue: «F IV np. Feriae quod eo die Cereri Matri et Opi Augustae ex voto suscepto constitutae sunt Cretico et Longo consulibus»¹⁵⁴. Attraverso una sineddoche, si dice che quel giorno sono state costituite le due divinità di Cerere Mater e Ops Augusta, volendo indicare che sono stati eretti i loro templi. Essi furono consacrati nel 7 d. C.¹⁵⁵. La quarta virgoletta si trova alla sinistra della didascalia che riporta il *natalis* di diversi templi, tutti celebrati il 13 agosto: «A eidus np. Feriae Iovi, Dianae, Vortumno in Aventino, Castori, Polluci in circo Flaminio»¹⁵⁶.

La quinta è una grandissima virgoletta, come fosse una parentesi, incisa accanto al lungo commento del 13 settembre. Non si tratta del *dies natalis* di un tempio ma di un evento politico. Si celebra infatti la dimostrazione in senato delle prove con cui Marco Scribonio Libone Druso veniva accusato di cospirare contro l'imperatore Tiberio e altri personaggi influenti della politica romana attraverso delle pratiche magiche¹⁵⁷, che avvenne il 13 settembre del 16 d. C.:

H eidus np. Feriae ex senatus consulto, quod eo die nefaria concilia, qua de salute Ti. Caesaris liberorumque eius et aliorum principum civitatis deque re publica inita ab M. Libone erant, in senatu convicta sunt.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Cfr. *ivi* 493.

¹⁵⁶ *Ivi* 191.

¹⁵⁷ Cfr. Paladini 1968, 27-28; inoltre Shotter 1972.

13 settembre, idi np. Ferie stabilite tramite un senatoconsulto, poiché in quel giorno le scellerate trame, concepite da Marco Libone, sulla vita di Tiberio e dei suoi figli e degli altri uomini influenti della città e sulla Repubblica, furono dimostrate in senato (Degrassi 1963, 193).

In realtà, quel giorno segnò anche la morte di Libone, che si suicidò¹⁵⁸. Tacito, infatti, riporta che proprio la morte del politico fu il motivo dell'istituzione del giorno di festa¹⁵⁹. Questa virgoletta rivela probabilmente la volontà di ricondurre alla data segnata il testo, che occupa anche lo spazio dedicato alle didascalie dei giorni successivi.

L'ultima virgoletta è incisa alla data del 17 settembre per segnalare, nuovamente, un evento relativo alla vita politica di Augusto, ma che potrebbe facilmente conciliarsi con l'immaginario della nascita dei templi degli dei o, oserei dire, degli dei stessi. Infatti la ricostruzione del testo prevede quanto segue: «D XV np. Ludi in Circo. FERIAE EX SENATUS CONSULTO QUOD EO DIE DIVO AUGUSTO HONORES CAELESSES A SENATU DECRETI SEX. APPULEIO, SEX. POMPEIO CONSULIBUS»¹⁶⁰. Si tratterebbe, dunque, del momento in cui sono stati decretati ad Augusto gli onori divini, in una data che conosciamo solo grazie alla sua presenza nei commenti dei calendari¹⁶¹. Essa è vicina al giorno di compleanno di Augusto ma non vi coincide, dal momento che l'imperatore era nato il 23 settembre¹⁶².

¹⁵⁸ Cfr. Degrassi 1963, 509; Paladini 1968, 30. Una fonte antica esaustiva che si schiera con Libone è Tacito, Ann. 2.27-32.

¹⁵⁹ Cfr. Tac., Ann. 32.

¹⁶⁰ Degrassi 1963, 193.

¹⁶¹ Cfr. ivi 510. Oltre ai Fasti Amiternini, riportano questa data anche gli *Antiatas ministrorum Domus Augustae* (23 - 37 d. C.) e i *Fasti Viae dei serpenti* (post 23 d. C.).

¹⁶² Cfr. *Appendice, Tavole dei Fasti Amiternini*, tratte da Degrassi 1963, 185-200.

I FASTI VIAE DEI SERPENTI

Scoperti nel 1894 sul colle Oppio in seguito agli scavi in Via dei serpenti, sono stati scolpiti dopo la morte di Druso, il figlio di Tiberio, avvenuta nel 23 d. C.. Infatti ne commemorano le cerimonie funebri alla data del 14 settembre. Una minuscola virgoletta è presente nella didascalia del 13 ottobre, accanto alla dicitura *Fontin(alia)* redatta in caratteri maggiori, a proposito del *dies natalis* della dea Fonte fuori dalla porta Fontinale. La ricostruzione di Degrassi indica: «F III Fontinalia, np. Feriae Fonti extra portam Fontinalem»¹⁶³.

I FASTI FURII FILOCALI

Conosciuti anche con il nome di *Cronografo del 354*, cifra che indica la data del IV sec. d. C. in cui sono stati redatti, questi *fasti* sono un calendario pervenuto sotto forma di codice. L'autore è Furio Dioniso Filocalo e il dedicatario dell'opera è un Valentino che nel 359 ricoprì il ruolo di *dux Illyrici* sotto l'impero di Costanzo II (337-361)¹⁶⁴. Entrambi erano cristiani, ma nel calendario appaiono solo festività della religione romana politeista¹⁶⁵. Vengono enumerati in questa sezione perché mostrano delle lineette al di sopra della lettera che compone la sigla N. D. (*natalis dies*) oppure N. (*natalis*) tutte le volte che questa dicitura compare, più o meno in questa forma: Ñ. Sembra quasi che si tratti di compendi per un'abbreviazione. La sigla compare, a volte, scritta in minuscolo e presenta ugualmente la lineetta superiore. Azzarderei l'idea che ciò avvenga per segnalare compleanni di natura differente: quello espresso con la sigla in maiuscole è riferito agli dei, quello espresso con la sigla in minuscole è riferito agli imperatori non ancora divinizzati. Infatti, vi è un *natalis Costantini*, alla data del 27 febbraio, segnalato in lettere minuscole (ñ. d.) e un *natalis divi Costantini*, alla data del 31

¹⁶³ Cfr. *Appendice, Tavole dei Fasti Viae dei serpenti*, tratte da Degrassi 1963, 213-215.

¹⁶⁴ Cfr. *ivi* 237.

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*

marzo, segnalato in maiuscole (Ñ. D.). Inoltre, in corrispondenza delle date del 7 e dell'8 aprile, compare una curiosa manina a sinistra delle didascalie¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Cfr. l'*Appendice, Tavole dei Fasti Furi Filocali*, tratte da Degrassi 1963, 237-262, alla fine della tesi.

II. LESSICO DEL *DIES NATALIS* DEI TEMPLI NEI *FASTI* DI OVIDIO

In questo capitolo analizzo le occorrenze del *dies natalis* dei templi nei *Fasti* di Ovidio. Il concetto della nascita dei templi, legato a quello dell'istituzione delle feste pubbliche per celebrarne la memoria, è fondamentale in quest'opera. Ovidio si propone sin dal primo proemio lo scopo di esplorare e narrare le origini di questi eventi: i motivi della creazione delle feste religiose insieme alla nascita dei santuari. Sembra interessante allora analizzare in un unico sguardo il modo con cui il poeta racconta il giorno di queste fondazioni, i termini con cui li descrive, e i valori culturali che veicola compiendo quest'operazione.

È utile ripercorrere i casi in cui Ovidio parla del giorno di nascita di un tempio romano, ovvero del punto spazio-temporale in cui si incontrano un momento della Storia annalistica di Roma, un giorno del suo tempo cronologico impresso nel calendario, un luogo del suo spazio pubblico e l'inizio di un culto religioso.

A tal fine, l'obiettivo di questo capitolo è di creare un lessico delle attestazioni del *dies natalis* dei templi nei *Fasti* di Ovidio. Il lessico si compone di 27 voci, di cui la maggior parte è costituita da verbi, mentre una minore parte è costituita da espressioni (perifrasi, insieme di vocaboli). Alla fine del capitolo si può trovare una tabella che contiene tutte le voci del lessico inserite nelle entrate di sinistra; in ogni riga della tabella, sono elencati i *dies natales* dei templi, corrispondenti a ciascuna voce del lessico, e il riferimento dei versi nei *Fasti*.

Riguardo alla struttura del capitolo, esso è suddiviso in paragrafi e sotto-paragrafi. I paragrafi coincidono con i mesi del calendario dei *Fasti*, da gennaio a giugno, mentre i sotto-paragrafi sono intitolati con il nome della divinità del tempio che, di volta in volta, costituirà il caso di studio per ogni voce del lessico. Per ogni sotto-paragrafo, infatti, vi sarà almeno una voce da analizzare, a seconda del passo relativo al *dies natalis* che abbiamo scelto. Ad esempio, nel paragrafo *I templi di gennaio*, all'interno del sotto-paragrafo *Esculapio e Vediove*, sono state selezionate le voci: *sacro*, *accipio*, *capio*.

Premetto che vi saranno dei casi in cui la stessa voce si ritrova in più di un *dies natalis*; ad esempio, il verbo *pono* si riscontra nei *dies natales* dei templi di Giano, Concordia, Mercurio e Fors Fortuna. In questi casi, ho scelto di adottare una regola: commentare il primo termine in ordine di apparizione nel poema. Per riprendere l'esempio di *pono*: il verbo è analizzato trattando del tempio di Giano, che è il primo che si incontra nei Fasti, e servirà come modello per gli altri.

A ciò faranno eccezione i passi ritenuti di grande interesse, ovverosia quando si presenta l'esigenza di mettere in risalto le connessioni tra i vari gruppi di santuari o le differenze degne di nota nel significato della stessa parola.

L'obiettivo è costruire un discorso quanto più organico e completo, formulando però un modello teorico che costituisca una chiave di lettura dell'intera opera, applicabile all'analisi di tutti i templi.

I TEMPLI DI GENNAIO

GIANO

La prima menzione di un *dies natalis* del tempio è in riferimento al santuario di Giano. Si tratta di una struttura sorta nel punto di congiunzione tra il Foro Romano e il Foro di Cesare, nella parte bassa dell'Argiletto¹⁶⁷. Ovidio fa risalire l'origine della sua fondazione, che procede all'unisono con la causa dell'esistenza nello stesso luogo delle sorgenti di acqua calda chiamate *Lautolae*¹⁶⁸, all'esito della guerra tra i Romani di Romolo e i Sabini di Tito Tazio. Secondo il mito, Giano avrebbe riempito di zolfo quelle sorgenti rendendole bollenti e gettando l'acqua sui nemici: egli sarebbe riuscito così a scacciare i Sabini che, a loro volta, erano riusciti a entrare nella cittadella assistiti da Giunone. La dea, infatti, aveva aperto

¹⁶⁷ Cfr. Le Bonniec 1990, p. 202, nota 47.

¹⁶⁸ Cfr. Canali - Fucecchi 2016, p. 82 nota 86; Varro., *Ling.* 5.156: «Lautolae ab lavando, quod ibi ad Ianum Geminum aquae caldae fuerunt»; sull'episodio delle acque bollenti che garantirono la vittoria a Romolo nella guerra contro Tito Tazio cfr. anche Ov., *Met.* 14.772-804, in cui però sono le ninfe a gettare lo zolfo nell'acqua.

loro le porte difensive, dopo aver corrotto la guardiana Tarpea. In seguito a quell'occasione, i Romani dedicarono a Giano un tempio nel luogo in cui il suo aiuto fu decisivo per la vittoria. Ovidio, inscenando un dialogo con lo stesso dio Giano, al fine di introdurre l'*aition* di questo santuario, presenta una domanda molto interessante:

“Cum tot sint *iani*, cur stas *sacratus* in uno,
 hic ubi iuncta foris *templa* duobus habes?”
 ille, manu mulcens propexam ad pectora barbam,
 protinus Oebalii rettulit arma Tati, 260
 utque levis custos, armillis capta, Sabinos
 ad summae tacitos duxerit arcis iter.
 “inde, velut nunc est, per quem descenditis”, inquit
 “arduus in valles per fora clivus erat.
 et iam contigerat portam, Saturnia cuius 265
 dempserat oppositas invidiosa seras;
 cum tanto veritus committere numine pugnam,
 ipse meae movi callidus artis *opus*,
 oraque, qua pollens ope sum, fontana reclusi,
 sumque repentinas eiaculatus aquas. 270
 ante tamen madidis subieci sulphura venis,
 clauderet ut Tatio fervidus umor iter.
 cuius ut utilitas pulsus percepta Sabinis,
 quae fuerat, tuto reddita forma loco est;
ara mihi posita est parvo coniuncta sacello: 275
 haec adolet flammis cum strue farra suis”.

“Sebbene esistano tanti *iani*, perché sei *consacrato* in un luogo soltanto, lì dove hai un *santuario* adiacente ai due fori?” Egli, accarezzandosi con la mano la barba lunga fino al petto, subito raccontò le battaglie di Tazio Ebalio e di come la frivola custode, corrotta con dei braccialetti, aveva condotto i Sabini silenziosi alla strada dell’alta rocca. “Allora, come c’è ancora adesso”, disse, “c’era un ripido sentiero lungo il quale scendete a valle per i fori. Tito era già arrivato alla porta, di cui l’invidiosa Saturnia aveva rimosso le sbarre contrapposte; io ebbi paura di intraprendere una battaglia con una dea così grande, astuto misi in movimento io stesso un ingegno della mia

arte e, avendo questo potere, dischiusi le aperture delle sorgenti e sprigionai acque improvvise. Prima tuttavia, aggiunsi lo zolfo alle umide fonti affinché un liquido infuocato chiudesse a Tazio la strada. Allora, scacciati i Sabini, si percepì l'utilità di questo gesto e venne restituito a quel luogo sicuro l'aspetto che aveva prima; *mi si dedicò un altare congiunto a un sacello*: questo brucia il farro insieme alla focaccia con le sue fiamme" (Ov., *Fast.* 1.257 - 276, corsivi miei).

La domanda con cui Ovidio introduce il discorso sulle origini del tempio di Giano contiene un elemento di rilievo; infatti il poeta chiede al dio di spiegare perché, pur esistendo a Roma tanti *giani*, egli sia *consacrato* o venerato soltanto in un luogo, quello dove sorge il suo tempio alla congiunzione tra i due fori. Il discorso lascia intendere che affinché un dio venga venerato e affinché un luogo o un edificio vengano consacrati dalla città agli dei è necessario rispettare delle condizioni particolari. Non tutti i luoghi che portano il nome del dio, per esempio gli *iani*, che in particolare sono portici e passaggi coperti¹⁶⁹, possono assurgere allo status di santuari, luoghi in cui il dio *stat sacratus*, ovvero viene venerato attraverso offerte e riti sacri. Questa domanda apre la via alla spiegazione del perché proprio in quel luogo sia stato istituito un tempio di Giano, o meglio, del perché quel punto di Roma sia stato ufficialmente legittimato a ospitare il luogo di culto di questo dio. Giano infatti, risponde al quesito del poeta con il racconto che ho riassunto prima del testo. Dalla storia emerge che Giano utilizza le armi dell'astuzia per scacciare i Sabini poiché non oserebbe mai affrontare direttamente una divinità potente come Giunone. In questa esitazione e dichiarazione di inferiorità del dio rispetto a Giunone, Le Bonniec¹⁷⁰ vede l'espressione di un concetto fondamentale che è la struttura gerarchica alla quale aderisce la società degli dei. I Romani però ottengono comunque una vittoria grazie all'espedito del dio e per questa ragione gli dedicano un tempietto e un altare. La scelta del luogo in cui er-

¹⁶⁹ Cfr. Stok 1999, 114 nota 87; Le Bonniec 2016, 202 nota 47.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 202 nota 50.

gere i santuari cadrà naturalmente sul punto in cui sgorgarono le acque calde delle sorgenti, abbattendosi sui nemici.

Il lessico utilizzato per presentare la creazione di questi edifici sacri è riassunto nella frase: *ara mihi posita est parvo coniuncta sacello*. Bisogna notare che il verbo *pono*, utilizzato anche al passivo, ricorre frequentemente nell'ambito della costruzione e della dedica dei templi, ma anche nella consegna di statue e doni votivi agli dei¹⁷¹. È un verbo che non sembra descrivere un preciso momento dell'iter della fondazione di un tempio, costituito dal voto, dalla *inauguratio*, dalla costruzione del tempio, dalla *dedicatio*. Al contrario, *pono* sembra inglobare in se stesso tutte le fasi della fondazione con un focus particolare sull'azione della consegna dell'edificio sacro o un oggetto onorifico agli dei. Si veda per esempio la frase di Nevio: «sacra in mensa Penatium ordine *ponuntur*» «le cose consacrate vengono poste in ordine sulla tavola dei Penati»¹⁷²: si riferisce alla dedica di oggetti o statuette agli dei Penati. Nelle *Res Gestae*, si trova altresì la frase: «*dona aurea in aede Apollinis ... posui*», «ho posto doni d'oro nel tempio di Apollo»¹⁷³, in cui evidentemente *pono* è utilizzato nell'accezione di donare, dedicare; inoltre, nella versione greca del testo, il sostantivo *donum* e il verbo *pono* sono tradotti con «ἀνάθημα ... ἀνέθηκα» (*ibid.*). Infine, è molto chiara per questo discorso la frase del grammatico Nonio Marcello: «*primum capillum puerilem ... ad Apollinem ponere solent*» «sono soliti donare ad Apollo ... il primo ricciolo dei ragazzi»¹⁷⁴. Stando a quest'ultimo illuminante esempio, il verbo *pono* ha senz'altro l'accezione di dedicare nel lessico sacro, di riservare agli dei uno spazio o un oggetto, di statuire che quello spazio o quell'oggetto passano a essere di proprietà degli dei.

Il santuario di Giano, in particolare, è costituito da una *ara*, quindi un altare, verosimilmente inglobato in un sacello che, secondo la definizione di Gellio, è un

¹⁷¹ Cfr. TLL 10.1.2644.63ss.

¹⁷² Naev., *Carm.* fr. 3.

¹⁷³ *RGDA*, 24.1.

¹⁷⁴ Non. 94, 18.

«locus parvus deo sacratus cum ara» «piccolo luogo con un'ara consacrato a un dio»¹⁷⁵. Riguardo a esso Ovidio aggiunge un particolare, ovvero che su questa ara si offrono a Giano, tramite un processo di combustione, degli alimenti. Si tratta del farro e della *strues*, un tipo di focaccia¹⁷⁶. La spiegazione delle cause topografiche, ovvero relative al punto di Roma in cui sorge il tempio di Giano, l'esposizione dei motivi che hanno portato alla scelta di un preciso luogo in cui fondare il santuario, non esplicita delle informazioni riguardanti il giorno della fondazione del tempio. Ovidio, infatti, a differenza di quasi tutte le altre volte, non si esprime a proposito del *giorno* di nascita del tempio, ma racconta solamente le origini della sua fondazione senza informarci di una data precisa. Quest'ultima è probabilmente sconosciuta, come emerge anche dall'assenza di questa dedica nei calendari e dai commenti al testo i quali non propongono una soluzione; Livio però ci informa del fatto che il tempio esistesse già ai tempi di Numa, visto che fu questo re a disporre che il santuario venisse tenuto aperto o chiuso a seconda dello stato di guerra o di pace in cui si trovava la città¹⁷⁷. È comunque fuori discussione l'idea che la divinità delle porte, delle aperture e dei passaggi debba essere venerata il primo gennaio, alle *kalendae ianuariae*, il giorno che segna la fine dell'anno passato e l'inizio dell'anno venturo¹⁷⁸. È nell'ambito di questo giorno infatti, considerando l'andamento dei *Fasti*, che Ovidio posiziona le origini del tempio. Altri casi come questo sono presenti nell'opera: esempi di fondazioni templari di cui non si conosce una data precisa oppure casi di feste annuali, anche con cadenze fisse, che non prevedono tra i festeggiamenti il giorno di fondazione di un santuario. Anche se il giorno della fondazione del tempio di Giano probabilmente ha perso le sue tracce nei secoli, Ovidio ne presenta il mito di fondazione incrociandolo con il primo giorno del primo mese dei *Fasti*.

¹⁷⁵ Gell., *NA*, 7.12.2; cfr. Castagnoli 1984, 6.

¹⁷⁶ Cfr. almeno Fest. 408 Lindsay, s.v. *strues*.

¹⁷⁷ Liv. 1.19.

¹⁷⁸ Si veda a questo proposito Macr., *Sat.* 1.9.15-16.

Giano veniva probabilmente festeggiato il primo gennaio non per ricordare il giorno di fondazione del suo tempio, ma perché il dio aveva un chiaro legame con la fascia temporale dell'inizio dell'anno¹⁷⁹.

ESCULAPIO E GIOVE

Due templi che ulteriormente vengono celebrati in questo stesso giorno possono costituire l'esempio contrario e integrare quanto detto. Il *dies natalis* del tempio dei due santuari è, infatti, questa volta noto e ricorre appunto il primo di gennaio.

I due edifici vennero fondati, a distanza di cento anni l'uno dall'altro, nello stesso giorno e condividono lo stesso luogo di Roma: l'isola Tiberina. Uno è il tempio di Esculapio, che venne fondato nel 291 a. C. in risposta a un'epidemia e che costituisce uno dei casi di studio di questa tesi. L'altro, stando a Ovidio e Livio, è un santuario dedicato a Giove sorto nel 194 a. C. ad opera del duumviro Gaio Servilio¹⁸⁰ in seguito al voto del pretore Lucio Furio Purpureo¹⁸¹. Questo è stato generalmente identificato con un edificio dedicato a Veiove, di cui si trova attestazione nei calendari alla data del primo gennaio¹⁸². La divinità di Veiove, che si incontra anche altrove nei *Fasti*, viene descritta da Ovidio con l'appellativo di «iuvenis Iuppiter»¹⁸³, dunque come fosse una versione adolescente del dio supremo. Le sue caratteristiche però differiscono da quelle di Giove, tanto da farne una divinità a lui distinta, ma molto vicina¹⁸⁴. Si analizzino, dunque, le parole con cui

¹⁷⁹ Si noti che all'inizio dell'anno vi era anche l'usanza di cambiarsi dei regali, come dei datteri e del miele, cfr. Ov., *Fast.* 1.185-191.

¹⁸⁰ Liv. 34.53.7; cfr. Canali - Fucecchi 2016, 83 nota 90.

¹⁸¹ Cfr. Liv. 31.21.12.

¹⁸² *Ant. Mai; Mag.*; Praen., cfr. Degrassi 1963, 388. Per avere almeno un'idea della controversia relativa all'identificazione cfr. Donati - Stefanetti 2006, 10 - 12.

¹⁸³ Ov., *Fast.* 3.429.

¹⁸⁴ Per un'analisi di Veiove come una proiezione della divinità capitolina, come un suo anti-Iuppiter vedi Piccaluga 1963.

Ovidio racconta la nascita di questi santuari, un passo che riceverà la dovuta attenzione anche nel paragrafo dedicato a Esculapio:

Quod tamen ex ipsis licuit mihi discere fastis,
sacravere patres hac duo templa die. 290
accepit Phoebos nymphaque Coronide natum
insula, dividua quam premit amnis aqua.
Iuppiter in parte est: cepit locus unus utrumque
iunctaque sunt magno templa nepotis avo.

Ciò che tuttavia mi fu lecito apprendere dagli stessi calendari è che i Padri *consacrarono* due templi in questo giorno. Ad *accogliere* il figlio di Febo e della ninfa Coronide fu l'Isola che l'acqua del Tevere tocca, biforcandosi. Su di una sua parte sta Giove (Vediove?): un unico luogo *ospitò* entrambi e il tempio del nipote sta accanto a quello dell'immenso nonno (Ov., *Fast.* 1.289-294 *corsivi miei*).

In questa sede risulta particolarmente proficuo concentrarsi sul lessico specifico del *dies natalis* dei due santuari, infatti, nel seguito della ricerca e soprattutto riguardo al culto di Minerva Capta, queste riflessioni verranno riprese e sviluppate per il discorso sulla dea. I verbi che spiegano la fondazione dei luoghi sacri sono *sacro* e *accipio*. *Sacro* è universalmente tradotto con *consacrare* che, letteralmente, significa *rendere sacer*. Sul termine accolgo la definizione di Festo e di Macrobio, i quali a loro volta riferiscono le loro fonti. Festo afferma che:

Gallus Aelius ait sacrum esse quodcumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit: quod autem privati[s] suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum. At si qua sacra privata suscepta sunt, quae ex instituto pontificum stato die aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari, tamquam sacrificium; ille locus, ubi ea sacra privata facienda sunt, vix videtur sacer esse.

Gallo Elio dice che è “sacra” qualunque cosa venga consacrata secondo la regola e la consuetudine della città, sia essa un santuario, un’ara, una statua, un luogo, del denaro e qualsiasi altra cosa che sia dedicata e consacrata agli dei: tuttavia se i privati, per la loro religione, dedichino alcunché delle loro cose a un dio, egli dice che i pontefici romani non lo considerano *sacer*. Ma se in qualche modo sono state intraprese attività sacre private, che debbano essere fatte secondo la legge dei pontefici in un giorno stabilito o in un luogo deciso, quelle attività sono chiamate sacre, come per esempio un sacrificio; quel luogo, in cui le attività sacre private devono essere svolte, difficilmente sembra essere sacro (Fest. 424 Lindsay).

Gallo Elio era un grammatico o un giureconsulto romano vissuto a cavallo tra la repubblica e l’impero, che scrisse un *De significatione verborum quae ad ius civile pertinent*¹⁸⁵. Un’analisi di questo passo è stata fatta recentemente da Roberto Fiori, il quale evidenzia che in privato si possono compiere riti sacri, ma non si può rendere *sacer* qualcosa¹⁸⁶. Infatti, nel testo si dice che sacro è ciò che è stato dedicato e consacrato in base a disposizioni dello stato: nel mondo privato ci possono essere azioni religiose consacrate agli dei (in questo senso è da intendersi *sacra*) come un sacrificio o la dedica di un oggetto a un dio, ma il luogo in cui vengono svolte queste azioni o in cui si presentano agli dei delle offerte non può essere definito sacro, né si può attribuire privatamente lo statuto di *sacer* a qualcosa.

La definizione di Macrobio prevede inoltre che:

Sacrum est, ut Trebatius libro primo de religionibus refert, quicquid est quod deorum habetur [...] quod Trebatius profanum id proprie dici ait quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est.

È sacra, come riferisce Trebazio nel primo libro Sulle religioni, qualsiasi cosa che venga considerata una cosa degli dei [...] ciò che Trebazio sostiene

¹⁸⁵ Cfr. Treccani s.v. Elio Gallo.

¹⁸⁶ Cfr. Fiori 2018, 173 ss.

si definisca propriamente profano, è ciò che dal religioso o dal sacro è stato convertito a uso e proprietà degli uomini (Macrob., *Sat.* 3.3.2 - 4).

Le due definizioni sono state, infine, studiate tra gli altri da John Scheid, di cui accolgo l'interpretazione: *sacer* è la qualità giuridica di un bene inviolabile di proprietà degli dei¹⁸⁷. Aggiungo che proprio la definizione di *profanum* fornita da Macrobio conferma questa lettura, dal momento che delinea *e contrario* ciò che sacro non è.

Tornando al testo di Ovidio, l'altro verbo con cui si indica l'accesso della divinità nel tempio sull'isola Tiberina è *accipio*. Questo verbo, che considero nell'accezione di accogliere, ha un valore fondamentale poiché si riferisce al dio Esculapio il quale, come si sa, è una divinità straniera proveniente da Epidauro. *Accipio* viene utilizzato in riferimento ai luoghi¹⁸⁸ per dire, per esempio, il momento del trasferimento o del ritorno di un individuo presso di essi. Si ritrova spesso quando si parla di qualcuno che ritorna a casa, ci entra per la prima volta o dopo una lunga assenza. Un esempio è questa frase di Lucrezio: «Iam iam non domus *accipiet* te laeta neque uxor optima» «Ora, ora non ti *accoglierà* una casa lieta, né una bellissima moglie»¹⁸⁹. Ma ha anche un'accezione che riguarda l'essere ben accetti, il fatto che un luogo acconsenta a riceverci: è ciò che si chiede retoricamente Sinone, prigioniero dei troiani: «“Heu, quae nunc tellus”, inquit, “quae me aequora possunt *accipere?*”» «“Ohimè”, disse, “adesso quale terra, quali acque sono disposte ad *accogliermi?*”»¹⁹⁰.

Da questi e altri esempi, quando *accipio* viene accostato ai luoghi sembra connotare spesso il ricevimento di un individuo da parte di un posto che è lontano a chi sta parlando e che si pone come una sorta di traguardo che ci si augura di raggiungere dopo un viaggio o dopo un lasso di tempo. A loro volta anche i san-

¹⁸⁷ Cfr. Scheid 2009, 32 - 33.

¹⁸⁸ Cfr. TLL, 1.0.312.11.

¹⁸⁹ Lucr. 3.894.

¹⁹⁰ Verg., *Aen.* 2.70.

tuari accolgono dentro di sé le divinità, come nel caso di Esculapio, ma non è così scontato che il verbo *accipio* venga utilizzato in simili contesti templari. Al contrario, a mia conoscenza solo in un'altra attestazione letteraria esso significa esattamente accogliere una divinità in un tempio. Si tratta dell'*evocatio* di Giunone Regina alla conquista di Veio pronunciata da Marco Furio Camillo. Un caso molto significativo, che riguarda anche stavolta una divinità straniera ricevuta, in un edificio sacro di Roma, da un'altra città:

Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor, ut nos victores in nostram *tuamque* mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum *accipiat*.

Prego anche te, Giunone Regina, che adesso risiedi a Veio, di seguire noi vincitori nella nostra città, presto anche *tua*, dove *ti accolga* un tempio degno della tua grandezza (Liv. 5.21.3 corsivi miei).

L'utilizzo di *accipio* non è casuale, dunque, in riferimento all'ingresso di una divinità come Esculapio nella comunità di Roma, accomunata per di più a Giunone Regina, un'altra dea trasferita da fuori. A tal proposito si potrebbe ricordare che una simile funzione semantica è svolta dal verbo *adscisco* il quale, tra gli altri significati, prevede anche quello di accettare un nuovo membro a far parte della cittadinanza¹⁹¹. Dalla comparazione tra l'*evocatio* di Giunone e l'ingresso di Esculapio (che verrà ampiamente trattato in seguito) emerge che la politica romana assume per entrambe queste divinità straniere un atteggiamento accogliente, come se la città fosse predisposta naturalmente, per la sua intrinseca grandezza, a ricevere simili dei. L'aggettivo *tua* che Livio, attraverso Marco Furio Camillo, sapientemente utilizza per persuadere Giunone a seguire i vincitori, conferisce alla città di Roma un carattere familiare. Il messaggio che ne scaturisce è che Roma è la dimora rassicurante di queste divinità, il luogo che le attende nella fastosità dei

¹⁹¹ Per la cui analisi rimando a Bettini 2014, 94 - 95.

suoi templi dopo un lungo viaggio, quello che effettivamente sono tenute a compiere durante il loro trasporto.

Ovidio precisa, poi, in che modo siano disposti i templi sull'isola Tiberina con questa frase: «Iuppiter in parte est: *cepit* locus unus utrumque iunctaque sunt magno templa nepotis avo», «Giove (Veiove) sta su una parte: un unico luogo ospitò anche l'altro (Esculapio) e il tempio del nipote sta accanto a quello dell'immenso nonno». Stavolta viene utilizzato il verbo *capio*, che indica l'azione del contenere e si riferisce al luogo fisico dell'isola Tiberina. È interessante la presenza di questo verbo in riferimento alla capacità dei luoghi di contenere le divinità: è un termine che si ritroverà anche altrove in ambito religioso e di cui parlerò più approfonditamente nel capitolo sulla dea Minerva Capta. Il senso di questo verbo è indicato, ad esempio, nella frase dell'*Heautontimoroumenos* di Terenzio: «di boni, quid turbaest! aedes nostrae vix *capient*, scio», «per gli dei, cos'è questa folla! Le nostre case difficilmente la *conterranno*, immagino»¹⁹², ma in questo caso il contesto non è sacro, anche se viene utilizzata la parola *aedes*. Questa, infatti, oltre a *tempio* può significare *anche* casa: nello specifico si tratta di una casa che sta per accogliere un gruppo numeroso di ancelle. Il contesto è sacro in un verso di Propertio: «felix terra tuos *cepit*, Iule, deos», «Iulo, una terra felice ospitò i tuoi dei»¹⁹³.

Penso si possa concludere, lasciando aperta la strada alle ulteriori spiegazioni nel capitolo su Minerva, che termini come *accipio* e *capio* mostrano una particolare declinazione semantica del *dies natalis* dei templi nell'opera di Ovidio ovvero l'atto di *accogliere*, tenuto conto delle osservazioni appena esposte, le divinità nella loro nuova struttura culturale. Uno o molteplici santuari, a loro volta, vengono contenuti e ospitati da determinati luoghi geografici come avviene nel caso dell'isola Tiberina: il processo definisce la nascita del tempio e il momento in cui la divinità inizia a essere accolta presso di esso.

¹⁹² Ter., *Haut.* 254.

¹⁹³ Prop. 4.1.48.

GIUTURNA

Proseguendo con l'analisi delle successive fondazioni emerge che l'11 gennaio ricorre sia il primo giorno dei festeggiamenti in onore di Carmenta, i quali hanno luogo anche nella data del 15 gennaio, sia la celebrazione del *dies natalis* di Giuturna nel Campo Marzio.

Che alla base della celebrazione dei Carmentalia ci sia un *dies natalis* non è specificato da Ovidio, che pure ne espone l'origine, né tantomeno dai commenti. Soltanto Servio ci informa che a Carmenta era stata dedicata, da suo figlio Evandro, un'ara sul punto della sua sepoltura, presso la porta Carmentalis¹⁹⁴.

Il testo di Ovidio si limita ad accomunare il primo giorno dei festeggiamenti per Carmenta con il giorno natale del tempio di Giuturna che, peraltro, viene espresso con la dicitura *Iturnae* solo nei *Fasti Antiates Miores* (67 - 55 a. C.)¹⁹⁵:

Proxima prospiciet Tithono nupta relicto
Arcadiae sacrum pontificale deae.
Te quoque lux eadem, Turni soror, aede recepit,
hic ubi Virginea Campus obitur aqua.
Unde petam causas horum moremque sacrorum? 465
Deriget in medio quis mea vela freto?

Il giorno successivo la sposa di Titone, dopo averlo lasciato, rivolgerà lo sguardo al rito pontificale della dea dell'Arcadia. *Quello stesso giorno accolse anche te in un tempio*, sorella di Turno, lì dove l'acqua Vergine scorre nel Campo. Dove troverò le cause e il costume di questi riti? Chi indirizzerà le mie vele in mezzo al mare? (Ov., *Fast.* 1.461-466, corsivi miei).

¹⁹⁴ «MONSTRAT ET ARAM aut quam Evander matri fecit extinctae: aut "aram" pro monumento: aut ideo aram, quia ibi sepulta est et post excessum dea credita. Est autem iuxta portam, quae primo a Carmente Carmentalis dicta est», «Mostra l'ara: che Evandro costruì per la madre morta; oppure "ara" sta per monumento; o ancora dice ara perché in quel luogo è stata sepolta e dopo la sua scomparsa fu ritenuta una dea. In ogni caso è accanto alla porta che subito fu chiamata Carmentalis da Carmenta» (Serv., *Aen.* 8.337). Cfr. anche Canali - Fucecchi 2016, 99 nota 135.

¹⁹⁵ Cfr. Degrassi 1963, 395.

Questo passo, sullo sfondo di una trattazione estesa del culto della dea Giuturna nel Campo Marzio, costituirà uno dei casi di studio di questa tesi e sarà oggetto di un intero paragrafo.

Alla data dell'11 gennaio l'Aurora guarderà svolgersi il *sacrum pontificale* della dea Carmenta: non saprei spiegare in che cosa consistesse questo rito pontificale. *Pontificalis* è ciò che viene svolto dai pontefici o in presenza dei pontefici e, a questo proposito, Le Bonniec ricorda l'esistenza di un *flamen carmentalis*¹⁹⁶. Tuttavia, resta poco chiaro cosa fosse il rito pontificale della dea Carmenta¹⁹⁷.

I *Fasti Praenestini* (27 - 10 a. C.)¹⁹⁸ inseriscono in una nota alle feste del 15 gennaio l'informazione seguente: «Feriae Car[me]nti ob eandem causa[m quod] | III idus. Hic [d]ies dicitur institutu[s a Romulo], | si Fidenas eo die cepisset», «Feste a Carmenta per lo stesso motivo del terzo giorno prima delle idi (11 gennaio). Si dice che questa data sia stata istituita da Romolo per il fatto che avesse preso Fidene in quel giorno»¹⁹⁹. L'integrazione della lacuna di questa nota attribuisce a Romolo l'istituzione delle ferie in onore di Carmenta in seguito alla presa di Fidene ma, per esempio, Degrassi pensa che tali feste siano esistite non prima di Numa. Non mi addentrerò in questa complessa questione, per cui rimando all'opera di Degrassi²⁰⁰.

Ritornando al passo dei *Fasti*, si nota che Ovidio introduce con un *te quoque* la fondazione del tempio della dea Giuturna. Seguendo la formula poetica, è *lux* il soggetto della frase, ovvero il giorno, che accoglie *anche* Giuturna in un tempio. L'avverbio *quoque* sembra chiaramente riferirsi al fatto che le due divinità condividano il giorno della loro celebrazione, ma mentre per Carmenta la celebrazione consiste in una festa e in un rito pontificale, di Giuturna si commemora la fonda-

¹⁹⁶ Cfr. Le Bonniec 1990, 295 nota 94.

¹⁹⁷ Sui pontefici romani si vedano, tra gli altri, Szemler 1972; Scheid 1978; Scheid 1999c; BNP s.v. Pontifex, Pontifices (Gordon 2006).

¹⁹⁸ Per la datazione cfr. Degrassi 1963, 141 - 142.

¹⁹⁹ Degrassi 1963, 398.

²⁰⁰ Cfr. *Ibid.*

zione del santuario del Campo Marzio. Ovidio specifica infatti, che il tempio di Giuturna si trova dove sgorga l'acqua Virgo, riferendosi al punto di passaggio dell'acquedotto romano che trasportava quell'acqua nell'attuale Largo di Torre Argentina. Il verbo utilizzato questa volta è *recipio* nell'accezione di ricevere, accogliere; interessante è però notare quale sia il soggetto del verbo ovvero *lux*. Infatti quest'azione, riferita alla facoltà di contenere, spesso ha come soggetti individui, divinità o luoghi mentre in questo passo di Ovidio chi compie l'azione è il *tempo*. Soltanto stando a questa occorrenza letteraria il verbo *recipio* esprime un'azione che ha come soggetto un momento temporale²⁰¹: «quello stesso giorno ricevette anche te in un santuario, sorella di Turno».

Riguardo alla definizione di Giuturna come sorella di Turno rimando la discussione al paragrafo a lei dedicato. Nel frattempo si può concludere che Ovidio, per rievocare la memoria del *dies natalis* del tempio di Giuturna, mette in scena un'immagine molto poetica che presenta questa commemorazione dietro lo sguardo della sposa di Titone. Al suo levarsi l'11 gennaio, ogni anno Aurora guarda - il verbo utilizzato è *prospicio* - il rito pontificale della dea d'Arcadia e, letteralmente al contempo, riceve e abbraccia - azione espressa dal verbo *recipio* - anche la dea Giuturna nella forma specifica del suo culto nel Campo Marzio.

CONCORDIA

Dopo il *dies natalis* del tempio di Giuturna Ovidio espone l'*aition* dell'Ara Massima, l'altare presso il quale veniva venerato Ercole Invitto nel Foro Boario²⁰². Il poeta si schiera tra coloro che facevano risalire a Ercole stesso la creazione dell'ara al contrario di chi riteneva, invece, che fosse stato Evandro a

²⁰¹ Cfr. TLL 11.2.339.14-15.

²⁰² «Immolat ex illis taurum tibi, Iuppiter, unum
victor et Euandrum ruricolisque vocat, 580
constituitque sibi, quae Maxima dicitur, aram,
hic ubi pars Urbis de bove nomen habet»,

«Il vincitore [*scil.* Ercole] immola tra quelli un toro a te, Giove, e chiama Evandro e i contadini, poi *eressa* per sé un'ara detta Massima in quella parte della città che prende il nome dal bue» (Ov., Fast. 1.579 - 582 corsivi miei).

templaque fecisti, quam colis ipse, deae.

Il giorno seguente *pose te*, Candida dea, in un candido tempio, dove la maestosa dea Moneta offre una magnifica gradinata; senza difficoltà adesso guarderai la gente del Lazio, ora che mani consacrate ti hanno *ristabilita*. Furio, il vincitore del popolo etrusco, anticamente ti aveva votato e ha mantenuto la promessa di quel voto. Il motivo era che la plebe si era ribellata ai patrizi impugnando le armi e la stessa Roma temeva per il suo potere. Il motivo recente è migliore: la Germania porge i capelli sciolti ai tuoi auspici, venerando condottiero. Quindi hai offerto i proventi di quel popolo sconfitto per *creare* un tempio alla dea che tu stesso veneri (Ov., *Fast.* 1.637-648, *cor-sivi miei*).

In questo passo di Ovidio è nuovamente il giorno, *lux*, come era avvenuto per la dea Giuturna, a svolgere la funzione di soggetto nel compimento dell'azione. Il 13 gennaio *pose te*, *Candida dea* in un tempio, afferma il poeta: da questo esempio si possono ricavare almeno due osservazioni.

Innanzitutto, se si paragona quest'azione con quella compiuta dall'Aurora nel passo di Giuturna, dove il verbo era *recipio*, si nota che il verbo è *pono* e ha un significato più attivo di *recipio*. *Pono* sottolinea che l'agente svolge davvero l'azione di creare qualcosa e non di subirla, accogliendo ciò che è stato fatto da altri, come lascia intendere *recipio*.

In secondo luogo, si deve rilevare che *pono* è transitivo nei confronti della dea. A differenza della precedente occorrenza in occasione del tempio di Giano, in cui il verbo assumeva il significato di dedicare, qui indica un'azione svolta direttamente nei confronti della divinità e non riguarda un'offerta, un oggetto, un santuario o una statua. Ovidio afferma che il *giorno*, che dai calendari sappiamo essere quello in cui Tiberio ha dato luce a un tempio messo a nuovo, *ha posto la dea* nel tempio restaurato. Questo utilizzo transitivo di *pono* sembra avere il senso di stabilire, statuire la divinità nel santuario.

Rilevante è inoltre il fatto che in questo caso si tratti di un restauro e non di una costruzione *ex novo*, cosa che viene espressa poco più avanti, nella storia del

santuario. Inoltre, un secondo verbo viene utilizzato transitivamente nei confronti della dea, ovvero *constituo*. Questo verbo è un composto di *statuo*, derivato da *sisto*, e significa stabilire²⁰⁷. Ovidio dice che *mani sacre hanno costituito* la dea: nella traduzione ho scelto il verbo *ristabilire* in riferimento al restauro del suo tempio, ma il senso di *constituo* in questo caso riguarda l'azione di formare e creare²⁰⁸.

Oltre al lessico religioso cristiano, che si serve di questo verbo in riferimento a Dio²⁰⁹, esso occorre anche in riferimento a Giove²¹⁰, Felicità, Minerva²¹¹ dove si dice, ad esempio, che la divinità si è costituita in un luogo. L'azione transitiva sulla divinità, che indica la sua costituzione e la sua creazione, interviene nel discorso di Ovidio a proposito del restauro del tempio e, forse, a proposito del nuovo nome di Augusta che Tiberio le aveva attribuito affiancandolo a Concordia. Nonostante la dea avesse già un tempio molto antico, che pure Ovidio nomina ripercorrendone la storia sin dalla prima fondazione, il lessico utilizzato per descrivere la sua nuova veste è somigliante e vicino al campo semantico delle origini, designa qualcosa di nuovo, ciò che inizia a esistere. Questa percezione dovette essere diffusa a Roma, visto che le feste per la celebrazione del *dies natalis* di Concordia riportate nei calendari non si basano sulla data della prima costruzione, ma su quella della dedica del tempio che Tiberio fece alla dea nel 10 d. C..

CASTORE E POLLUCE

Il 27 gennaio è la data in cui si celebra la fondazione del tempio dei Dioscuri. Ovidio racconta brevemente questo fatto e si esprime in questi termini:

²⁰⁷ Cfr. Ernout - Meillet 1932, 652.

²⁰⁸ Cfr. TLL 4.514.15, che descrive la *notio creandi* del verbo.

²⁰⁹ Cfr. Hil., *Trin.* 10.15; Lact., *Inst.* 5.3.10.

²¹⁰ Cfr. Lact., *Epit.* 20.25.12.

²¹¹ Cfr. Aug., *Civ.* 4.10, 23.1, 23.3, 23.4.

At quae venturas praecedit sexta Kalendas,
hac sunt Ledaeis templa *dicata* deis²¹²:
fratribus illa deis fratres de gente deorum
circa Iuturnae *composuere* lacus.

Ma quando il sesto giorno precede le calende venture, sono stati consacrati questi templi agli dei [figli] di Leda: per due divinità fraterne lo costituirono, presso il lago di Giuturna, due fratelli di quella stessa stirpe di dei (Ov., *Fast.* 1.705-708).

Rimando direttamente agli studi di Degrassi e Donati - Stefanetti²¹³ per la vicenda della prima costruzione del tempio a opera del figlio del dittatore Aulo Postumio Albino nel 484 a. C., così come per l'incendio che lo distrusse nel 14 a. C. e per la ricostruzione operata da Tiberio e Druso nel 6 d. C., data alla quale si riferisce Ovidio. In questa sede è utile sottolineare i verbi utilizzati nei *Fasti* per ricordare la ricostruzione del tempio e la sua nuova dedica il 27 gennaio. Il primo verbo, *dico* / *dicare*, è comune nel lessico sacro quando si parla della donazione di monumenti, santuari o statue alle divinità. Questa terminologia è però generalmente meno utilizzata rispetto a *dedico*²¹⁴. Dalle stesse definizioni di alcuni autori antichi è possibile estrapolare una spiegazione del verbo; secondo Servio infatti «*dictum*» significa «dicatum, consecratum»²¹⁵, secondo Nonio Marcello «*dicare dictum est constituere, consecrare*»²¹⁶, mentre stando al commento di Elio Donato (IV sec.) al *Phormio* di Terenzio, emerge che «plus est *dico* quam *do*, *dicatur* perpetuo, *datur ad tempus*»²¹⁷.

²¹² Cfr. Alton - Wormell - Courtney 2005, 24 per l'apparato critico.

²¹³ Degrassi 1963, 403; Donati - Stefanetti 2006, 21-22.

²¹⁴ Almeno stando alla tabella presente nel TLL 5.1.963.50, che mette a paragone le occorrenze in molteplici opere e autori dei tre verbi *dico*, *dedico*, *consacro*.

²¹⁵ Serv., *Aen.* 8.344.

²¹⁶ Non. 287 Lindsay.

²¹⁷ Donat., Ter. *Phorm.* 62.

La seconda definizione, di Nonio Marcello, quasi uguale a quella di Servio, introduce anche il verbo *constituo* tra i sinonimi di *dico*, mentre la definizione di Donato è più complessa. Dalla frase dell'autore si capisce che l'azione espressa con *dico* ha un valore intrinseco maggiore rispetto a quella espressa con un verbo come *do*; il motivo è che *dico* esprime un dono perenne, una dedica perpetua, mentre *do* esprime un'azione che si svolge e ha effetto in un tempo limitato. L'accostamento di questi due verbi, di cui il commentatore di Terenzio si è servito per spiegare il motivo dell'uso di *dico* in un verso del *Phormio*, è molto interessante: infatti sembra rifarsi alla formula giuridica della *iurisdictio* secondo la quale il magistrato pronunciava i verbi *do*, *dico*, *addico* durante i processi. In quella formula, però, *dico* non è lo stesso verbo di cui si sta parlando in questa sede, poiché si tratta del verbo *dicere*²¹⁸ e non di *dicare*, ma sembra in ogni caso che questo secondo verbo, che ha il senso di “dedicare, consacrare”, possa trovarsi insieme al verbo *do* in sede di diritto sacro. Infatti, esiste un'iscrizione²¹⁹ che riporta il testo del verbale della dedica di un'ara a Iuppiter Optimus Maximus avvenuta a Salona nel 137 d. C., la cosiddetta *Lex Arae Iovis Salonitanae*²²⁰. L'epigrafe mostra precisamente la formula della *dedicatio* del santuario pronunciata dal magistrato, nella quale si trova la sequenza di verbi: *do*, *dico*, *dedicoque*. In questo caso il verbo *dicare* si pone come azione ulteriore dopo il *dare* e prima del *dedicare* in una sorta di ridondanza. A differenza di quanto espresso nella parte introduttiva dell'epigrafe, dove il magistrato pronuncia due volte la formula *dabo dedicaboque*, nella formula pronunciata per la terza volta, l'aggiunta del verbo *dicare* indica che il

²¹⁸ Cfr. Giomaro - Brancati 2005, 20.

²¹⁹ Cfr. *CIL* 3.1933; cfr. Laffi 2001, 544, dove vi è un puntuale commento; Scheid 2017, 243.

²²⁰ Ecco alcuni estratti del testo: «L(ucio) Aelio Caesare II, P(ublio) Coelio Balbino Vibullio Pion(n)s(u)libus / VII idus Octobres [...] legem dixit in ea verba quae infra scripta sunt: / “Iuppiter optime maxime, quandoque tibi hopie hanc aram *dabo dedicaboque*, ollisque regionibus *dabo dedicaboque* [...] Hisce legibus, lisce regionib(us) / sic uti dixi hanc tibi aram Iuppiter optime maxime, *do dico dedicoque*”» corsivi miei.

dono del santuario alla divinità è portato a termine nella sua totalità ed è completo²²¹.

È probabilmente secondo questa chiave interpretativa che si deve leggere la definizione di Elio Donato: *dicatur perpetuo, datur ad tempus*. Ciò che si dona con il verbo *dicare* è qualcosa che non richiede un altro dono in cambio ma che, interamente, totalmente e completamente viene dedicato, appunto, agli dei. Un dono temporaneo, al contrario, potrebbe essere un'offerta di qualsiasi natura, un ex voto o un qualunque oggetto deperibile che viene riservato agli dei attraverso un rito, anche privato, o che viene semplicemente posto all'interno dei santuari. Con il verbo *dico*, invece, l'azione del *dare* si approfondisce, si potenzia, acquisisce una forma ufficiale e, almeno al momento della dedica, vuole riferirsi a un oggetto posto in un luogo per l'eternità. Chiaramente, sappiamo che anche i templi subiscono l'azione del tempo tanto quanto gli altri oggetti: abbattimenti, restauri, incendi, spostamenti, similmente a quanto accadde al santuario dei Dioscuri di cui parla Ovidio²²².

Per questo motivo il verbo *dico* solo in parte contiene la connotazione “temporale” attribuita a un dono che si può pensare come perenne e perpetuo; l'altra sfumatura semantica riguarda la profondità con cui si deve guardare all'azione stessa del donare. *Dicatur perpetuo* sembrerebbe significare, quindi, che l'azione della dedica di un santuario è complessa, articolata, così importante che non si potrebbe esprimere con il verbo *do*, che descrive evidentemente un'azione più veloce, essenziale e meno duratura.

Per quel che riguarda il secondo verbo della descrizione ovidiana della fondazione del tempio dei Dioscuri rimanderei alla trattazione di *pono*, argomentata in precedenza. Infatti, l'espressione utilizzata è *fratres [templa] composuere*: basti

²²¹ Cfr. Laffi 2001, 555. Spesso si parla di vicende relative alla distruzione di alcuni templi almeno in Ziolkowski 1992.

²²² Basti leggere cosa dice Ovidio in *Fast.* 2.55-63 quando celebra Augusto *templorum repostor*, restauratore di templi.

sapere che questo composto di *pono* viene spesso utilizzato nell'accezione di edificare, erigere, fondare e che si può riferire agli edifici templari²²³.

I TEMPLI DI FEBBRAIO²²⁴

GIUNONE SOSPITA

Il primo giorno di febbraio si dice sia stato innalzato, accanto al tempio di Cibele, un santuario a Giunone Sospita, scrive Ovidio, che crollò dopo un lungo stato di abbandono²²⁵. Al lessico della creazione di questo spazio sacro si aggiungono nuovi elementi:

Principio mensis Phrygiae contermina Matri
Sospita delubris dicitur *aucta* novis.
nunc ubi sunt, illis quae sunt *sacrata* Kalendis
templa deae? longa procubere die.

Si dice che all'inizio del mese, accanto alla Madre Frigia, [Giunone] Sospita sia stata fregiata di un nuovo santuario. Ma dov'è adesso il tempio consacrato alla dea in quelle calende? Si distrusse dopo tanto tempo (Ov., *Fast.* 2.55-58).

La ricorrenza della fondazione di questo tempio è indicata attraverso una perifrasi che fa perno non sull'edificio sacro, ma sulla divinità quale soggetto della frase. Giunone è stata letteralmente innalzata, onorata ma anche ornata dalla

²²³ Cfr. TLL 3.0.2122.75.

²²⁴ Ho tralasciato la descrizione dell'*Ara Pacis Augustae* perché non vi è un riferimento esplicito alla sua fondazione, per il quale si dovrà guardare Degrassi 1963, 404, ma vi è solo un augurio affinché la Pace rimanga a Roma e su tutta la terra: «frondibus Actiacis comptos redimita capillos, | Pax, ades et toto mitis in orbe mane» (Ov., *Fast.* 1.711-712).

²²⁵ Sulla questione irrisolta dell'identificazione del santuario di cui parla Ovidio, che avrebbe dovuto trovarsi sul Palatino, con quello che descrivono altri testi (in particolare Livio 32.30.10 e 34.53.3, che peraltro offre notizie giudicate ambivalenti) ovvero un tempio dedicato alla stessa divinità nel Foro Olitorio, rimando agli studi sull'argomento: Degrassi 1963, 405 s.; Le Bonniec 1990, 210 nota 14; Stok 1999, 156 nota 27; Canali - Fucecchi 2016, 132 nota 16.

presenza di un nuovo tempio²²⁶ atto a celebrarla nella sua identità di Sospita, la liberatrice.

Il termine *auctus* da *augeo* è significativo in un contesto come quello del *dies natalis templi*: su questo verbo si sono concentrati molti studi²²⁷. Da questi studi emerge sostanzialmente che l'interpretazione di Benveniste (*ibid.*), che vi vedeva l'azione del *generare dal proprio seno*, è stata rivista nei termini di una maggiore continuità tra ciò che viene generato *ex novo* e ciò che, già esistente, viene accresciuto (cfr. De Santis 2018, 280), come suggerisce effettivamente *augeo*. Accrescere e aumentare sono, infatti, gli immediati significati del verbo. Nel panorama culturale di Roma la dimensione dell'accrescimento, dell'aumento del prestigio e quella dell'inizio di un processo, o il momento augurale, sono per altro collegate (cfr. *ibid.*), basti pensare alla funzione degli *augures* che si occupano di verificare che gli dei siano favorevoli al compimento di un'impresa.

Nel caso del tempio di Giunone l'espressione riferisce che la divinità viene accresciuta dalla fondazione di un nuovo santuario in suo onore: entrambi i concetti della nascita e dell'accrescimento sono mantenuti. La divinità non si occupa di generare qualcosa attivamente, però il suo grado di importanza nella città aumenta perché nasce un ulteriore luogo in cui celebrarla: il prestigio della dea e del suo culto si accrescono. È, questo, uno dei pochi passi in cui *augeo* viene riferito a una divinità. Un altro è un verso di Lucrezio che descrive la rappresentazione che gli uomini hanno degli dei. Questi, dice Lucrezio, sono immaginati come infinitamente potenti e immortali: «et tamen omnino quod tantis viribus *auctos* | non temere ulla vi convinci posse putabant»; «e nondimeno pensavano che [*scil.* gli dei] fossero dotati di tanti poteri che mai alcuna forza li avrebbe vinti facilmente»²²⁸. In questa frase il senso di *augeo* è ancora differente e rimanda all'idea dell'essere potenziati, ricchi di qualcosa, sostenuti.

²²⁶ Per il significato di *delubrum* cfr. almeno Castagnoli 1984, 4.

²²⁷ Tra cui Benveniste 1976, 396 ss.; Bettini 1998b, 2000; De Santis 2018.

²²⁸ Lucr. 1177-1178.

Le fondazioni successive alle calende di febbraio vengono citate *en passant* da Ovidio, che si limita ad alludere alla presenza di sacrifici, sugli altari dei rispettivi templi, durante il giorno della ricorrenza della loro nascita²²⁹.

QUIRINO E FORNACE

Risale invece al 17 febbraio il *dies natalis templi* di Quirino sul colle Quirinale; questo tempio è stato edificato dal console Lucio Papirio Cursor nel 293 a. C. probabilmente su un precedente antichissimo sacello; nel 16 a. C. Augusto lo restaurò e l'anniversario del tempio rinnovato venne fissato al 29 giugno²³⁰. In quello stesso giorno ha luogo un'ulteriore festa chiamata *festa Stultorum*; Ovidio spiega le origini di questo evento che si pone come giorno conclusivo della più ampia festività dei *Fornacalia* e aggiunge che la dea che presiede questo culto è la dea Fornace.

Si tratta di una divinità la cui identità viene esplicitata solo nei *Fasti*; infatti se la festa dei *Fornacalia* viene descritta anche da Plinio²³¹ e da Varrone²³², il cui nome della dea *Fornax* compare solo nel passo di Ovidio. Sebbene questa seconda festa non sia dedicata a un *dies natalis* del tempio e, dunque, non rientri direttamente nel tema che mi sono proposta di trattare, è interessante analizzare il modo in cui Ovidio presenta la divinità, forse proprio per il fatto che essa non possiede un santuario. I racconti d'origine della costruzione del tempio di Quirino e della festa dei *Fornacalia* vengono presentati di seguito l'uno all'altro: il tempio fu eretto dopo l'apparizione di Quirino a Giulio Pròculo, fedele amico di Romolo; la festa venne istituita al fine di celebrare la dea Fornace per la torrefazione del farro.

²²⁹ Ov., *Fast.* 2.71-72; 2.193-194. In particolare si tratta della fondazione del tempio di Giove Tonante sul Campidoglio il 1° febbraio e di quello di Fauno sull'Isola Tiberina il 13 febbraio.

²³⁰ Cfr. Degrassi 1963, 412.

²³¹ Cfr. *HN.* 18.2.8.

²³² Cfr. *Ling.* 6.13.

Dal momento che i Fornacalia erano delle *feriae conceptivae*, dunque mobili²³³, dovevano essere di volta in volta fissate dal *Curio Maximus*: questi appendeva nel foro delle tavolette in cui ciascun cittadino poteva leggere l'assegnazione delle feste alla propria curia, quindi sapere in che giorno avrebbe potuto celebrarle²³⁴. Per coloro che non avevano letto le disposizioni o che, per qualche altro motivo, rimanevano ignari di quale fosse il giorno in cui accedere alle feste, era riservato il momento conclusivo dei *Fornacalia*, ovvero la festa degli Stolti. Poiché in questa sede mi concentro sul verbo che Ovidio utilizza per indicare la creazione del tempio di Quirino e della divinità di Fornace, prenderò in considerazione solo i passi corrispondenti.

Templa deo *fiunt*: collis quoque dictus ab illo est,
et referunt certi sacra paterna dies.

Lux quoque cur eadem Stultorum festa vocetur
accipe: parva quidem causa, sed apta, subest.

[...]

Facta dea est Fornax: laeti Fornace coloni 525
orant ut fruges temperet illa suas.

Curio legitimis nunc Fornacalia²³⁵ verbis
maximus indicit nec stata sacra *facit* [...]

Creano un tempio per il dio [*scil.* Quirino]: anche il colle ha il nome a partire da lui, e i giorni stabiliti rinnovano le celebrazioni dei padri. Ascolta anche perché quello stesso giorno viene chiamato festa degli Stolti: alla base vi è un motivo insignificante ma appropriato. [...] *Venne istituita* la dea Fornace: i contadini, felici, pregano per Fornace affinché lei scaldi con moderazione le loro messi. Ora il Curione Massimo indice i Fornacalia con parole ufficiali, ma non le stabilisce come feste fisse [...] (Ov., *Fast.* 2.511-514, 525-528 corsivi miei).

²³³ Su questo concetto cfr. almeno Delatte 1936 soprattutto 391, dove parla dei Fornacalia.

²³⁴ Per approfondire cfr. anche Scullard 1981, 73.

²³⁵ Cfr. Alton - Wormell - Courtney 2005, 42 per l'apparato critico, tra cui compare una versione: *fornacula*.

Si nota che azioni quali costruire il tempio di Quirino e istituire la divinità di Fornace sono espresse con lo stesso verbo *facio* / *fio*. Quest'ultimo proviene dalla sfera semantica del fare per produrre, il cui corrispettivo in greco è il verbo ποιέω, contrariamente al fare per agire (*ago* / πράσσω), e tra i suoi significati compare quello di costruire edifici.

Interessante è che questo verbo venga impiegato anche per descrivere l'origine di una divinità: nel lessico ovidiano, i contadini della prima civiltà di Roma hanno creato una dea al fine di garantire una tostatura perfetta dei loro cereali e lo hanno fatto a partire da uno strumento come il forno. Si tratta, evidentemente, di una divinità che appartiene al mondo dell'agricoltura e che tutela una particolare fase della produzione ovvero il passaggio di alcuni grani nel fuoco. Festo, ad esempio, inserisce i *Fornacalia* tra i *Popularia sacra*:

POPULARIA SACRA sunt, ut ait Labeo, quae omnes cives faciunt, nec certis familiis adtributa sunt: Fornacalia, Parilia, Laralia, porca praecidania.

I Culti Popolari sono, come dice Labeone, quelli che tutti i cittadini svolgono e che non sono assegnati a famiglie specifiche, come i Fornacalia, i Parilia, i Laralia, la porca praecidanea (Fest. 298 Lindsay).

Dalla definizione di Festo si intuisce anche che all'aggettivo *popularis* bisogna attribuire il senso di “comune” e non di “popolare”, nel senso in cui si definisce lo strato economicamente inferiore di una società.

La differenza, quindi, tra il caso del tempio di Quirino e quello della dea Fornace è che, nel primo, *facio* viene riferito alla costruzione del tempio, come ci si aspetterebbe giustamente in un discorso sul *dies natalis* del santuario, mentre, nel secondo caso, esso è riferito direttamente alla divinità come risultato dell'azione del *fare*. Quanto a ciò, le attestazioni che riportano una simile situazione linguistica non sono molte e, soprattutto, hanno delle sfumature di senso differenti. Alcune prevedono la formula *facio* + doppio accusativo, dando come esito il significato di “fare in modo che” («Nostrone sanguine deum *fecimus*, qui nos fa-

stidiat?») «Con il nostro sangue *abbiamo fatto* un dio che non ci sopporti?»²³⁶); in altre, invece è richiesto un aggettivo accanto al complemento oggetto, per cui *facio* acquista il senso di “rendere” in un tal modo una tale cosa («tu deum hunc saturitate *facias* tranquillum tibi» «tu *dovresti rendere* questo dio buono nei tuoi confronti, saziandolo»²³⁷). Inoltre, in un caso *facio* è riferito a Iside, divinità scaturita dalla trasformazione della giovenca nella quale, a sua volta, era stata mutata Io: «bos ex hominest, ex bove *facta* dea» «una donna divenne giovenca, dalla giovenca *fu creata* la dea»²³⁸.

Mi sembra che il senso più vicino al participio *facta* di Fornace sia quest'ultimo caso, secondo cui *facio* assume l'idea della trasformazione, del cambiamento di status. Agli albori della città i contadini romani istituirono una divinità che si ponesse alla salvaguardia dei chicchi di farro, affinché questi non fossero troppo bruciati dal fuoco: la dea è stata *facta* nel senso che acquisì un tale status divino sulla base dell'azione della fornace vera e propria.

Infine, lo stesso verbo viene utilizzato una terza volta per descrivere l'istituzione dei *Fornacalia* da parte del Curione Massimo, con una precisazione: *nec stata sacra facit*, non rese stabili le feste. Ovidio scrive che il sacerdote indice queste feste ma non le istituisce in quanto celebrazioni fisse, poiché esse rimangono mobili; l'utilizzo di *facio* per situazioni simili a questa è molto frequente. Il verbo viene spesso utilizzato, infatti, per parlare di feste, celebrazioni, culti e riti.

TERMINE

Passiamo adesso a discutere il caso particolare del *dies natalis* del dio Termine, l'ultimo in questo mese. La divinità viene venerata il 23 febbraio lungo i confini dei campi con una celebrazione che si svolge su un altare disposto ogni

²³⁶ Curt. 6.11.25.

²³⁷ Plaut., *Capt.* 865.

²³⁸ Ov., *Her.* 14.86; cfr. TLL 6.1.110.40ss.

anno dai contadini²³⁹. La festa è indicata con il nome di *Terminalia* nei calendari²⁴⁰; Varrone spiega che quel giorno si chiama così perché si pone al termine dell'ultimo mese dell'anno, febbraio, che sarebbe stato il dodicesimo²⁴¹.

Oltre a manifestare la sua potenza nei terreni come *tutela fines agrorum* (Fest. 505 Lindsay) in qualità di pietra o di tronco piantato nel terreno: «Termine, sive lapis sive es defossus in agro | stipes», «O Termine, sei una pietra o un tronco piantato nel terreno»²⁴², egli possiede anche un tempio sul Campidoglio, di cui Ovidio racconta l'origine. Si tratta della storia dell'*exauguratio* con la quale i santuari presenti su quel monte vennero spostati altrove per far posto al grande tempio della Triade Capitolina²⁴³, ma una divinità vi si oppose:

Quid, nova cum fierent Capitolia? nempe deorum
cuncta Iovi cessit turba locumque dedit;
Terminus, ut veteres memorant, *inventus*²⁴⁴ *in aede*
restitit et magno cum Iove templa *tenet*. 670
nunc quoque, se supra ne quid nisi sidera cernat,
exiguum templi tecta foramen habent.
Termine, post illud levitas tibi libera non est:
qua *positus fueris in statione*, mane;

Cosa accadde, quando rinnovarono il Campidoglio? Certamente tutta insieme la folla di dei se ne andò e lasciò il posto a Giove; Termine, trovato nel santuario, come raccontano gli antichi, ci restò, e mantiene il tempio con il grande Giove. Anche adesso, affinché egli veda solo stelle sopra di sé, il tetto del tempio ha un piccolo foro. Termine, dopo questo non hai più libero movimento: nella dimora in cui sei stato posto, rimani (Ov., *Fast.* 2.667-674).

²³⁹ Ov., *Fast.* 2.639 ss.

²⁴⁰ Cfr. Degrassi 1963, 412. Sul dio Termine vedi almeno Piccaluga 1974; De Sanctis 2015.

²⁴¹ Cfr. Varro, *Ling.* 6.13.

²⁴² Ov., *Fast.* 2.641.

²⁴³ Cfr. Liv. 1.55.

²⁴⁴ Cfr. Alton - Wormell - Courtney 2005, 47 che riporta le letture alternative nell'apparato critico: «*conuentus Z, tunc lentus* (Burman), *invictus* (Landi)» *ibid.*

Ovidio allude all'episodio della costruzione del tempio di Giove sul Campidoglio da parte di Tarquinio il Superbo²⁴⁵, il quale stabilì di *exaugurare fana sacellaque*²⁴⁶ di tutti i culti presenti su quel monte fino ad allora²⁴⁷. Durante la consultazione degli auspici, però, un presagio negativo si mostrò riguardo al fatto che il dio Termine sarebbe stato *evocato* (questo è il vocabolo utilizzato da Livio) dai suoi confini sacri²⁴⁸.

Le parole con cui il poeta esprime l'evento mi sembrano interessanti; il dio è stato prima di tutto, letteralmente, trovato nel santuario, *inventus in aede*. In riferimento a una divinità, il verbo *invenio* viene utilizzato, per esempio, nella traduzione del *Timeo* platonico fatta da Cicerone, che traduceva a sua volta εὐρίσκω riferito al demiurgo²⁴⁹: «Atque illum quidem quasi parentem huius universitatis *invenire* difficile, et cum iam *invenerit* indicare in vulgus nefas» «Ma il creatore di questo universo è difficile *da trovare* e, se anche lo si *trovasse*, non sarebbe lecito farlo conoscere a tutti»²⁵⁰. Questa frase verrà poi ripresa dalla patristica cristiana, in autori come Tertulliano e Minucio Felice²⁵¹. Non è un caso, infatti, che il verbo si trovi spesso nei padri della Chiesa se si pensa alle varie speculazioni su come dimostrare l'esistenza di Dio e su dove “trovarlo”, per rimanere nella metafora platonica. Un altro esempio proviene da Agostino:

In memoria mea quaerens te, domine, et non te *inveni* extra eam. [...] ubi enim *inveni* veritatem, ibi *inveni* deum meum, ipsam veritatem

²⁴⁵ Cfr. Le Bonniec 1990, 216 nota 140; Stok 1999, 200 nota 200.

²⁴⁶ Cfr. Liv. 1.55.

²⁴⁷ Cfr. almeno De Sanctis 2005, 96, che attribuisce alla divinità dei confini una proverbiale avversione per il movimento, a causa della quale sarebbe stata inglobata nel tempio della Triade capitolina.

²⁴⁸ Cfr. Liv. 1.55.

²⁴⁹ Pl., *Ti.* 28c.

²⁵⁰ Cic., *Tim.* 6.

²⁵¹ Cfr. Tert., *Apol.* 46.9; Min. Fel., *Oct.* 19.14; 26.12.

Cercandoti nella mia memoria, Signore, *non ti ho trovato* al di fuori di essa [...] dove infatti *ho trovato* la verità, lì *ho trovato* il mio Dio, la verità stessa (August., *Conf.* 10.24.35, corsivi miei; cfr. TLL 7.2.143.53).

In questi casi l'attività del verbo riguarda il movimento intellettuale del singolo filosofo, che si sforza di capire con la mente la divinità. Si tratta di una scoperta interiore, se così si può dire.

L'accezione che *invenio* assume nel passo di Ovidio, invece, riguarda il ritrovamento della divinità in un luogo specifico, in una *aedes* sul Campidoglio, quindi rende conto di una scoperta "esterna". Se in Cicerone e negli autori cristiani trovare la divinità è il risultato di una ricerca filosofica, in Ovidio significa imbattersi senza aspettarselo prima. Mi sembra che questo punto sia molto utile per capire alcune differenze tra la concezione politeista e quella cristiana del divino: nel politeismo gli dei appaiono e comunicano attraverso auspici, segnali e prodigi. Sono delle potenze celesti, dei *numina*, ma si manifestano nello spazio e nei luoghi della terra, fanno presenti le loro decisioni; è in questa maniera che una divinità viene scoperta. Il dio Termine non è stato spostato dal tempio in cui è stato trovato poiché gli auspici non erano favorevoli, allora è stato inglobato nel santuario di Giove che fu costruito sul colle. Agostino invece, che ho appena analizzato, esprime che la ricerca della divinità avviene, per esempio, nella sua propria memoria, dunque nell'ambito delle esperienze interiori e private.

Un altro verbo indica la condivisione dello spazio sacro tra Termine e Giove, ovvero *teneo*²⁵². In riferimento ai luoghi, esso ha il senso di occupare ma anche custodire²⁵³. In questo caso, in senso traslato *occupare* potrebbe significare *condividere*²⁵⁴; questo verbo viene utilizzato due volte nel lessico del *dies natalis* dei *Fasti*.

²⁵² Ov., *Fast.* 2. 670.

²⁵³ Cfr. LTL 690.

²⁵⁴ Come traduce infatti Le Bonniec 1990, 63.

I TEMPLI DI MARZO

MINERVA

Le prime due fondazioni templari di marzo contengono un lessico che è stato già analizzato altrove: il verbo *facio* per Giunone Lucina²⁵⁵ e il verbo *sacro* per Vediove²⁵⁶.

Nuovo interesse destano le fondazioni dei templi di Minerva sull'Aventino e della Minerva Capta sul Celio. Quest'ultima è una divinità che costituisce anche uno dei tre casi di studio di questa tesi e verrà analizzata più avanti, nel terzo capitolo. Qui, infatti, mi concentrerò solo sul lessico della fondazione, mentre dopo tratterò il dossier della divinità in maniera più esaustiva.

È una questione spinosa se il giorno del 19 marzo sia il *natalis* di un santuario di Minerva sull'Aventino, o se si riferisca al *natalis* del tempio di Minerva Capta sul Celio. Infatti, citando esplicitamente Minerva sull'Aventino, alcuni calendari riferiscono come suo giorno il 19 marzo, altri il 19 giugno. L'ipotesi che il 19 marzo sia un giorno dedicato alla Minerva sul Celio, invece, è offerta da Ovidio nei *Fasti*, nel contesto della narrazione delle feste chiamate *Quinquatrus* del 19 marzo. A complicare la situazione, vi è il fatto che anche alla data del 13 giugno avevano luogo delle feste con lo stesso nome, cioè *Quinquatrie*, chiamate però *Minusculae* per distinguerle dalle precedenti.

In ogni caso, anche se Ovidio si sofferma ampiamente su questa festività in entrambe le date, contestualmente descrive anche il momento in cui Minerva ha iniziato ad avere un tempio a Roma. Soprattutto, la descrizione si sofferma sul momento iniziale dell'esistenza del tempio di Minerva Capta sul Celio. Dunque, dal momento che questo paragrafo è preposto all'analisi lessicale attorno al *dies natalis*, non ci si soffermerà su tali feste. Esse sono, infatti, sì coesistenti al giorno di nascita del tempio, ma allo stesso tempo distinte da esso. A questo proposito,

²⁵⁵ Cfr. Ov., *Fast.* 3.247-248.

²⁵⁶ Cfr. *ibid.* 430.

sce al *dies natalis* del tempio di Minerva Capta sul Celio. Per mettere in risalto il carattere eccezionale di quella giornata, il poeta introduce un'argomentazione singolare: non si limita a esprimere, come è stato visto in altri luoghi dell'opera, che per la divinità è stato posto o consacrato un tempio.

In questo caso la creazione del tempio viene verbalizzata in modo tale da coincidere con una sorta di compleanno della divinità. Questo punto, in particolare, ha fatto scaturire la riflessione in seno a questa tesi. Già Maurizio Bettini l'aveva preso come esempio per dimostrare perché nei miti romani di fondazione non compaiano racconti cosmogonici o teogonici alla maniera esiodea, studiando come la percezione delle divinità a Roma sia orientata, in grande parte, dalla loro istituzione civica²⁶⁰.

L'immagine della nascita di Minerva con cui Ovidio inserisce nella sua opera il discorso sulle Quinquatrie, è un altro modo per classificare la nascita del tempio sul Celio. Nel contesto delle feste del diciannove marzo non è lecito spargere sangue, scrive Ovidio, perché quel giorno è il *dies natalis* di Minerva. Per esprimere questo concetto, viene utilizzato il verbo *nascor*. Si tratta di una parola interessante, che meriterebbe un discorso approfondito. In riferimento agli dei romani, questo verbo è solitamente utilizzato nei miti: ad esempio in quello della nascita di Bacco da Semele o dalla coscia di Giove, di Esculapio da Coronide, di Minerva dalla testa di Giove e altre. Più difficilmente, invece, esso si trova nel contesto delle riflessioni speculative sulla nascita degli dei, fuori dal mito. In questo senso esiste una frase di Lucano che mi sembra esplicita; in un breve inciso a proposito della nascita di Afrodite nelle acque di Cipro, l'autore della *Pharsalia* si chiede retoricamente se sia lecito credere che gli dei nascono e hanno un'origine: «si numina *nasci* | credimus aut quemquam fas est coepisse deorum» «se crediamo che gli dei possano nascere o se è lecito pensare che gli dei abbiano un inizio»²⁶¹. Il punto di partenza di questa domanda indiretta è un episodio del mito,

²⁶⁰ Cfr. Bettini 2015a, 20-21; simili risultati sono stati raggiunti anche e soprattutto da John Scheid: in particolare, almeno id. 1985; 2013.

²⁶¹ Luc., *Phars.* 8.458s.

ma Lucano estende la riflessione a tutte le divinità, come volesse riferirsi alla loro natura. Possono gli dei, in quanto tali, nascere e avere un inizio? Se dovessimo rispondere dal punto di vista *del dies natalis* del tempio di Minerva nei *Fasti* di Ovidio, sicuramente sì.

Questo caso particolare mostra una divinità che nasce con il santuario che la ospita e mi sembra assomigliare al racconto appena esaminato di Fornace, che veniva *facta*, cioè istituita come divinità partendo dallo strumento che era. Nella situazione di Minerva, chiaramente, l'edificio di culto ha un'importanza e una centralità maggiore. È il tempio sul Celio che nasce, benché il verbo *nascor* sia riferito alla dea; questo è un elemento interessante, perché definisce la divinità e ne pone i limiti d'identità. A uno specifico santuario in un luogo preciso di Roma, corrisponde una specifica divinità: tra le tante Minerve, quella che nasce il 19 marzo è la Minerva Capta sul monte Celio, perché quel giorno è nato il suo santuario (invertendo la frase di Ovidio). Il riferimento di *nascor* al tempio, pur non riscontrabile direttamente nel testo, è comunque sottinteso nell'espressione *dies natalis*²⁶². Nonostante siano scarse, vi sono infatti altre attestazioni della formula linguistica *dies natalis* + il dio o la dea che si vuole celebrare. Un esempio è un frammento di Varrone riportato da Nonio Marcello:

Varro epistula ad Fufium si hodie noenum venis, cras quidem, si veneris meridie *die natali* Fortis Fortunae.

Varrone in una lettera a Fufio: se non vieni oggi, allora domani, se verrai al *natalis* di Fors Fortuna a mezzogiorno (Varro apud Non., 209 Lindsay, corsivi miei).

Si tratta di un uso diverso, che scaturisce forse da un uso formulare della parola *natalis*. Per quanto riguarda propriamente il verbo *nascor*, invece, a volte viene riferito alle cose. Ad esempio, nel Digesto di Marciano il patrimonio di ognuno viene detto, con una citazione, simile a un uomo: «*Peculium nascitur cre-*

²⁶² Cfr. TLL s.v. Natalis.

scit decrescit moritur, et ideo eleganter Papirius Fronto dicebat peculium simile esse homini», «Il denaro nasce, cresce, diminuisce, muore, e per questo elegantemente Papirio Frontone diceva che il denaro è simile all'uomo»²⁶³.

Meno frequentemente, *nascor* viene riferito agli edifici come in Tertulliano, a proposito dei nuovi teatri che i censori avevano l'obbligo di distruggere: «nam saepe censores *nascentia* cum maxime *theatra* destruebant», «infatti spesso i censori distruggevano gli edifici *nascenti*, soprattutto i teatri»²⁶⁴ e, infine, anche ai templi. Stazio indica in tal modo il santuario di Ercole che sorge: «huc ades [*scil.* Ercole] et genium *templis nascentibus* infer», «vieni qui, e porta il tuo genio nei templi che *sorgono*»²⁶⁵.

Il concetto della nascita di Minerva Capta contestualmente alla creazione del suo santuario sul Celio, dunque, rientra nell'insieme di formulazioni con cui Ovidio descrive le fondazioni sacre: si tratti di templi, culti o, addirittura della stessa condizione di esistenza di alcune divinità, queste fondazioni sono restituite in maniera molteplice e con tante sfumature.

Ritornando al passo che ho analizzato fin qui, nella seconda parte si trova un dettaglio ulteriore sul tempio di Minerva. Ovidio dice che nel punto in cui il monte Celio diventa pianeggiante si può vedere il piccolo tempio di Minerva Capta, che la dea ha ricevuto per il suo compleanno. Viene introdotta una nuova espressione, *delubra ... coepere habere*, corredata dalla precisazione *natali suo*²⁶⁶. Il verbo, che significa *incominciare*, pone l'evento della creazione del santuario perfettamente in linea con il contesto dell'origine, del cominciamento, come accadeva con *nascor*. Inoltre, viene precisato che la dea inizia a possedere il tempio nel suo giorno di nascita, il *natalis*. Si tratta di un compleanno divino, di cui l'edificio sacro è il rappresentante tangibile e attuale, quasi fosse un dono.

²⁶³ Dig. 15.1.40pr. Marcianus 5 reg.

²⁶⁴ Tert., *De spect.* 10.4.

²⁶⁵ Stat., *Silv.* 3.28.

²⁶⁶ Ov., *Fast.* 3.838.

Il tempio si rivela luogo ospitale in cui la divinità può iniziare a esistere ma, allo stesso tempo e reciprocamente, l'esistenza di Minerva Capta e del suo culto sono condizioni di possibilità per la nascita del tempio stesso.

A differenza di *nascor*, che nei *Fasti* viene utilizzato per descrivere soltanto questo *dies natalis*, il verbo *coepio* si riscontra in questo e in altri due casi. Uno è il tempio di Libertà del 13 aprile²⁶⁷, l'altro è quello di Minerva sull'Aventino del 13 giugno²⁶⁸; in entrambi vi è lo stesso schema espressivo del primo caso ovvero della fondazione di Minerva Capta. Le frasi, infatti, sono costruite sul modello *coepio* + infinito. Nelle descrizioni di Minerva Capta e di Libertà le espressioni sono quasi identiche: *quae dea natali coepit habere suo / atria Libertas coepit habere sua*; la presentazione di Minerva sull'Aventino, invece, subisce una sfumatura di significato differente: *coepit Aventina Pallas in arce coli*. In quest'ultima frase non si afferma che la dea ha iniziato ad avere un tempio, ma che ha iniziato a essere venerata sul monte Aventino. Dal confronto tra le tre descrizioni, il concetto della nascita del tempio emerge con chiarezza e nella sua complessità: nelle prime due viene affrontato l'argomento del compleanno, che si pone come elemento ibrido tra l'origine del tempio e della divinità. Nella terza, il *dies natalis* della dea coincide con l'inizio del culto e il verbo *colere*, appunto, indica l'azione di onorare con riti.

Interessante è il fatto che non per tutti gli dei il tempio è una condizione indispensabile al loro culto. Vi sono infatti delle divinità, come Anna Perenna, che sembra non abbiano posseduto un santuario pubblico, ma il cui culto era molto importante. Sempre nel mese di marzo infatti, alle idi, prima del racconto del tempio di Minerva Capta, Ovidio cita l'inizio delle celebrazioni in onore di Anna Perenna. In quell'occasione il lessico del *natalis* della dea non si sofferma sulla nascita di un tempio, ma sul momento a partire dal quale la dea ha iniziato a essere "coltivata", *coepita est coli*:

²⁶⁷ Cfr. Ov., *Fast.* 4.624.

²⁶⁸ Cfr. *ivi* 6.728.

nec mihi parva fides annos hinc isse priores 145

Anna quod hoc *coepta est* mense Perenna coli.

Per me, un indizio non banale del fatto che gli anni, prima, partissero da qui è che in questo mese ha iniziato a essere venerata Anna Perenna (Ov., *Fast.* 3.145s).

Ovidio si riferisce alla convinzione che l'anno arcaico cominciasse a marzo. Come si vede, anche il lessico per descrivere Anna Perenna mantiene lo stesso costruito *coepio / coeptus est* + infinito. In questo caso, però, il soggetto del cominciamento è l'azione del venerare la divinità, l'atto del *colere*. Grazie al fatto che in questo caso il centro della discussione non è la creazione del santuario della dea ma quella del suo culto, che dà luogo alla particolare festa delle idi di marzo, possiamo dire che, stando ai *Fasti* di Ovidio, attorno all'istituzione di una divinità, del suo *natalis*, orbitano in compresenza tanti fenomeni che lo declinano diversamente.

Tutti questi fenomeni - il tempio, il culto, la festa e così via, indicano una risposta reale e civica alla presenza della divinità nella città, e hanno come denominatore comune il punto inaugurale, l'inizio, la fondazione natalizia.

I TEMPLI DI APRILE

GIOVE VINCITORE

Il primo santuario del mese di aprile che analizzerò è quello di *Iuppiter Victor*, come viene nominato in Ovidio e nei *Fasti Antiates Maiores*²⁶⁹ la cui posizione è discussa²⁷⁰; per alcuni si trova sul Palatino²⁷¹, per altri sul Quirinale²⁷². Si sa

²⁶⁹ Cfr. Degrassi 1963, 440.

²⁷⁰ Cfr. Le Bonniec 1990, 234 nota 144.

²⁷¹ Cfr. Schilling 1992, 126 nota 202; Canali - Fucecchi 2016, 336 nota 161.

²⁷² Cfr. Stok 1999, 322 nota 212.

che il tempio è stato votato da Quinto Fabio Massimo Rulliano nel 295 a. C. nell'ambito della battaglia di Sentino, contro i Sanniti; la sua celebrazione cadeva il 13 aprile, alle idi del mese.

Per indicare la nascita di questo come di altri cinque templi nei *Fasti* - si veda la tabella - Ovidio utilizza il verbo *do*. Questo termine era stato già incontrato nella formula della *dedicatio Arae Iovi Salonitanae*, in cui vi era la sequenza *do, dico, dedico*, citata a proposito del verbo *dico* nel contesto della fondazione del tempio di Castore e Polluce. Con esso ci si riferisce dunque a una tappa, nella procedura della dedica dei santuari, che corrisponde all'azione del *dare*. Il tempio viene dato alla divinità ed è, appunto, con l'espressione *sunt data templa* che l'azione si ritrova nei *Fasti*. Eccone il primo esempio:

Occupat Apriles Idus cognomine Victor
Iuppiter: hac illi *sunt data templa* die.

Occupi le idi di aprile Giove, con il nome di Vincitore: quel giorno gli diedero un tempio (Ov., *Fast.* 4.621-622).

La formula è ovunque la stessa, anche nei casi successivi si ritrova quasi identica. Per aprire un breve excursus riguardo alle altre situazioni in cui viene utilizzato il verbo *do*, si tratta delle fondazioni di Marte Ultore il 12 maggio, Fortuna Publica il 25 maggio, Mater Matuta l'11 giugno, Giove *Invictus* il 13 giugno, Quirino il 29 giugno. In tutte le descrizioni la formula è la stessa e, soltanto a proposito di Marte Ultore, Ovidio spiega che, in aggiunta al tempio, diedero al dio anche un nome: «rite deo templumque datum nomenque bis ulto», «ritualmente diedero un tempio e un nome al dio due volte vendicatore»²⁷³. Si potrebbe notare, poi, che la dedica del tempio a Giove *Victor* del 13 aprile, che sto analizzando, e quella a Giove *Invictus* del 13 giugno condividono la stessa espressione linguisti-

²⁷³ Ov., *Fast.* 5.595.

ca (*sunt data templa*). Inoltre, le divinità hanno una simile identità - Giove Vincitore e Giove Invitto - e sono venerate nello stesso giorno anche se in mesi diversi.

Nelle fonti latine, luoghi simili a questo sono ampiamente attestati²⁷⁴: il verbo *dare* infatti, in riferimento ai santuari, alle statue o ad altri simili oggetti di culto, è sinonimo di dedicare, donare e consacrare. A volte, come è stato visto nella dedica dell'Ara di Giove a Salona, questo è inserito in sequenza insieme ad altri verbi come *dono*, *dedico*, *dico* o accanto al sostantivo *donum*.

Il tempio e la sua dedica, dunque, si pongono come fatti da valutare nella cornice degli scambi e dei doni tra la città e gli dei; il contesto di riferimento è quello di un rapporto contrattuale. Come è emerso dall'analisi della dedica del tempio di Minerva Capta, in quell'occasione Ovidio ha connesso il dono del santuario con la nascita della dea, istituendo una sorta di compleanno divino in occasione del quale Minerva avrebbe ricevuto in dono un tempio. Attraverso simili osservazioni si potrebbe arrivare a valutare l'idea che Ovidio abbia tentato di costruire, lungo tutti i *Fasti*, una summa delle celebrazioni in onore dei compleanni degli dei, ovvero del momento in cui essi hanno iniziato a esistere a Roma.

Le categorie letterarie e antropologiche che supporterebbero questa interpretazione sono complesse, variegate, e stanno affiorando attraverso il lessico. Di più, non solo il dono del tempio segna il momento inaugurale degli dei. Com'è stato analizzato in precedenza, altri fattori possono svolgere questa funzione: nel caso di Anna Perenna sono il culto e la festa i sintomi della sua origine, nel caso di Termine lo è il suo ritrovamento in un tempio, come dichiarava il verbo *invenio*, oppure ancora, nel caso di Fornace lo è la sua creazione, definita con il verbo *facio*. Se è vero che in questo lavoro viene tenuto conto soprattutto del *dies natalis* del tempio delle divinità, simili divergenze non possono essere taciute, dal momento che contribuiscono ad arricchire quest'analisi.

²⁷⁴ Cfr. TLL s.v. Do - soprattutto 5.1.1669.70ss.

VENERE ERICINA

Il 23 aprile bisogna frequentare il tempio di Venere presso la Porta Collina, scrive Ovidio, che prende il nome dal colle siciliano di Erice²⁷⁵. In quel luogo esisteva un antico culto di Afrodite e, mentre Marco Claudio Marcello conquistava la città di Siracusa, la dea veniva trasportata a Roma per una consultazione sibillina:

templa frequentari Collinae proxima portae
nunc decet; a Siculo nomina colle tenent,
utque Syracusas Arethusidas abstulit armis
Claudius et bello te quoque *cepit*, Eryx,
carmine vivacis Venus *est translata* Sibyllae, 875
inque suae stirpis *maluit* urbe coli.

Adesso conviene visitare il tempio prossimo alla porta Collina, che porta il nome dal colle siciliano; e come Claudio prese in armi l'aretuside Siracusa e nella guerra catturò anche te, Erice, Venere è stata trasferita grazie alla profezia della longeva Sibilla, e preferì essere adorata nella città della sua famiglia (Ov., *Fast.* 4.871-876 corsivi miei).

Prima di procedere con l'analisi del testo, apro una parentesi riguardo al dibattito attorno a questo tempio. È apparso in alcuni commenti dei *Fasti* che l'evento della consultazione sibillina valga come causa per la fondazione di questo tempio di Venere Ericina sul Quirinale, presso la Porta Collina. Se questo fosse vero, allora Ovidio avrebbe scambiato due templi dedicati alla stessa divinità: Le Bonniec²⁷⁶, fra gli altri, offre la spiegazione più esaustiva. In sintesi, lo studioso riporta che a essere stato votato dietro consultazione dei Libri sibillini nel 215 a. C. fu un tempio costruito sul Campidoglio - e non sul Quirinale - da Quinto Fabio Massimo Cunctator che lo votò durante la battaglia sul Trasimeno. Poco tem-

²⁷⁵ Lo stesso giorno avevano luogo i Vinalia Priora. Per questa festa cfr. almeno Schilling 1954; Dumézil 1976.

²⁷⁶ Cfr. Le Bonniec 1990, 106-107.

po dopo, Marco Claudio Licino prese Siracusa nel 212 a. C., entrambi gli eventi ebbero luogo durante la Seconda guerra punica.

Fu, invece, in una guerra contro i Liguri nel 184 a. C. che Lucio Porcio Licino votò il tempio a Venere Ericina costruito sul Quirinale, di cui parla Ovidio, il quale venne dedicato ufficialmente dal figlio del console nel 181 a. C.. Tra i due eventi, dunque, ovvero la consultazione sibillina per la battaglia sul Trasimeno e la battaglia contro i Liguri, si pone la conquista di Siracusa da parte di Marco Claudio Marcello nel 212 a. C..

L'idea però, ricorrente nei commenti, che Ovidio abbia scambiato i due templi²⁷⁷ assegnando al tempio del Quirinale l'*aition* di quello del Campidoglio, non sembra aver ragione di esistere.

Infatti, ciò che il testo ha intenzione di esporre è un'idea sottile. Ovidio scrive che il santuario di Porta Collina prende il nome da Erice, il colle siciliano, poiché lì si onora la Venere Ericina. Dopo questa affermazione vi è la fusione di due racconti, sapientemente elaborata dalla poesia ovidiana: così come Claudio Marcello ha conquistato le terre della Sicilia e anche Erice, quasi nel frattempo (tre anni prima) la Venere Ericina era stata trasportata a Roma grazie al canto profetico della longeva Sibilla, che sapeva già che la dea avrebbe desiderato essere onorata nella città della sua stirpe. Più che un rapporto di consequenzialità, l'intenzione sembra quella di creare un parallelo tra i due eventi, quello della fondazione di un tempio di Venere Ericina sul Campidoglio, dietro responso dei Libri sibillini, e la presa di Siracusa da parte di Marco Claudio Marcello. La mia lettura del racconto prevede che la consultazione oracolare e la fondazione di un tempio in onore della Venere siciliana risultino fatti profeticamente anticipatori della campagna militare in Sicilia. In questa maniera, Ovidio pone l'espansione dell'imperialismo romano in linea con una concezione fatidica, necessaria e benivolenta dagli dei della grandezza di Roma. Che Venere Ericina avrebbe dovuto possedere almeno un

²⁷⁷ Cfr. anche Stok 1999, 340 nota 277; Canali - Fucecchi 2016, 359 nota 228. 3. Si discosta da queste posizioni Schilling 1992, 132 nota 279, che spiega che Ovidio sta parlando, in questo passo, del tempio di Venere Ericina presso la Porta Collina e non di quello sul Campidoglio.

santuario nella città e che, di conseguenza, i Romani sarebbero dovuti andare a prenderla in Sicilia, era già contenuto negli oracoli, gli dei già ne erano sicuri.

Ritornando all'analisi del lessico della fondazione, vi sono più punti di interesse in questo caso. Il verbo *capio* era stato già incontrato nell'ambito della fondazione del tempio di Esculapio il 1° gennaio, però, diversamente da quanto accadeva in quella occorrenza, questa volta esso si riferisce non alla divinità ma al luogo dove sorge il suo santuario in Sicilia: *Claudius ... te quoque cepit, Eryx*. Il generale Marco Claudio Marcello ha preso con le armi Erice, dove esisteva un importante culto di Afrodite. Da notare è che sia Esculapio che Venere Ericina sono divinità importate, che provengono dall'esterno ed entrambe grazie all'esito di consultazioni sibilline; dunque, il verbo *capio* non sembra posizionato casualmente nella descrizione della fondazione dei loro templi.

Proprio alla Venere di Erice si dovette far ricorso, come ho detto, con la costruzione di un tempio su indicazione sibillina, dopo la sconfitta romana sul lago Trasimeno da parte di Quinto Fabio Massimo detto il *Cunctator*. Ovidio afferma che *carmine vivacis Venus est translata Sibyllae*: Venere è stata trasferita secondo il canto profetico della longeva Sibilla. Si tratta di una frase interessante, che espone chiaramente il passaggio della divinità da un luogo a un altro. Il verbo *transfero* viene scelto per indicare lo spostamento della dea: da composto di *fero* quale è, indica l'azione di portare qualcosa aldilà, in un altro luogo, in una meta precisa. A differenza del semplice significato di portare, esso prevede l'azione di *importare*, nel senso di installare l'oggetto del trasporto da un'altra parte. Un esempio illuminante è forse il fatto che *transfero* venga utilizzato nell'ambito dell'agricoltura per indicare il trapianto o l'innesto delle piante, come in queste frasi di Varrone:

Quare cum semina sint fere quattuor generum, quae natura dedit, quae *transferuntur* e terra in terram viva radice [...] Quartum genus seminis, quod transit ex arbore in aliam, videndum qua ex arbore in quam *transferatur* et quo tempore et quem ad modum obligetur.

Perché ci sono circa quattro specie di sementi, quelle che ha donato la natura, quelle che *si trapiantano* da terra in terra con la radice viva [...] Il quarto genere di semi, che passa da un albero a un altro, necessita che si osservi da quale a quale albero *viene innestato* e in che momento e come (Varro., *Rust.* 1.39.3 - 1.40.5, corsivi miei)²⁷⁸.

L'innesto o il trapianto possono essere visti come i risultati permanenti del passaggio da una pianta all'altra oppure da un terreno all'altro. Ciò che emerge è che una volta che questo passaggio è avvenuto, il risultato è quello di aver creato una nuova pianta che non può ritornare allo stadio originario o dove si trovava precedentemente.

Qualora questo verbo venga riferito alla Venere di Erice, il poeta intende dire che la dea è stata trasferita a Roma e se n'è creato un culto, forse nuovo, per esempio allo stesso modo con cui era avvenuto a proposito di Esculapio. Entrambe queste divinità sono divinità importate, poiché sono state innestate nel tessuto religioso romano. Ciò che, inoltre, si evince dai versi è che il luogo di arrivo sembra essere più gradito a queste divinità che il precedente, come sembra di capire dalla frase *suae stirpis maluit urbe coli*. La dea, evidentemente, ha preferito essere venerata nella città della sua famiglia, ovvero nella terra dei discendenti di Enea, suo figlio. Quella città avrebbe, per rimanere nell'ambito lessicale dell'agricoltura, un terreno adeguato e fertile dove il suo culto potrebbe essere ben ospitato e praticato. Proprio il verbo *colo*, utilizzato nella frase *maluit urbe coli*, vanta una miriade di significati tra cui quello di coltivare. *Colo* indica l'azione di prendersi cura dei campi agricoli, come anche di abitare una casa, di mantenere una proprietà, di frequentare i luoghi sacri. Viene riferito agli dei, che occupano determinati spazi ovvero se ne prendono cura, ma altresì si dice con il significato di celebrare il giorno di compleanno di ognuno²⁷⁹.

²⁷⁸ Cfr. LTL 773.

²⁷⁹ Cfr. TLL 3.0.1681.78ss.

Ciò che accomuna tutte queste sfere semantiche credo sia l'azione della cura e della pratica di mantenere in buono stato e in ordine la cosa di cui si sta mettendo in pratica il *cultus*. Ritornando alla Venere Ericina, l'idea che il sintagma *suae stirpis malle urbe coli* sembra veicolare è che la dea avrebbe scelto di vivere a Roma perché in quel luogo avrebbe trovato un *cultus* migliore, ovvero un ambiente religioso che le avrebbe garantito le attenzioni che la sua stirpe era degna di avere.

FEBO, VESTA, AUGUSTO

Dal 28 al 30 aprile si svolgono le feste e i *ludi* Florali. Ovidio non offre una spiegazione della nascita del tempio di Flora, comunque presente nei Fasti Praenestini²⁸⁰ poiché ne analizza il racconto mitico. Il poeta si sofferma, invece, sulla narrazione della costruzione di un santuario a Vesta nella casa di Augusto:

aufer, Vesta, diem: cognati Vesta *recepta* est
 limine; sic iusti *constituere* patres. 950
 Phoebus *habet* partem: Vestae pars altera *cessit*:
 quod superest illis, tertius ipse *tenet*.
 state Palatinae laurus, praetextaque quercu
 stet domus: aeternos tres *habet* una deos.

Vesta, prendi questo giorno: Vesta è stata accolta nella casa del suo parente; così stabilirono i giusti senatori. Febo ne ha una parte, a Vesta è toccata un'altra parte: il terzo in persona [Augusto] occupa la rimanente. Resistete, allori del Palatino, e resista la casa ornata di una quercia: da sola contiene tre divinità eterne (Ov., *Fast.* 4.949-954, corsivi miei).

²⁸⁰ F IIII n(efas) p(iaculum). Ludi Florae. 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(imi), dedicatast Quirinio et Valgio co(n)s(ulibus). Eodem die aedis Florae, quae rebus florescendis praeest, 50 dedicata est propter sterilitatem fru[g]um.

(Fasti Praenestini, EDR072764)

L'esistenza di un santuario di Vesta nella casa di Augusto sul Palatino è stata messa in discussione con varie motivazioni, tra cui il fatto che Augusto non ve ne abbia fatto menzione nelle *Res Gestae*, pur nominando il tempio di Apollo²⁸¹. In questo contesto, comunque, non mi soffermerò sulla questione, quanto sull'utilizzo di un lessico già in parte analizzato, che Ovidio mette a punto per descrivere la casa che ospita questi tre dei immortali. *Recipio* è un verbo che era stato già incontrato nella descrizione della fondazione del tempio di Giuturna, ma, in quell'occasione, il testo si esprimeva in altri termini. Si faceva riferimento, cioè, al fatto che un giorno dell'anno, precisamente l'11 gennaio, avesse accolto la dea in un tempio: *Te quoque lux eadem, Turni soror, aede recepit*. L'azione era riferita al soggetto *lux* in diatesi attiva; al contrario, nel presente caso di Vesta, il soggetto è la divinità e l'azione verbale prevede la diatesi passiva. Sussiste comunque l'ablativo, presente in entrambi i casi per indicare l'edificio sacro nel quale le divinità verranno accolte. Vesta però, a differenza di Giuturna, verrà consacrata nella casa di Augusto sul Palatino o, precisamente, nel *limen cognati*, come si esprime Ovidio con una sineddoche. La divinità che salvaguarda il fuoco di Roma, connessa con il culto degli dei Penati, è stata accettata nella casa del suo consanguineo - questo significa il termine *cognatus*²⁸².

Nella frase successiva si specifica che così hanno stabilito i Padri: si incontra allora un altro verbo, *constituo*, che è stato analizzato in precedenza a proposito del tempio di Concordia. Per descrivere la suddivisione della casa, poi, Ovidio fa ricorso alla presentazione di una tripartizione: tre divinità abitano la casa, che quindi sarà divisa in tre parti. Febo Apollo ne possiede una e questo possesso è espresso con il verbo *habeo*; a Vesta ne è stata concessa un'altra e questo passaggio di proprietà è indicato con il verbo *cedo*; mentre Augusto – che si direbbe es-

²⁸¹ Cfr. Degrassi 1963, 452; Fraschetti 1990, 95s.

²⁸² Sull'argomento, molto interessante quanto complesso, del rapporto parentale tra Augusto e Vesta si veda H. Wagenvoort 1966; Fraschetti 1990, 97ss.

sere la terza delle divinità - occupa lo spazio rimanente, significato indicato dal verbo *teneo*.

Volendo analizzare i tre verbi partendo dall'ultimo, si nota che *teneo* è stato già incontrato nel racconto di Termine e di come questo dio occupi un tempio insieme a Giove. Il verbo *cedo*, con l'accezione di capitare, concedere e toccare a, viene utilizzato più volte nei *Fasti* e sempre per indicare un ambito di pertinenza, come quando si parla di interi mesi dedicati a questa o quella divinità - «mensis Cythereius illi [*scil.* Veneri] *cessit*», «il mese Citereo *appartiene* a Venere»²⁸³, o uno spazio geografico di azione - «non sibi respondit silvas *cessisse*, sed hortos», «[*scil.* Flora] rispose che non *toccassero* a lei le foreste ma i giardini»²⁸⁴. In questo caso, toccò a Vesta di condividere con Febo e Augusto la casa sul Palatino e, quindi, le si riservò una parte di essa.

Infine, che Febo occupi una ulteriore parte di questo spazio sacro è descritto con il verbo *habeo*, che indica l'azione di possedere qualcosa ma anche di starci dentro; basti pensare al frequentativo *habito*, che si forma su questo verbo. Ulteriormente, lo stesso verbo viene impiegato per dire che la casa di Augusto contiene tre divinità eterne: *aeternos tres habet una deos*. Il senso che viene veicolato in questo contesto è, ancora una volta, legato all'abitare, nella misura in cui la casa che *habet*, che ospita, coincide con il luogo in cui queste divinità vivono. Per esempio, in un altro passo dei *Fasti* Ovidio esprime attraverso questo verbo l'idea che la città di Roma sia popolata da mille Lari e dal Genio del principe: «mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos, | Urbs *habet*»²⁸⁵. Anche in quest'ultimo esempio, per cui la città ospita mille divinità tutelari, il riferimento è a uno spazio condiviso con Augusto nel quale gli dei co-abitano. È però vero che, in questo caso, *habeo* sembra veicolare anche l'idea che la città contenga le sue divinità protettrici.

²⁸³ Ov., *Fast.* 4.196; 5.187.

²⁸⁴ Ivi 5.374.

²⁸⁵ Ivi 5.145s.

Ma vediamo, sempre nel contesto del *natalis* delle divinità, che Ovidio ricorre a questo verbo altre due volte nei *Fasti*. Di queste, la prima è la fondazione del culto di Flora, che viene celebrata il 2 maggio e che scaturisce, stando al racconto mitico sviluppato da Ovidio, dalla gratitudine che le avrebbe serbato Marte per aver contribuito alla sua nascita²⁸⁶. In altre parole, dal momento che Marte era nato grazie all'aiuto che Flora aveva prestato a Giunone, permettendole di partorirlo da sola attraverso il contatto con un fiore, egli vuole ricambiare il favore ammettendo la dea nella città, e lo annuncia con queste parole: «qui memor accepti per me natalis “*habeto* | tu quoque Romulea” dixit “in urbe locum”» «Quello, memore della sua nascita concessa grazie a me, disse: “anche tu avrai un posto nella città romulea”»²⁸⁷. Dunque, per intercessione di Marte, anche Flora può occupare un luogo nella città, può iniziare ad abitarvi.

La seconda occorrenza, invece, si trova a proposito della fondazione del tempio di Giove Statore il 27 giugno: «tempus idem Stator aedis *habet*, quam Romulus olim | ante Palatini condidit ora iugi» «Quello stesso giorno Giove Statore ha avuto un santuario, che un tempo Romolo aveva fondato di fronte al colle Palatino»²⁸⁸.

Da entrambe le frasi si evince che il verbo *habeo*, completato da un sostantivo che indica un edificio dedicato agli dei come, secondo questi esempi, una *aedes* o una *domus*, restituisce sia l'atto di possedere uno spazio, sia l'azione di abitare e vivere dentro quello spazio.

²⁸⁶ Sulla nascita di Marte tramite il fiore toccato da Giunone a opera di Flora cfr. Porte 1983. Sui Floralia cfr. almeno Cels Saint-Hilaire 1977; su Flora cfr. Fabbri 2019.

²⁸⁷ Ivi 5.259-260.

²⁸⁸ Ivi 6.793-794.

I TEMPLI DI MAGGIO

MARTE ULTORE

Il racconto della fondazione del tempio di Marte Ultore nel Foro di Augusto, la cui ricorrenza avviene il 12 maggio, esibisce delle somiglianze con il lessico dell'ultimo caso analizzato. Ritorna, infatti, il concetto dell'abitare, qui a maggior ragione perché il verbo che lo descrive è il frequentativo di *habeo: habito*, come riportato nel passo corrispondente:

Ultor ad ipse suos caelo descendit honores
 templaque in Augusto conspicienda foro.
et deus est ingens et opus: *debebat* in urbe
 non aliter nati Mars *habitare* sui.

Lo stesso Ultore discende dal cielo a guardare i suoi onori e il tempio nel Foro di Augusto. Sia il dio è immenso, sia l'opera: non altrimenti Marte *doveva abitare* nella città di suo figlio (Ov., *Fast.* 5.551-554 corsivi miei).

Analogamente a quanto avviene in questo contesto, l'azione di abitare riferita alle divinità si trova moltissime volte nella letteratura²⁸⁹: gli dei possono abitare i templi, il cielo o il mondo infernale, vari luoghi naturali o civilizzati della terra come le montagne, l'aria o le città. Sarebbe interessante cercare di capire secondo quali criteri i Romani sentivano l'esigenza di specificare che alcune divinità abitano i templi, mentre altre vivono in luoghi che mantengono un contatto più stretto con l'ambiente non urbanizzato o l'oltretomba.

La religione cristiana, inoltre, farà uso dell'idea che Dio abita all'interno dell'uomo, come nell'esempio di Cipriano: «Conversemur quasi Dei templa, ut Deum in nobis constet *habitare*» «Comportiamoci come templi di Dio, affinché

²⁸⁹ Cfr. TLL 6.3.2476.70 ss.

Dio si fermi ad abitare in noi»²⁹⁰, un'idea che era stata diversamente veicolata dai poeti latini per indicare, per esempio, che il dio Amore si insinuava nel corpo degli innamorati: «quid tibi iucundum est siccis *habitare* medullis?» «Perché ti piace abitare nel mio arido cuore?»²⁹¹.

Anche Ovidio, dunque, sceglie il lessico dell'abitare per lodare il tempio di Marte Ultore. Un dio così importante, afferma, non poteva che abitare in un edificio fastoso e magnifico, altrettanto imponente nell'economia urbana della città di Romolo, suo figlio. Il discorso sulle case degli dei è un tema che ritorna più volte nelle opere ovidiane: per esempio, si può ricordare il paragone messo in scena nel primo libro delle *Metamorfosi*, dove le vie celesti abitate dalle case di Giove e delle altre divinità aristocratiche, vengono immaginate come una sorta di Palatino del cielo²⁹².

Anche la grandezza del tempio di Marte è un dato consequenziale al suo status che, inoltre, si esplica attraverso l'epiteto *Ultor*, il Vendicatore. Per un approfondimento sulla disputa riguardo al fatto che alla data del 12 maggio sarebbero stati celebrati i Ludi in onore di Marte in un suo tempio sul Campidoglio invece che la ricorrenza del *dies natalis* del tempio nel Foro di Augusto, la cui fondazione cadeva non il 12 maggio ma il 1° agosto, rimando ai commentatori²⁹³.

Qui basti sapere che, stando a quanto attestato dai calendari, alla data del 12 maggio i *Fasti Maffeiani* (8 a. C. / 14 d. C.) riportano la dicitura «Lud(i) Mart(i) in Circ(o)»²⁹⁴; il *Feriale Cumano* (4 - 14) indica questa didascalia: «[III id. Mai. Eo die aedes Martis dedicata est? Supplicat]io Molibus Martis»; e il Cronografo del 354 (*Fasti Furi Filocali*, 354) riporta: «Martialici. C(ircenses), m(issus) XXIII»²⁹⁵. In sintesi, i calendari non testimoniano la festa del tempio di Marte

²⁹⁰ Ciprian., *Dom. orat.* 11.

²⁹¹ Prop. 2.12.

²⁹² Cfr. Ov., *Fast.* 1.170-176.

²⁹³ Cfr. Degrassi 1963, 457; Stok 1999, 386 nota 180; Canali - Fucecchi 2016, 416 nota 129.

²⁹⁴ *CIL* 6.32484, 3^a ed.

²⁹⁵ Cfr. Degrassi 1963, 456.

Ultore nel Foro di Augusto il 12 maggio, di cui parla Ovidio nei *Fasti*. Questo però non cambia molto per il nostro proposito perché ciò che mi interessa è il lessico della fondazione utilizzato da Ovidio, anche qualora la topografia dei templi e la celebrazione delle feste nell'opera non dovessero corrispondere alle informazioni provenienti da altre fonti, come in questo caso.

Procedendo con l'analisi del tempio di Marte Ultore, si nota che vi sono ancora altre parole con cui Ovidio esprime l'idea di concedere un santuario a questa divinità, esposte qualche verso più avanti. Il contesto è un frammento del voto pronunciato da Ottaviano durante la battaglia di Filippi, in cui egli promise di costruire un tempio a Marte se il dio lo avesse aiutato a sconfiggere i cesaricidi:

Mars, ades et satia scelerato sanguine ferrum, 575
 stetque favor causa pro meliore tuus.
*templa*²⁹⁶ *feres* et, me victore, vocaberis Ultor.

Marte, vieni e soddisfa le armi con il sangue funesto, e il tuo appoggio parteggi per la causa migliore. Se sarò vincitore avrai un tempio e ti chiamerai Vendicatore (Ov., *Fast.* 5.575-577 corsivi miei).

In questa passo viene impiegato il verbo *fero*. Il senso che veicola sembra prossimo a quello di verbi come *accipio*, *teneo* e *habeo*, analizzato poche righe addietro. *Ferre templa* è un modo per indicare la promessa che Marte possederà un tempio se si schiererà con Ottaviano nella battaglia. L'azione è inequivocabile: il dio vedrà nascere un santuario a suo nome e vi verrà ospitato con l'epiteto di Ultore. A quanto mi risulta, i *Fasti* sono l'unica opera a dare notizia di questo uso di *fero* che ha come complemento oggetto i templi. Con il significato di avere comunque, *fero* si ritrova a volte nella letteratura; per esempio, in questa frase del prologo dell'*Anfitrione*, Mercurio dice: «nunc hodie Amphitruo veniet huc ab exercitu et servos, cuius ego hanc *fero* imaginem» «Oggi Anfitrione verrà qui dal-

²⁹⁶ Cfr. Alton - Wormell - Courtney 2005, 132 per l'alternativa *tela* di Uς.

l'esercito con il servo, del quale io *ho l'aspetto*»²⁹⁷. Mercurio si è tramutato in Sosia ovvero ha assunto su di sé la sua immagine esteriore; significa che porta le sembianze del servo come una veste, le possiede e le mostra. Anche la declinazione marziale della vendetta, concretizzata nell'epiteto "Vendicatore" attribuito al dio Marte, mostrerà di avere un tempio, di conservarlo e condurlo.

In alcune attestazioni, quindi, l'azione di *fero* si esplica in riferimento a qualità incorporee, come accade per l'*imago* di Sosia nell'*Anfitrione*. Un altro esempio è l'espressione *ferre nomen*, che significa sia portare il nome di qualcuno, come in questa frase di Cicerone: «Sed cum Basilus M. Satrium sororis filium nomen suum *ferre* voluisset» «Poiché Basilo volle che M. Satrio, figlio della sorella, *portasse* il suo nome»²⁹⁸, o in un verso dei *Fasti* che verrà analizzato più avanti, in riferimento al dio Semo Sancus Divo Fidius²⁹⁹, sia portare su di sé un'etichetta, come nella frase di Plauto: «ei nomen diu | servitutis *ferunt*» «Quelli *portano* sempre l'apparenza della servitù»³⁰⁰.

Con le stesse parole si dice che anche i Lari hanno ricevuto un sacello sulla Via Sacra, stando alla seconda e ultima attestazione di questo utilizzo del verbo *fero* nei *Fasti*, a proposito delle feste del 27 giugno: «Lucifero subeunte Lares delubra *tulerunt*» «Nel giorno seguente ebbero un sacello i Lari»³⁰¹. Stavolta il verbo, a differenza del passo dedicato a Marte in cui era coniugato al futuro, è espresso al perfetto. L'idea che, in questi casi, restituisce *fero* è che a partire da un momento preciso nella storia di Roma, questa o quella divinità ha iniziato a vantare un santuario che prima non possedeva. Mi sembra che l'espressione *ferre templa* indichi, dal punto di vista degli dei, l'azione di possedere un edificio. In quest'ottica possedere il tempio significa abitarlo.

²⁹⁷ Plaut., *Amph.* 140-141.

²⁹⁸ Cic., *Off.* 3.74.

²⁹⁹ Cfr. Ov., *Fast.* 6.216.

³⁰⁰ Plaut., *Pseud.* 1107; cfr. TLL 6.1.531.60.

³⁰¹ Cfr. Ov., *Fast.* 6.791.

I TEMPLI DI GIUGNO

MARTE E TEMPESTA

Alle calende di giugno vi sono tre ricorrenze che si riferiscono alle fondazioni dei templi di Giunone Moneta, di Marte e di Tempesta. Tra esse, ora analizzerò le celebrazioni delle ultime due divinità e, poiché queste sono contigue nel testo, le tratterò in un unico paragrafo. Il caso di Giunone Moneta, invece, contiene un verbo che è stato già incontrato e analizzato a proposito della dea Fornace, ovvero *facio*, come mostra la tabella posta a conclusione del capitolo.

Lux eadem Marti festa est, quem prospicit extra
 adpositum Tectae porta Capena Viae.
te quoque, Tempestatas, *meritam delubra fatemur*,
 cum paene est Corsis obruta classis aquis.

Lo stesso giorno è la festa di Marte, che la Porta Capena guarda posto al suo esterno, nella Via Coperta. Anche te, Tempesta, abbiamo ritenuto meritevole di un sacello, quando la flotta non fu quasi sopraffatta dalle acque corse (Ov., *Fast.* 6.191-194 corsivi miei).

Credo sia utile sottolineare due punti degni di nota. Nella prima descrizione del tempio di Marte fuori Porta Capena, per indicare la sua posizione viene impiegato il verbo *adpono*, ovvero un composto di *pono*. Quest'ultimo verbo è stato già analizzato nell'ambito della fondazione del tempio di Giano e richiamato nel discorso su Concordia. In questo frangente, mi preme ricordare che simili verbi occupano un posto nel lessico sacro³⁰², soprattutto per quanto riguarda le offerte agli dei: *adpono*, infatti, riferisce l'azione del dono in ambito culturale e si riscontra, in questo senso, in autori piuttosto tardi e nei cristiani, compresa la Bibbia - la *Vul-*

³⁰² Cfr. TLL 2.0.301.30.

gata del IV sec. d. C.³⁰³. Tra queste fonti, valga da esempio la frase di apertura dei *Florida* di Apuleio³⁰⁴:

«Vt ferme religiosis viantium moris est, cum aliqui lucus aut aliqui locus sanctus in via oblatu est, votum postulare, pomum *adponere*, paulisper adsidere...».

«Come di solito è costume religioso fra i viandanti, qualora qualcuno si imbatta in un bosco, qualcun altro in un luogo sacro, pronunciare un voto, *offerre* un frutto, sedersi per un po' ...» (Apul., *Flor.* 1, corsivo mio).

In frasi di questo tipo, il verbo viene utilizzato per esprimere l'azione di porgere un'offerta, in questo caso un frutto, alla divinità. L'uso dello stesso verbo per indicare un santuario, nel giorno della sua dedica a Marte, pare appropriato se si considera questa sfumatura di senso che rimanda all'offerta votiva. Proprio nella frase dei *Florida*, tra l'altro, l'azione che precede quella dell'offerta è la pronuncia di un voto, come accade di norma nell'iter delle fondazioni templari. Infatti, Livio³⁰⁵ racconta che l'edificio fu votato e dedicato da un duumviro, Tito Quinzio, durante una battaglia contro i Galli³⁰⁶ - probabilmente quella condotta contro i Galli Senoni che saccheggiarono Roma nel 387 a. C., dopo la sconfitta lungo il fiume Allia.

Il fatto che il tempio di Marte sia stato *adpositum* fuori la Porta Capena, dunque, oltre a significare il semplice dato che esso sia stato posizionato in quel luogo, probabilmente riporta anche, attraverso un verbo *ad hoc*, l'idea che il tempio sia stato donato alla divinità.

Un concetto simile viene veicolato dal caso immediatamente successivo, riguardante il santuario di Tempesta. Si tratta probabilmente di un sacello - *delu-*

³⁰³ Cfr. *Vulg.*, *Bar.* 6.26 - 6.29; *Sulp. Sev.*, *Chron.* 2.8.7.

³⁰⁴ Per una recente edizione dell'opera cfr. Piccioni 2018.

³⁰⁵ Cfr. *Liv.* 5.6.8.

³⁰⁶ Cfr. Littlewood 2006, 63.

brum - costruito anch'esso vicino alla Porta Capena da Lucio Cornelio Scipione nel 259 a. C., che lo votò durante un nubifragio nel mare della Corsica³⁰⁷.

La dea, però, viene citata in un'iscrizione sepolcrale³⁰⁸ datata tra il 230 e il 150 a.C. e ritrovata presso la tomba degli Scipioni nella via Appia³⁰⁹. Nell'epigrafe si dice che Lucio Cornelio Scipione figlio di Barbato dedicò un santuario alle Tempeste – al plurale –, dopo aver preso la città di Aleria in Corsica. Il generale scelse quella divinità perché, durante la battaglia, la sua nave fu colta da una tempesta in mare³¹⁰. Il lessico utilizzato nell'epigrafe per indicare l'offerta del luogo sacro è molto simile alla frase impiegata da Ovidio nei *Fasti* per descrivere lo stesso sacello, per cui è possibile mettere a confronto le due fonti.

Nel testo dell'iscrizione, la frase relativa al dono del tempio è la seguente: «*scil.* [Lucio Cornelio Scipione] dedet(:dedit) Tempestatebus(:Tempestatibus) aide(:aedem) mereto[d](:merito)»³¹¹; con l'avverbio *merito*, si afferma che il santuario è stato dato (*do*) alle Tempeste giustamente, meritatamente da Scipione. Le traduzioni che ho verificato oscillano tra «com'era suo dovere»³¹² e «per ringra-

³⁰⁷ Cfr. Platner - Ashby 1929, s.v. *Tempestates*, *aedes*; Littlewood 2006, 64. Sulla questione della datazione di questo santuario non mi soffermerò (rimando a Platner - Ashby 1929, *ibid.*; Degrassi 1963, 463): infatti, per accennare al problema, i *Fasti Antiates Maiores* riportano quella che alcuni studiosi presumono sia la sua dedica il 23 dicembre e non il 1° giugno. A quest'ultima data, invece, i calendari attribuiscono la nascita del tempio di Marte in Clivo, appena analizzato (*Fasti Antiates Maiores*) e di Giunone Moneta sull'Arx Capitolina - *Iuno in Arce* (*Fasti Antiates Maiores* 67 - 55 a. C. e *Fasti Venusini* 16 a. C. - 4 d. C.); non compare, quindi, Tempesta.

³⁰⁸ Cfr. *CIL* 6.1287: Hone(:Hunc) oino(:unum) ploirume(:plurimi) cosentiont(:consentiant) R[omane](:Romani) duonor(:bonorum) optumo(:optimum) fuise(:fuisse) viro(:virum) Cor[nelio(m)](:Cornelium) Luciom(:Lucium) Scipione(m). Filios(:filios) Barbati çonsol(:consul), censor, aidilis(:aedilis) hic fuet(:fuit) a[pud vos]; hec(:hic) cepit Corsica(:Corsicam) Aleriaque(:Aleriamque) urbe(:urbem), 5 dedet(:dedit) Tempestatebus(:Tempestatibus) aide(:aedem) mereto[d](:merito).

Solo questo Lucio Scipione moltissimi Romani sono d'accordo nel dire che fu il migliore dei buoni. Figlio del Barbato, egli fu presso di voi console, censore, edile; prese la Corsica e la città di Aleria e dedicò per ringraziamento un tempio alle divinità delle Tempeste (trad. A. De Rosalia 1972, 84-85; citazione da EDR109038; cfr. anche Carena 1954, 50-51).

³⁰⁹ Cfr. EDR109038; Degrassi 1963, 463, si veda il testo completo in nota.

³¹⁰ Cfr. Littlewood 2006, 64.

³¹¹ EDR109038 - *CIL* 6.1287.

³¹² Carena 1954, 51.

ziamento»³¹³; per fare una sintesi, l'idea potrebbe essere che il generale, protetto dalle divinità della tempesta durante il nubifragio e nella battaglia, che poi vinse, decise di votare in dono un santuario a queste divinità perché se lo erano meritato, perché era questa la cosa giusta da fare.

Anche Ovidio, nel passo dei *Fasti* citato poco più sopra, utilizza simili parole: «te quoque, Tempestas, *meritam* delubra fatemur, | cum paene est Corsis obruta classis aquis». Anche te riteniamo meritevole di un sacello, scrive il poeta, utilizzando l'espressione *meritus fateri*, dove l'aggettivo del predicato nominale fa eco all'avverbio *merito*, presente nell'epigrafe. Tempesta merita un sacello perché senza il suo aiuto la flotta romana sarebbe stata annientata dalle acque violente del mare in tempesta. Mi sembra che queste frasi trasmettano una concezione ineluttabile dei doni da rivolgere agli dei.

La costruzione di un sacrario per le divinità è una sorta di risarcimento per ringraziarle di un'assistenza ricevuta. Questo ringraziamento è dovuto perché gli dei lo hanno meritato. Un sacello a Tempesta è dovuto per il suo sostegno in una battaglia durante la Prima guerra punica alla conquista della Corsica. Le è stato donato e la sua celebrazione è stata fissata - almeno stando ai *Fasti* di Ovidio - nel giorno della sua dedica, ovvero il 1° giugno.

ERCOLE CUSTOS E SEMO SANCO DIO FIDIO

Il racconto dei templi che seguono insiste sulla dinamica del dono: si tratta delle celebrazioni di Ercole il Guardiano, che si svolgevano il quarto giorno del mese e di quelle di Semo Sanco Dio Fidio, che cadevano il giorno successivo. Ho deciso di raggruppare anche questi due casi in un unico paragrafo poiché sono ravvicinati nel testo poetico:

Alter pars Circi Custode sub Hercule tuta est,
quod deus Euboico carmine *munus habet*.

210

³¹³ De Rosalia 1972, 85.

muneris est tempus qui Nonas Lucifer ante est;
 si titulum quaeris, Sulla probavit opus.
 5. D NON : N
 Quaerebam Nonas Sanco Fidione referrem
 an tibi, Semo pater; tum mihi Sancus ait:
 “cuicumque ex istis dederis, ego *munus habebo*: 215
 nomina terna fero: sic voluere Cures”.
 hunc igitur veteres *donarunt aede* Sabini,
 inque Quirinali *constituere* iugo.

L'altra parte del Circo è protetta da Ercole Custode, *compito che il dio ha* per volere dell'oracolo Euboico. Il giorno di questo ufficio è il giorno prima delle none, se chiedi dell'iscrizione, fu Silla ad approvare l'opera.

5 giugno, None

Mi chiedevo se ricondurre le none a Sanco o a Fidio, o a te, padre Semo; allora Sanco mi disse: “A chiunque fra questi lo avrai attribuito, ne avrò io l'onore: ho tre nomi, così volle Curi”. Al dio, allora, gli antichi Sabini *fecero dono con un tempio* e lo *costituirono* sul colle Quirinale (Ov., *Fast.* 6.209-218, corsivi miei).

Il tempio di Ercole Custos sorgeva in una parte del Circo Flaminio, una zona di Roma destinata alle processioni trionfali, circondata da templi dedicati a divinità legate alla guerra³¹⁴. Si pensa che Silla lo restaurò in seguito a una consultazione sibillina, ma che il tempio esistesse già prima del 218 a. C.³¹⁵. Anche Ovidio riporta la notizia che il tempio fu eretto alla divinità a causa di una consultazione sibillina, indicata nei Fasti con l'espressione *carmen euboicus*³¹⁶.

Ovidio nei *Fasti* fa spesso accenno alle consultazioni oracolari; in questo passo, l'oracolo decise che Ercole Custos avrebbe dovuto proteggere una parte del Circo con la presenza di un santuario.

³¹⁴ Cfr. Littlewood 2006, 68.

³¹⁵ Cfr. Platner - Ashby 1929 s. v. Hercules Custos, aedes.

³¹⁶ Euboico si riferisce a Cuma, l'isola in cui viveva la Sibilla, che era stata colonizzata dai coloni dell'Eubea.

L'espressione che viene utilizzata per parlare di questo compito affidato alla divinità è *habere munus*. Un vocabolo che rappresenta e conferma esattamente le riflessioni fatte finora, *munus* significa sia compito, dovere, ma anche regalo, dono. A questo proposito, è utile ricordare che talvolta il sostantivo si riferisce alle opere architettoniche, agli edifici e dunque anche ai santuari³¹⁷. Un esempio può essere una frase dei *Fasti* che descrive il tempio di *Fors Fortuna* fondato, secondo Ovidio, dal re Servio Tullio: «ite, deam laeti Fortem celebrate, Quirites: in Tiberis ripa *munera* regis habet» «Andate Quiriti, celebrate lieti la dea Fortuna: sulla riva del Tevere ha il tempio di un re»³¹⁸. Interessante è notare che attraverso questa parola viene espressa la caratura vincolante del dono del tempio: il *munus* è un regalo ma è anche un *officium*, un onere e un dovere. Ercole Custos ha un compito che è sorvegliare la zona sulla quale sorge il suo santuario: il fatto di avergli dedicato un tempio, significa a propria volta aspettarsi un'azione difensiva da parte sua.

La dedica di un santuario significa, poi, affidare ai *fasti* romani la memoria della celebrazione di questo evento: spazio e tempo sono due binari che, in questo passo, vengono percorsi all'unisono. C'è un giorno in cui si celebra il compito tutelare di Ercole Custos, dunque, che Ovidio definisce *tempus muneris*: questo è il momento in cui la divinità ha iniziato ad avere un *munus*, un dono ma anche un dovere nei confronti della comunità.

Ciò emerge con maggiore chiarezza nei versi successivi dove è raccontata la fondazione del tempio di Semo Sanco Dio Fidio il giorno seguente, il 5 giugno³¹⁹. I calendari indicano chiaramente la festa. I *Fasti Antates Maiores* (67 - 55 a. C.) per esempio riportano l'indicazione «Di(o) Fidi(o)», mentre i *Venusini* (16 a. C. - 4 d. C.) «Dio Fidio in Colle»³²⁰. Nel passo dei *Fasti* relativo al tempio di questa divinità si ritrova ancora una volta l'espressione *habere munus*. Infatti,

³¹⁷ Cfr. Ov., *Ars. am.* 1.69; Vell. Pat. 2.48.2, 2.130.1; Mart., *Spect.* 2.7; cfr. TLL 8.0.1666.35ss

³¹⁸ Cfr. Ov., *Fast.* 6.775-776.

³¹⁹ Per la data di creazione di questo tempio, fatta risalire dagli autori antichi a Tito Tazio, Tarquinio Prisco o Spurio Postumio nel V sec. a. C., rimando a Degrassi 1963, 465 che ne riporta le fonti.

³²⁰ Cfr. Degrassi 1963, 465.

quando il poeta chiede a Sanco se debba attribuire le feste delle none di giugno a tre distinte divinità oppure a una sola³²¹, quello risponde che, avendo tre nomi, sarà in ogni caso un solo dio ad avere l'*onore* della festa. *Munus*, in questo frangente, assume un significato simile alla parola *honos* e pare riferirsi al complesso della sfera culturale dedicata a ogni divinità: il santuario, il culto, la festa, il compito di tutela. *Munera* e *honores*, per gli dei, equivalgono allora i vari santuari, feste, celebrazioni culturali. Si può dire che, in questo caso, *munus* e *honos* sono sinonimi, tanto che come tali sono stati classificati anche in alcune sillogi lessicografiche tardo-antiche³²². Si veda, per esempio, la lista di sostantivi legati a *munera* presente nei *Synonyma Ciceronis* dello Pseudo-Carisio (IV sec.)³²³: «Munera, dona, *honores*, praemia, fructus, faenora, emolumenta, usurae, mercedes, pensitationes, tributa, pecunia, pretia, largitiones»³²⁴. L'intenzione dei grammatici alto-medievali, dei quali è un esempio lo Pseudo-Carisio, era di collezionare questi sinonimi in modo che fungessero da esempi di passi estratti dalle opere di Cicerone³²⁵: dalla lista che comincia con *munera*, dunque, traspare che questo termine è concettualmente legato tra l'altro a *donum*, *honos*, *emolumentum*, *tributum*. Si tratta di concetti che rimandano a forme di risarcimento, di spesa, indirizzate alle divinità che le ricevono sotto forma di onori.

Più avanti, nella frase conclusiva del passo di Ovidio, si ribadisce che i Sabini provenienti dalla città di Curi *onorarono* il dio Semo Sanco Dio Fidio con un tempio. L'espressione scelta a questo proposito è: *donare aede* [*scil. deum*]. Il verbo *dono*, dunque, si pone qui come sinonimo di onorare³²⁶ e ne ricopre anche

³²¹ Cfr. il passo citato sopra.

³²² Cfr. TLL 8.0.1662.80.

³²³ I *Synonyma Ciceronis*, un opuscolo originariamente singolo, furono aggiunti all'*Ars grammatica* di Carisio (IV sec.) in un codice del VII - VIII sec., che ne determina il terminus ad quem (cfr. TLL, SYNON. Cic.; cfr. anche l'edizione del testo, Barwick 1964).

³²⁴ *Synon. Cic.* 433, 25.

³²⁵ Cfr. Gatti 1993, 12.

³²⁶ Cfr. TLL 5.1.2010.75.

Anche la mente ha un *numen*: di Mentis guardiamo il sacello *votato* per paura del tuo conflitto, perfido cartaginese. Tu eri insorto, Cartaginese, e dopo la morte del console tutti, sconvolti, temettero fortemente l'esercito africano. Il timore aveva cancellato la speranza, allora il senato fece un voto a Mente e subito quella giunse più prospera (Ov., *Fast.* 6.241-246, corsivi miei).

A proposito di una divinità come *Mens*, il poeta decide di soffermarsi sul momento in cui il senato, dopo la morte del console Gaio Flaminio nella sconfitta sul Lago Trasimeno, promette di consacrarle un tempio. Sembra un punto interessante da interrogare poiché, se fino a questo momento l'agentività degli dei aveva iniziato a determinare il loro effetto nella città soprattutto (ma non in tutti i casi) dopo l'istituzione del loro edificio sacro - come è stato visto poco più sopra con l'*officium* di tutela del Circo Flaminio assegnato a Marte.

Nel caso di *Mens* è necessario anche solo il voto, che afferma ma precede la fondazione del tempio, affinché questa giunga più propizia a orientare le decisioni del senato. Ancora prima che venisse costruito materialmente il suo tempio e che le fosse dedicato sul Campidoglio nel 215 a. C., già nel 217 a. C., dopo che pubblicamente i senatori di Roma si impegnarono nei suoi confronti con la promessa del santuario, *Mens* si manifestò a tutela della loro intelligenza e delle loro strategie militari. Il testo riferisce chiaramente che la causa del voto e, dunque, della richiesta di aiuto a una simile divinità era rappresentata dal *metus belli*, dal terrore della guerra che, in quel periodo, campeggiava principalmente fra i Romani. La dea *Mens* è stata chiamata per alleviare e sconfiggere questo *metus*, che aveva cancellato persino la speranza di una risoluzione della guerra: il timore, allora, si presenta come l'opposto e antagonista di *Mens*, che riporta la razionalità e la saggezza nella città e tra le fila dell'esercito.

Ci si potrebbe chiedere se la data dell'8 giugno, che corrisponde al giorno della dedica, coincida con quella del voto del santuario, che ebbe luogo due anni prima. A giudicare dalle parole di Ovidio, sembra di sì: probabilmente, chi dedicò il tempio alla dea scelse di farlo ufficialmente l'8 giugno per richiamare una data significativa, quella della sua promessa nel corso della guerra. Inoltre, non sembra

che con il verbo *voveo* il poeta abbia voluto in realtà rimandare non all'azione del voto, ma a quella della dedica del tempio; esso infatti significa chiaramente «*deo aliquid sancte promittere*»³²⁹. Ciò che emerge da queste considerazioni è che, evidentemente, *Mens* era stata considerata fondamentale nella storia e nella topografia di Roma non a partire dalla dedica formale del suo tempio, ma da quando, nel vivo della guerra e in un frangente di fragilità per la comunità romana, la dea è stata “pensata”. La scoperta del *numen* di *Mens*, per riprendere la considerazione iniziale di questa citazione, secondo cui *Mens quoque numen habet*, è un evento più memorabile rispetto alla data della dedica ufficiale del suo tempio. Contando quanto dovette essere pronunciata la sensibilità romana verso una Guerra come quella contro Annibale, il fatto che Roma avesse compreso e approfittato del *numen* della divinità della mente proprio in quel contesto strategico-militare, acquista un senso prominente.

FORTUNA NEL FORO BOARIO

Il tempio di Fortuna nel Foro Boario, costruito da Servio Tullio, bruciato da un incendio e restaurato nel 213 a. C., era festeggiato l'11 giugno. Immediatamente prima di questo, Ovidio aveva descritto il tempio di Mater Matuta, che era stato costruito sempre da Servio Tullio, nello stesso Foro Boario, nello stesso giorno³³⁰.

Prendo in considerazione il passo relativo a questo tempio perché si parla del *dies natalis* in maniera perifrastica e ambivalente, che pone dei problemi di interpretazione:

Lux eadem, Fortuna, tua est, auctorque locusque...

Questo stesso giorno è *tuo*, Fortuna, come anche l'artefice [*scil.* del tempio] e il luogo (Ov., *Fast.* 6.569, corsivi miei).

³²⁹ LTL 1140, sv. *Voveo*.

³³⁰ Cfr. Platner - Ashby 1929 s.v. Fortuna, aedes; Degrassi 1963, 469; Littlewood 2006, 169ss.

La prima osservazione da sottoporre è che la notizia della celebrazione del *dies natalis* del santuario di Fortuna non è indicata con un verbo ma con un'espressione: *lux eadem [...] tua est, auctorque locusque*. Il senso sarebbe che la giornata dell'11 giugno è *anche di Fortuna*, come lo sono il fondatore del tempio e il luogo del Foro Boario in cui sorge. In questo caso, dire che quel giorno è *di Fortuna* significa attribuire alla dea una centralità nelle celebrazioni e nelle feste di quella data grazie al suo *dies natalis*. Detto altrimenti, Fortuna condivide con Mater Matuta il luogo del tempio, il fondatore e il *dies natalis*, per questo motivo quella giornata è anche sua, ovvero dedicata alle sue feste e sottoposta alla sua tutela.

Con il termine *lux*, che appunto indica la data della ricorrenza, Ovidio denota il fatto che alla dea sia riservato un frammento della cronologia annuale della città, che si ritrova fissato nei *fasti*. Riguardo a questi ultimi bisogna dire che, tra quelli che si sono conservati, solo i *Fasti Antiatates Maiores* (67 - 55 a. C.), alla data dell'11 giugno, riportano dipinta la dicitura: *Fortu[n]ae*³³¹.

È interessante notare che nel passo ovidiano sia il pronome possessivo (*lux tua est*) a evidenziare il fatto che la dea prende possesso della data della sua celebrazione. Accosterei questo fatto all'uso del dativo con cui spesso, nei calendari, è espressa l'indicazione delle feste³³². In effetti, nei calendari si vede solamente il nome della divinità al dativo, (*Fortunae, Aesculapio, Iuturnae, Quirino* et similia). Sia il pronome possessivo che il dativo del nome suggeriscono l'idea del possesso e sottolineano che gli dei si avvalgono delle feste in loro onore. Una differenza però può essere intravista. Il pronome possessivo può esprimere una proprietà attiva, come se ci si ponesse dal punto di vista della divinità affermando che, seguendo l'esempio di Fortuna: *questo giorno è tuo*. Il dativo, invece, allude a una proprietà subita, al beneficio risultante da un dono, un'offerta o una celebra-

³³¹ Cfr. Degrassi 1963, 469.

³³² Si veda Rüpke 2003, 128, che si esprime così: «Le datif, par exemple *Iunoni*, ne doit pas être compris comme “ sacrifice pour Junon ”, mais comme “ ce jour, un temple a été dédié à Junon ”».

zione messa in atto *per* la divinità, come se ci si ponesse dal punto di vista dei suoi adoratori: nei calendari si legge, infatti, la dicitura «[*scil.* Le feste] a Fortuna».

L'espressione *lux tua est* sembra, inoltre, uno strumento linguistico pertinente per indicare il compleanno della divinità, ovvero un momento che, sempre lo stesso giorno ogni anno, mette una divinità al centro delle celebrazioni, in un luogo dedicatole a partire da quella data.

Il problema interpretativo sorge, dunque, se si cerca di spiegare la parte restante del verso. Un discorso simile, infatti, che si focalizza sulla proprietà della dea racchiusa nel pronome possessivo *tuus*, potrebbe valere anche per l'artefice del santuario e per il luogo stesso del tempio: *auctorque locusque*. Una congettura circa il senso che potrebbe avere la frase dà come esito che, sotto la tutela di Fortuna, vi sono anche il fondatore del tempio, Servio Tullio, e il Foro Boario, il luogo in cui il tempio viene costruito (nonché il tempio stesso). Ciò può essere colto se si interpreta la frase di Ovidio (*Lux eadem, Fortuna, tua est, auctorque locusque*) facendo dipendere i sostantivi *auctorque locusque* dal pronome possessivo - *tua est* - e non dall'aggettivo *eadem*. In altre parole, se si sceglie di seguire l'interpretazione di Canali - Fucecchi³³³ e, quindi, di legare l'enclitica *que* a *tua est*, si avrà una traduzione simile a quella dello studioso: «Sono tuoi, o Fortuna, quel medesimo giorno, e il luogo e l'autore del tempio».

Se, al contrario, si accoglie la lettura di Stok 1999, 443, traducendo la frase in questo modo: «Questa giornata è anche tua, dea Fortuna: il fondatore e il luogo sono gli stessi», si deciderà di associare la congiunzione *que* enclitica a *eadem*. In questo caso si sottolinea che Servio Tullio e il Foro Boario sono condivisi dai templi di Fortuna e di Mater Matuta, poiché sono gli stessi di entrambi.

La frase sembra ambivalente, poiché se è vero che la menzione dell'*auctor* e del *locus* del tempio di Fortuna dipende dall'aggettivo *eadem*, per dire che si tratta della stessa persona che fondò i due templi uno accanto all'altro, è anche vero che

³³³ Cfr. Canali - Fucecchi 2016, 489.

in mezzo vi è la determinazione di *lux* con il possessivo *tua est*. In sintesi, le tre parole *lux*, *auctor* e *locus*, indicano una data, un fondatore e un luogo che sono uguali per entrambi i templi, quindi dipendono da *eadem*, ma che sono anche di proprietà di entrambe le dee, in associazione con l'aggettivo possessivo *tua est* e nell'accezione che ho espresso poco sopra. Proporrei un'interpretazione che contempli le due soluzioni, ovvero una frase che intenda esprimere che i due templi condividono lo stesso *dies natalis* e lo stesso fondatore, ma che prenda in considerazione anche la congettura alternativa che, per esempio, si realizzerebbe in questa maniera: "Lo stesso giorno, l'autore del tempio e il luogo sono anche tuoi, Fortuna".

Proseguendo con l'analisi del verso e seguendo l'idea per cui sono *di Fortuna* il giorno, il fondatore del tempio e il luogo, è utile ribadire che l'*auctor* è Servio Tullio. Con questo re la dea intratteneva una relazione amorosa segreta, storia che Ovidio racconterà pochi versi più avanti³³⁴. Dietro il termine *auctorque [scil. tuus est]*, probabilmente, si cela l'idea di una tutela particolarmente propizia che Fortuna concedeva al *suo* re, considerato, appunto, un re fortunato³³⁵. Fu verosimilmente la devozione che Servio Tullio aveva nei confronti della dea a spingerlo a costruire numerosi santuari in suo onore a Roma, tra cui questo. Il fondatore del tempio, dunque, stabilisce un legame particolare con la divinità: è colui che inaugura uno o più dei suoi santuari, che lo costruisce e lo dedica. Con il pronome possessivo *tuus* riferito indirettamente a Servio Tullio, dunque, sarebbe sottinteso il rapporto tra Fortuna e il creatore del suo tempio. Questo rapporto che si può esplicitare sia nei termini di una estrema devozione, sia in quanto Servio può configurarsi come una sorta di padre del santuario, sia, ancora, laddove si presupponga che i due avessero un legame amoroso.

Infine, analizzando il terzo sostantivo, *locusque [scil. tuus est]*, si tratterebbe della proprietà privata in senso fisico, topografico. Il luogo ove sorge il tempio di Fortuna, ovvero una parte del Foro Boario, è stato assegnato alla dea, è stato de-

³³⁴ Cfr. Ov., *Fast.* 6.573-580.

³³⁵ Cfr. Plut., *Quaest. Rom.* 36.

limitato, vi si è fondato e costruito un tempio che le è stato dedicato ufficialmente. La dea, in questo caso, esercita la sua proprietà su una parte di suolo pubblico, su un oggetto tangibile.

In questo breve, ma complesso verso compaiono tre diverse categorie di idee che contribuiscono a costruire il *natalis* del tempio della divinità; queste sono il tempo della festa, fissato nel calendario e ricorrente annualmente, il rapporto con il fondatore o con la fondatrice, lo spazio della città, nell'ottica tridimensionale del monumento in sé e della sua localizzazione.

CONCORDIA

Tra le feste celebrate l'11 giugno resta da analizzare la fondazione del tempio di Concordia sul colle Oppio³³⁶. Ovidio è l'unica fonte che documenta questo santuario³³⁷ che nemmeno i calendari attestano.

A desiderare la sua costruzione sarebbe stata Livia, che lo avrebbe posizionato all'interno della *Porticus Liviae*, dedicatale da Augusto nel 7 a. C.:

*Te quoque magnifica, Concordia, dedicat aede
Livia, quam caro praestitit ipsa viro.*

Livia *dedica anche te*, o Concordia, per via del magnifico tempio che lei *riservò* all'amato marito (Ov., *Fast.* 6.638-639, corsivi miei).

Per prima cosa, si può notare che il verbo *dedico* ha come complemento oggetto il *te* attribuito alla dea stessa, Concordia. L'azione della fondazione del tempio, dunque, ricade direttamente sulla divinità lasciando che il termine *aedes*, che normalmente dovrebbe presentarsi all'accusativo, venga espresso all'ablativo. Il *Thesaurus Linguae Latinae* classifica il passo di Ovidio in una sotto-categoria del

³³⁶ Per uno studio sulla dea cfr. almeno Richard 1963.

³³⁷ Cfr. Platner - Ashby 1929 s.v. Concordia, aedes; Degrassi 1963, 469.

verbo *dedico* e ne spiega il senso in questi termini: «metonymice ponitur deus (dea) pro templo» «il dio o la dea si pone metonimicamente al posto del tempio»³³⁸. Questo uso di *dedico*, dunque, si realizza come parte di una metonimia, figura retorica adoperata, a sua volta, per esprimere la fondazione del tempio. La divinità viene nominata in luogo del santuario: si dirà che *Concordia* è *dedicata*, ma si vorrà intendere che è l'edificio a essere consacrato. Di casi simili a questo ve ne sono diversi nella letteratura³³⁹, tanto che la frase di Orazio: «Quid *dedicatum* poscit Apollinem | vates?» «Cosa chiederà il poeta ad Apollo, al quale è stato dedicato un tempio?»³⁴⁰, viene commenta da Porfirione con queste parole: «Ipsum autem Apollinem *dedicatum* pro templo eius» «Qui invece lo stesso Apollo è dedicato al posto del suo tempio»³⁴¹.

Proseguendo con l'analisi del passo, il secondo elemento da evidenziare è che Livia erge un tempio a Concordia, il quale è riservato a sua volta ad Augusto: la seconda dedica, dunque, è espressa con il verbo *praesto*. Siamo davanti a una dedica nella dedica, infatti Livia fonda un santuario per una divinità, che viene donato anche a un'altra divinità, rappresentata da suo marito Augusto. Inoltre, non bisogna dimenticare che simili offerte vengono elargite all'interno del più grande edificio che Augusto dedicò alla moglie, la *Porticus* di Livia.

Riflettendo sul verbo *praesto*, esso significa prestare nel senso di garantire, attribuire, dare. Nell'accezione con cui viene utilizzato nel passo di Ovidio, esso fa parte del campo semantico dell'affetto, dell'omaggio e della gentilezza nei confronti di qualcuno³⁴². Si prenda, ad esempio, questa frase di Cicerone: «ut [scil. *filius*] videatur honorem debitum patri defuncto *praestitisse*» «affinché il figlio vedesse che il dovuto onore era stato prestato al padre defunto»³⁴³. Negli stessi

³³⁸ Cfr. TLL 5.1.259.38 - 40.

³³⁹ Cfr. Cic., *Dom.* 110, *Nat. deor.* 2, 61; Liv. 5, 52, 10 etc.

³⁴⁰ Hor., *Carm.* 1.31.1.

³⁴¹ Porph., Hor., *Carm. ad l.* 1, 31, 1.

³⁴² Cfr. TLL 10.2.914.50.

³⁴³ Cic., *Phil.* 9.12.

Fasti di Ovidio, il verbo è utilizzato per indicare gli onori attribuiti a Giunone: «nec tamen hunc nobis tantummodo *praestat* honorem | Roma» «Né tuttavia solo Roma ci rende questo onore»³⁴⁴. *Praesto* è una parola solenne, che si accosta a un beneficio, un onore riservato per qualcuno di importante: i destinatari dell'azione sono molto spesso delle divinità³⁴⁵, ma altre volte anche la patria³⁴⁶ o un amico³⁴⁷. Sembra che accanto alla caratura aulica che assume questo verbo, ci sia anche una sfumatura che riguarda l'azione di cura verso qualcuno. Tributare offerte e venerazione agli dei o i meritati onori funebri a un genitore defunto sono azioni che rientrano nell'attività di prendersi cura di qualcuno. Scegliere di usare questo verbo per descrivere lo scambio di un dono nello sfondo di una relazione coniugale, tra due membri della famiglia imperiale acquista molto senso alla luce di quanto detto. Un dono, questo, che è un tempio alla Concordia e che quindi si pone come ulteriore elemento perfettamente in linea con il registro di idee che Ovidio probabilmente si riproponeva di suscitare, essendo la concordia un sentimento legato al mantenimento di un accordo, di un patto.

SUMMANO

Il penultimo giorno natalizio che sto per analizzare è quello del tempio di Summano nel Circo Massimo. Le sue feste erano celebrate il 20 giugno, come attestano anche i *Fasti Venusini* (16 a. C.), *Esquilini* (19 - 16 a.C.) e *Amiternini* (età tiberiana; cfr. Degrassi 1963, 472). Esso fu costruito durante le Guerre pirriche, dunque tra il 280 e il 275 a. C., e pare che fu distrutto da un fulmine nel 197 a. C.³⁴⁸. Come vedremo a breve, Ovidio espone dei dubbi sull'identità di Summano, allorché Plinio lo descrive come colui che scaglia i fulmini di notte in maniera

³⁴⁴ Ov., *Fast.* 6.57.

³⁴⁵ Cfr. Colum. 10.261; Ov., *Met.* 15.682; Mart. 2.34.3.

³⁴⁶ Cfr. Cic., *Brut.* 126, *Ad Brut.* 1.2.

³⁴⁷ Cfr. Val. Max. 4.7.2.

³⁴⁸ Cfr. Liv. 32.29.1.

complementare a Giove, che li scaglia di giorno³⁴⁹. In questo contesto, l'interesse per questo passo è suscitato da un nuovo verbo con cui nei *Fasti* è espresso il *dies natalis* del tempio, ovvero *reddo*:

Iam tua, Laomedon, oritur nurus, ortaque noctem
pellit, et e pratis uda pruina fugit: 730
reddita, quisquis is est, Summano *templa* feruntur,
tum cum Romanis, Pyrrhe, timendus eras.

Gia, Laomedonte, tua nuora sorge, respinge la notte e mette in fuga l'umida brina dai prati: dicono *sia stato offerto un tempio* a Summano, chiunque egli sia quando tu, Pirro, eri da temere per i Romani (Ov., *Fast.* 6.729 - 732, corsivi miei).

Ho tradotto *reddo* con *offrire* perché credo sia il senso da dover attribuirgli in ambito cultuale e in riferimento ai templi ma, poiché si tratta di una parola molto complessa, questo non è l'unico significato che assume. Infatti, esso si ritrova soprattutto nell'ambito delle offerte e dei sacrifici agli dei³⁵⁰. A questo proposito, possono fungere da esempi significativi le seguenti frasi di Orazio e Tibullo: «Ergo obligatam *redde* Iovi dapem»³⁵¹; «*Reddere* victimas | aedemque votivam memento»³⁵²; «*Reddereque* antiquo menstrua tura Lari»³⁵³. In queste frasi, gli oggetti di *reddo* fanno tutti parte della sfera delle offerte votive e dei doni sacrificali: nel primo caso, un banchetto, nel secondo le vittime e un tempietto, nel terzo i grani di incenso mensili. Anche il santuario è pensato come una forma di offerta da concedere in voto. È interessante notare che un elemento comune a tanti tipi di

³⁴⁹ Cfr. Plin., *HN* 2.138.

³⁵⁰ Hanno affrontato questo verbo del lessico sacro Schilling 1971, 35, il quale ne sottolinea il valore semantico legato alla restituzione alla divinità di un qualcosa che le spetta di diritto; Scheid 1990, 338-339; Prescendi 2007, 125-126, che si sofferma sull'idea del restituire agli dei qualcosa che era stato loro presentato e promesso.

³⁵¹ Hor., *Carm.* 2.7.17.

³⁵² *Ibid.* 2.17.30.

³⁵³ Tib. 1, 3, 34; cfr. TLL 11.2.487.33ss..

offerte diverse (sacrifici, doni alimentari, edifici e altro ancora) è la ricorsività con cui questi gesti vengono effettuati. Le offerte votive agli dei possono avere luogo anche con cadenza mensile, per esempio, sull'esempio dell'incenso che viene riservato ai Lari, sulla base della citazione di Tibullo. Per esempio, un sacrificio si ripeterà ogni anno o ogni volta che accadrà qualcosa che lo richiede; così sarà per il banchetto sacro nel contesto di una festa che si svolge annualmente, oppure ogniqualvolta ci sarà un avvenimento che lo presupponga. Mi sembra che la formula dell'offerta debba prevedere una frequenza e un'abitudine che la reiteri e la ricordi più e più volte. Vale la pena soffermarsi, a questo proposito, sulla pertinenza che acquista *reddo* in un simile contesto, visto che si tratta di un composto di *do* formato in aggiunta al prefisso *re-* che indica una reduplicazione (cfr. TLL 11.2.478.34ss; Ernout - Meillet 1932, 180 lo accosta ad ἀποδίδομι). In definitiva, *reddo* significa sì offrire, ma nell'accezione di rendere, restituire e ri-dare, poiché implica che l'azione dell'offerta si moltiplichi innumerevoli volte. Nell'ottica del *dies natalis* del tempio, che indica il primo giorno di nascita dell'edificio, un simile concetto può apparire contraddittorio. Non lo è, invece, se si percepisce il santuario nell'ottica di questo scambio di offerte tra gli esseri umani e gli dei che implica, per avere senso, la sua stessa ripetizione continua. La ricorrenza del *dies natalis* per via dei festeggiamenti annuali, inoltre, non si discosta molto da questo processo; similmente a quanto accade al fenomeno del compleanno o dell'anniversario, esiste un giorno in cui si ripete il ricordo dell'origine e del primo momento della nascita di qualcosa, dando luogo a una festa e compiendo un'offerta.

GIOVE STATORE

L'ultimo tempio da analizzare è il santuario di Giove Statore che si trovava, secondo le fonti, presso il clivo del Palatino³⁵⁴. Ovidio cita le celebrazioni in onore di questa divinità tra le feste del 27 giugno, giorno in cui si svolgevano anche quelle in favore dei Lari.

³⁵⁴ Cfr. Platner - Ashby 1929, s.v. Iuppiter Stator, aedes, che riporta tutte le attestazioni.

Non mi addentrerò nella discussione attorno al giorno della sua fondazione, probabilmente sconosciuto, né sulla esatta posizione del tempio; basti sapere che, contrariamente a quanto si legge nei *Fasti*, nessun calendario rimanda a questo tempio nella data del 27 giugno. Sembrerebbe che l'evento riportato da Ovidio non riguardasse la fondazione, ma un restauro dell'edificio³⁵⁵. Edificio che Romolo avrebbe votato durante una battaglia contro i Sabini, che stava per dichiararsi rovinosa, nella pianura tra il Capitolino e il Palatino. Il re avrebbe invocato Giove Statore pregandolo di mettere fine alla diserzione di molti soldati romani - da qui l'epiteto *Stator*, che assiste, che rende fermo³⁵⁶. Il tempio votato da Romolo, infine, non sarebbe mai stato costruito da lui ma dal console Marco Attilio Regolo nel 294 a. C.³⁵⁷.

Come accennavo in precedenza, Ovidio non si discosta dall'episodio di Romolo e non arriva a comprendere il console M. Attilio Regolo nella narrazione. Istituisce, quindi, un legame diretto tra il primo re di Roma e il tempio di Giove Statore, nei termini del rapporto fondatore - *dies natalis* del tempio che anche altre volte è apparso finora. Egli si esprime con queste parole:

Tempus idem Stator³⁵⁸ *aedis habet*, quam Romulus olim
ante Palatini *condidit* ora iugi.

Nello stesso giorno Giove Statore *ha* un tempio, che Romolo un tempo *fondò* di fronte al colle Palatino (Ov., *Fast.* 6.793-794, corsivi miei).

Con le parole *tempus idem*, Ovidio rimanda alla concomitante festa in onore dei Lari, che aveva luogo lo stesso giorno. Su *habeo* in riferimento agli edifici sacri si è già detto a proposito della triade Febo, Vesta, Augusto. In tal caso però, è

³⁵⁵ Cfr. *ibid.*

³⁵⁶ Cfr. Liv. 1.12.4-5.

³⁵⁷ Cfr. Platner - Ashby 1929 cit.

³⁵⁸ Cfr. Alton - Wormell - Courtney 2005, 163 per le alternative in apparato.

utile notare come questo verbo veicoli l'idea dell'origine temporale dell'azione di possedere un santuario, ovvero del fatto che la divinità *ha iniziato ad avere* un tempio in quello specifico momento dell'anno. Con la frase *Tempus idem Stator habet aedes*, nel contesto dell'opera dei *Fasti*, risulta del tutto cristallino il riferimento al momento di inizio di quella *aedes*.

Procedendo con la lettura dei versi, il vocabolo nuovo di fronte a cui ci ritroviamo adesso è un altro composto di *do*: *condo*. Si tratta di un verbo che, nel contesto della creazione degli edifici, assume il significato di fare, edificare, essere l'*auctor* di qualcosa³⁵⁹. Nello specifico, viene spesso utilizzato per riferirsi all'azione del costruire oggetti cultuali: talvolta dei templi³⁶⁰, delle *aedes*³⁶¹, delle are³⁶², dei *delubra*³⁶³ e altri piccoli sacelli o sacrari³⁶⁴. Il verbo indica un'azione concreta, che ha a che fare con la materia fisica con cui si vuole creare e costituire qualcosa. Mettere in atto la costruzione di un'opera dedicata agli dei significa fare l'offerta di un dono ma non solo, poiché l'azione ha a che fare con la creazione e la costituzione del dono stesso. Ernout - Meillet³⁶⁵, infatti, che riporta la corrispondenza di *condo* a συντίθημι e κατατίθημι in greco, mette al primo posto fra i significati:

Mettre ensemble, réunir (des choses éparées) [...] cf. *inconditus*, “ confus, non rang  ”; de là *condere urbem, moenia, carmen* “ réunir les éléments d'une ville, d'un rempart, d'un poème ”, et par suite “ bâtir, fonder, créer, composer (= *componere*) ” (*ibid.*).

³⁵⁹ Cfr. TLL 4.0.152.44ss.

³⁶⁰ Cfr. Verg., *Aen.* 1.447; Sen., *Suas.* 2.1; Plin., *HN* 3.70; Sil., *Pun.* 3.683 etc.

³⁶¹ Cfr. Plin., *HN* 16.235.

³⁶² Cfr. Liv. 1.7.11.

³⁶³ Cfr. Mela 2.119.

³⁶⁴ Cfr. TLL cit.

³⁶⁵ Cfr. Ernout - Meillet 1932, 179.

Da un certo punto di vista, il legame con συντίθημι è illuminante e sembra palesare una peculiarità dell'offerta del tempio a differenza di altri doni votivi come, per esempio, le vittime sacrificali. Se, infatti, il dono del santuario è qualcosa che si erge, si mette insieme e si innalza, la vittima è un'offerta che va incontro al processo inverso: si seziona, si taglia o, quantomeno, va incontro al deperimento attraverso la combustione o la cottura nella maggior parte dei casi. Inoltre, anche qualora si scelga di mettere in risalto il senso di *condo* nell'accezione di *fondare*, emerge come sia un verbo estremamente appropriato per descrivere l'oggetto della donazione. Colui che mette insieme e riunisce la materia per ergere un tempio è il suo *auctor*, il fondatore, con il quale il santuario intrattiene un legame importante. Per riprendere l'esempio del tempio di Giove Statore citato da Ovidio, nonostante Romolo avesse soltanto votato il tempio senza costruirlo, operazione che farà successivamente il console Attilio Regolo in una situazione di pericolo per l'esercito romano simile a quella vissuta dal re³⁶⁶, il suo gesto è descritto con il verbo *condere*.

Seguendo il significato di questa parola, sembra che Romolo fosse considerato comunque come partecipante e responsabile della costituzione dell'edificio sacro in onore di Giove nell'identità di Statore. Tradizionalmente, fu durante la battaglia condotta da Romolo che Giove si dimostrò *Stator*, quando arrestò la fuga dei soldati romani verso la defezione, morto il loro comandante Ostio Ostilio³⁶⁷. Fu per primo Romolo a invocarlo e, probabilmente, a costruirne l'identità attraverso la situazione che stava vivendo.

CONCLUSIONE

Provando a redigere una conclusione provvisoria e preliminare di questo capitolo, posso dire che il lessico che mi sono proposta di raccogliere e analizzare ha rivelato molteplici tracce interpretative, nei solchi delle quali si insediano si-

³⁶⁶ Cfr. Liv. 10.36, 2.37.15.

³⁶⁷ Cfr. Liv. 2.12.2.

gnificati antropologicamente rilevanti, essenziali per una visione polivalente del *dies natalis* dei templi nei *Fasti* di Ovidio.

Si è visto che vi sono dei verbi relativi alla sfera semantica dell'accoglienza, come *cipio*, *recipio* e *accipio*; altri relativi alla sfera della costruzione dell'opera, come *compono*, *constituo*, *condo*; altri ancora che riguardano l'idea del possesso dell'edificio sacro da parte degli dei, come *habeo* e *habito*. Per alcune divinità il racconto si concentra sul loro trasferimento da un luogo a un altro, per altre si parla di un loro rinvenimento, di una loro scoperta, altre sono state *factae*, come mostra il caso di *Fornax*. Davanti a simili constatazioni, dal confronto con queste rappresentazioni la funzione del verbo *nascor*, utilizzata per esprimere il *dies natalis templi* di Minerva, acquisisce valore: i processi di istituzione degli spazi sacri delle divinità sono raccontati da Ovidio attraverso differenti concetti legati alla percezione del divino e uno di questi è quello della nascita delle divinità. Come è stato visto, Ovidio afferma che Minerva riceve un tempio nel giorno del suo compleanno e che l'interdizione delle attività belliche è obbligatoria nel giorno in cui è nata la dea. Questa idea, dalla quale ero partita per la costruzione dell'intera ricerca, dopo le analisi svolte in questo capitolo acquisisce dei significati nuovi. Essa è andata ridefinendosi: si rivela una spiegazione parziale e incapace, da sola, di restituire i molteplici schemi rappresentativi che denotano il *natalis* dei templi nei *Fasti* ma, grazie a questa parzialità, acquista un valore puntuale, che si integra nella complessità di quest'opera.

Mi sembra che l'obiettivo di fornire uno sguardo ampio e articolato nei confronti del crocevia di dimensioni in cui si muove la fondazione dei templi abbia acquistato, dopo questo capitolo, un modello di ricerca plausibile. Sono state messe in risalto, volta per volta, tutte le implicazioni che l'anniversario del tempio intrattiene con il giorno del calendario, la festa, il luogo e il fondatore, oltre che gli strumenti utilizzati per raccontarlo attraverso il mito. I risultati di questa sezione di ricerca approdano a uno schema teorico, il lessico, che scaturisce direttamente da un'analisi linguistica e puntuale sui singoli verbi del testo.

TABELLA

VERBI O ESPRES- SIONI	DIES NATALES					
PONO	Giano 1 gen. vv. 1.275	Concordia 16 gen. vv. 1.637	Mercu- rio 15 mag. vv. 5.669	Fors Fortuna 24 giu. vv. 5.781		
SACRO	Esculapio / Vedio- vis 1 gen. vv. 1.290	Giunone Sospita 1 feb. vv. 2.57	Vediove 7 mar. vv. 3.429	Fortuna Pubblica 5 apr. vv. 5.375	Bellona 3 giu. vv. 6.201	
ACCIPIO	Esculapio 1 gen. vv. 1.291	Cibele 4 apr. vv. 4.347				
CAPIO	Esculapio 1 gen. vv. 1.293					
RECIPIO	Giuturna 11 gen. vv. 1.463	Vesta 28 apr. vv. 4.949	Vesta 9 giu. vv. 6.258			
CONSTITUO	Concor- dia 16 gen. vv. 1.640	Lari Tutela- ri 1 mag. vv. 5.130	Bona Dea 1 mag. vv. 5.154	Semo Sanco Divo Fidio 5 giu. vv. 6.218	Fors Fortuna 24 giu. vv. 6.784	
FACIO / FIO	Concor- dia 16 gen. vv. 1.648	Quirino 17 feb. vv. 2.511	Fornax 17 feb. vv. 2.525	Giunone Lucina 1 mar. vv. 3.248	Venere Verti- cordia 1 apr. vv. 4.159	Giunone Moneta 1 giu. vv. 6.184
DICO	Castore e Polluce 27 gen. vv. 1.706	Cesare 15 mar. vv. 3.704				
COMPONO	Castore e Polluce 27 gen. vv. 1.708					
AUGEO	Giunone Sospita 1 feb. vv. 2.56					
TENEO	Termine 17 feb. vv. 2.670	Cesare 15 mar. vv. 3.704				

NASCOR	Minerva Capta 19 mar. vv. 3.812						
COEPIO	Minerva Capta 19 mar. vv. 3.838	Libertà 13 apr. vv. 4.624	Minerva (Aventi- no) 19 giu. vv. 6.728				
DO	Giove Vincitore 13 apr. vv. 4.622	Marte Ultore 12 mag. vv. 5.595	Fortuna Pubblica 25 mag. vv. 5.730	Mater Matuta 11 giu.; vv. 6.480	Giove Invitto 13 giu.; vv. 6.650	Quirino 29 giu.; vv. 6.796	
TRANSFERO	Venere Ericina 23 apr. vv. 4.875						
HABEO	Febo, Vesta, Augusto 28 apr.; vv. 4.949-95 4	Flora 2 mag.; vv. 5.259-260	Giove Statore 27 giu.; vv. 6.793				
HABITO	Marte Ultore 12 mag.; vv. 5.551-554						
FERO	Marte Ultore 12 mag.; vv. 5.575-57 7	Lari (in summa Sacra via) 27 giu.; vv. 6.791					
APPONO	Marte 1 giu.; vv. 6.191-192						
MERITUS FATUS SUM	Tempesta 1 giu.; vv. 6.1.193-194						
HABEO MU- NUS	Ercole Magnus Custos 4 giu.; vv. 6.215						
DONO	Semo Sanco Divo Fidio 5 giu.; vv. 6.216						
VOVEO	Mente 8 giu.; vv. 6.241-246.						
LUX TUA EST (AUCTORQUE LOCUSQUE)	Fortuna (Foro Boario) 11 giu.; vv. 6.569.						
DEDICO	Concordia (Oppio) 11 giu.; vv. 6.638-639						
REDDO	Summano 20 giu.; vv. 6.729 - 732						
CONDO	Giove Statore 27 giu.; vv. 6.793-79 4	Natalis di Roma 21 apr. vv. 4.801					

III. TRE CASI DI STUDIO: ESCULAPIO, GIUTURNA, MINERVA CAPTA

IL *NATALIS* DI ESCULAPIO

Il primo dei tre casi di studio che analizzo in questo capitolo è il racconto della consacrazione del santuario di Esculapio, che Ovidio inserisce nel primo libro dei *Fasti*. Inizierò partendo dall'analisi del testo ovidiano, che darà l'occasione di stabilire dei collegamenti extra-testuali con altre fonti letterarie che trattano lo stesso argomento.

Quod tamen ex ipsis licuit mihi discere fastis,
sacravere patres hac duo templa die. 290
Acceptit Phoebos nymphaque Coronide natum
insula, dividua quam premit amnis aqua.
Iuppiter in parte est: cepit locus unus utrumque
iunctaque sunt magno templa nepotis avo.

Ciò che tuttavia mi fu lecito apprendere dagli stessi calendari è che i Padri consacrarono due templi in questo giorno. Ad accogliere il figlio di Febo e della ninfa Coronide fu l'Isola che l'acqua del Tevere tocca, biforcandosi. Su di una sua parte sta Giove: un unico luogo accolse l'uno e l'altro, e il tempio del nipote sta accanto a quello del grande nonno (Ov., *Fasti*, 1.291-294 corsivo mio).

Il primo giorno del primo mese dell'anno del 291 a. C. il dio Esculapio *nasce* a Roma e si installa sull'Isola Tiberina³⁶⁸. L'origine del *natum Phoebus nymphaeque Coronide* viene fissata nei calendari della città come si apprende dallo stesso Ovidio: *licuit mihi discere fastis*. Ci sono almeno due elementi da rilevare in questo passo in via preliminare. In primo luogo che la dimensione mitica, storica e spazio-temporale dell'origine di un dio sono perfettamente fuse insieme. Nel mito, Esculapio è il figlio di Apollo e di Coronide, una ninfa che lo aveva dato alla luce dopo essere stata uccisa, per gelosia, dallo stesso Apollo; Ovidio ne parla nel secondo libro delle *Metamorfosi*³⁶⁹. L'introduzione della divinità a Roma è un fatto storico ed è il risultato di un'importazione da Epidauro in seguito alla consultazione degli Oracoli Sibillini; il dio infatti avrebbe dovuto far cessare una pestilenza che affliggeva gli abitanti del Lazio. Il suo arrivo è raccontato nelle *Metamorfosi* di Ovidio che ne descrivono il viaggio. La dimensione spaziale, dunque il punto in cui è stata costruita la *aedes* del dio sull'Isola Tiberina non è scevra di significato se pensata sullo sfondo della mappatura urbana delle divinità di Roma, tanto più che il momento in cui viene fondato questo luogo sacro è fissato nello schema temporale della città, tra le file verticali del calendario.

In secondo luogo bisogna considerare che Ovidio ha scritto tutto ciò intersecandolo con l'andamento della sua poesia. Per la precisione, mi sembra significa-

³⁶⁸ Una precisa datazione della creazione del tempio è stata discussa, cfr. Torelli 1978, 36 che ripercorre le varie proposte di soluzione. Già Besnier 1902, 166-168 propende per il 291 a. C. come anche TDAR s.v. Aesculapius, Aedes; Edelstein-Edelstein 1945, 2, 241 afferma: «Rome had accepted Aesclepius from this city [*scil.* Epidauros] in 292 B. C. (Liv., *Per.* 11)» e afferma che «His temple was dedicated as early as 291 B. C.» *ibid.* 252; Degrassi 1963, 88 data la dedica del tempio al 291 a. C., idem Degrassi 1986, 145 con un'argomentazione più dettagliata. Guarducci 1983, 183 afferma addirittura che il tempio fu forse *dedicato* (cit. *ibid.*) nel 289 a. C., così anche Musial 1990, 233 che usa il termine *consacrato* (cit. *ibid.*). Guarducci 1983, 182 data inoltre l'ambasceria tra il 292 a. C. e il 291 a. C.. Barchiesi 1997, 188 data genericamente l'introduzione di Esculapio al 293 a. C., così anche Burkert 2009, 18; Del Bianco 2015, 32; Van Der Ploeg 2018, 64, questi autori si riferiscono forse alla decisione di importare il culto e alla consultazione sibillina. La fonte primaria per la datazione della costruzione del tempio è Livio il quale, in *Ab urbe condita* 10.47, data l'installazione del culto all'anno in cui erano consoli Quinto Fabio Massimo Gurgite e Decimo Giunio Bruto Sceva, cioè il 292 a. C.: si può quindi pensare che il tempio fu inaugurato il primo gennaio dell'anno successivo; cfr. anche *Periochae* 11. Orlin 1997, 97 data la costruzione del tempio al 291 a. C. ed è la soluzione che si segue in questa tesi, la spiegazione della differenza tra l'importazione del dio e la costruzione del tempio risiede in Orlin 2010, 66: «The Sibylline Books urged the adoption of Aesculapius in 293, and already in 291 a temple was dedicated».

³⁶⁹ Cfr. Ov., *Met.* 2.600-648.

tivo che il passo in cui si parla della nascita di Esculapio nei *Fasti* coincida con la posizione 1.291 ovvero al verso 291 del primo libro, mentre si parla del primo gennaio; questa posizione richiama esattamente la data reale a partire dalla quale questo dio viene celebrato: 1 gennaio 291, ovvero il suo *dies natalis templi*. È per tale ragione che in questa ricerca quel punto del testo di Ovidio risulta una fonte autorevole tanto quanto lo è Livio, per la datazione della fondazione del tempio. Basti pensare che Ovidio aveva iniziato a parlare delle feste del primo gennaio al verso 64 del primo libro, impiegando così 227 versi prima di citarne il giorno della nascita. Questo dato mi porta a pensare che la scelta di attendere il verso 291 non sia stata casuale. Alessandro Barchiesi ha scritto, da un punto di vista critico-letterario, che il racconto dell'episodio dell'importazione a Roma del dio Esculapio ha svolto una funzione di cerniera tra le *Metamorfosi* e i *Fasti*, poiché è citato alla fine del primo poema e all'inizio del secondo³⁷⁰. Visto che è l'unico episodio mitico delle *Metamorfosi* ad avere un analogo databile storicamente³⁷¹, è stato considerato da Sophia Papaioannou come elemento *liminale* per la sua posizione nell'incrocio tra i miti delle *Metamorfosi* e la storia culturale dei *Fasti*³⁷². Grazie a dati simili il discorso sul dio Esculapio a Roma costituisce un perfetto esempio della congiuntura tra lo spazio religioso, il tempo storico, il tempo presente del calendario e il mito, e dunque anche un eccellente case study per la presente ricerca.

In via preliminare è utile chiarire un concetto: cosa si intende per *natalis* del dio Esculapio? Come accennavo *en passant*, il racconto mitico della sua nascita riguarda l'episodio in cui Apollo aiuta il dio a venire alla luce dall'utero di Coronide dopo averla colpita con un fulmine. La nascita di Esculapio a Roma, invece, e la relativa ricorrenza della sua festa riguarda il momento in cui in un determinato punto del suolo della città e in un determinato giorno gli è stato dedicato un

³⁷⁰ Cfr. Barchiesi 1997, 188.

³⁷¹ Cfr. *ibid.*

³⁷² Cfr. Papaioannou 2006, 126.

tempio³⁷³. In altre parole, la nascita di Esculapio da Apollo e Coronide non coincide con la nascita del dio sull'Isola Tiberina, dopo un viaggio dalla Grecia a causa di una consultazione sibillina. La precisazione che intendo fare riguarda, dunque, il fatto che per gli antichi, e soprattutto anche per noi, questo problema non si pone. Il fatto che la nascita di Esculapio da Coronide discordi con la nascita del dio nella città crea una contraddizione, ma fa parte del modo in cui nel mondo antico vengono pensati gli dei. L'idea che ne scaturisce è piuttosto quella di una nebulosa di informazioni che ogni divinità porta con sé, che rispettano la logica della molteplicità e della diversità delle rappresentazioni, invece che quella di una singolarità stringente, di una canonizzazione unica e di un racconto fisso. Se in un primo momento la discordanza appare macroscopica tanto da far scaturire la domanda, potenziale, se i Romani non si rendessero conto che il dio Esculapio fosse esistito *prima* del 1° gennaio del 291 a. C. visto che egli era nato da Apollo e Coronide e aveva, appunto, il suo culto più antico a Epidauro, in un secondo momento, chiarito che si tratta di un falso problema, saranno forse proprio queste discordanze a rendere interessante il discorso sugli dei. Inoltre, si può aggiungere che anche la percezione di ciò che è eterno e di ciò che non lo è ha subito un cambiamento dal mondo antico fino a oggi, soprattutto se riferito agli dei: le divinità nel mondo antico possono nascere e, stando a quanto verrà dimostrato alla fine di questa ricerca, possono anche morire³⁷⁴. In altre parole, l'evento della nascita di Esculapio dalla madre Coronide non coincide con la nascita politica del dio a

³⁷³ «The healer is the son of Apollo, the god who re-created Virbius from the dead Hippolytus. Asclepius puts an end to the suffering, and his arrival is a kind of historical coronation. Moving from Greece to Italy, he fills a final void in the Roman pantheon and seals the ancient epoch in which *nulli cura fuit externos quaerere divos* (Prop. 4.1.17). The next step, as will be clear a few verses later, is the birth of the divinity *in situ*» Barchiesi 1997, 189-190.

³⁷⁴ Con ciò non si vuole affermare che gli dei romani non siano eterni o che possiedano dei limiti biografici, ma che bisogna sempre accostarsi a questi concetti con cautela, poiché talvolta necessitano di un ripensamento: seppure nella loro eternità, gli dei prevedono talvolta dei confini, degli inizi e anche degli epiloghi. Cfr. Lipka 2009, 30 in cui si dice che: «Roman gods were invariably eternal. This explains why any Roman god, even the antiquated and forgotten ones, could be invoked at any times. Temporality was therefore an indispensable constituent concept of the concept of divinity. But 'eternity' was too unspecific a concept to be of any practical consequence in cultic terms. Therefore, it was narrowed down». In questo caso l'autore si riferisce a un restringimento dell'eternità, se così si può dire, legato alla necessità culturale di celebrare gli dei in giorni precisi in occasione delle feste del calendario. Cfr. anche Scheid 2012.

Roma a causa di una decisione del senato per risolvere una crisi, dopo aver costruito un tempio a disposizione per il suo culto. Eppure le due rappresentazioni con cui viene pensato il dio coesistono, amplificando la costellazione di immagini che Esculapio porta attorno a sé. Se la rappresentazione della nascita da Coronide resta fuori dall'annalistica storica della città e dalla cronografia ciclica del calendario, il secondo ci rientra perfettamente, ma dal secondo evento, storico, se ne può ricavare a propria volta un racconto che per i moderni appartiene a quello che definiamo *mito*, tramite un percorso che metaforicamente si potrebbe immaginare come un nastro riavvolto al contrario. Infatti, le fonti latine hanno trasposto in un racconto mitico l'episodio storico in cui l'ambasceria guidata dall'allora edile curule Quinto Ogulnio Gallo a Epidauro portò a Roma il culto di Esculapio. Questo argomento può costituire un'ulteriore prova del fatto che nel mondo antico la *storia* e il *mito* non siano state due dimensioni nettamente distinte come lo sono per noi e che, quindi, è metodologicamente inefficace, per chi volesse studiare il mondo antico tramite uno sguardo antropologico e filologico, considerarle come contrapposte o tramite una disparità di valore³⁷⁵. A volte, però, si pone il problema di dover distinguere le due sfere ai fini di una esigenza espositiva, è quindi bene tenere in mente che nei momenti in cui mi riferisco a una o all'altra dimensione, l'intenzione è quella di farlo stando alle premesse appena segnalate. Se si volesse, infatti, cercare anche nella dimensione culturale, oltre a quella mitica, il legame tra Coronide ed Esculapio, è necessario affidarsi alle rare fonti che parlano della congiuntura di queste due divinità nella festa e nel culto, di cui si parlerà verso la fine di questo paragrafo.

Un'ultima considerazione va rivolta al fatto, non banale, che Esculapio fosse un dio straniero, greco, importato a Roma. Se ci si soffermasse sulla convinzione che questo dio, a maggior ragione poiché greco, fosse esistito *prima* del suo giorno natale nella religione romana, si direbbe una cosa relativamente vera al costo di commettere un errore storico-antropologico. In realtà questa estraneità originaria di Esculapio non fa altro che aggiungere valore a un concetto come quello

³⁷⁵ Su simili questioni fondamentali cfr. almeno Detienne 1967; Veyne 1983; Lugli 1996.

dell'*inizio* nella cultura romana. È stato dimostrato attraverso lo studio di varie fonti letterarie e storiografiche³⁷⁶ che Roma ha immaginato le sue origini a partire da un'idea opposta a quella dell'autoctonia, appunto l'estraneità. I miti che raccontano le origini della prima comunità di cittadini romani rimarcano il fatto che questi cittadini fossero degli *advenae*, degli stranieri venuti da ogni dove; primo fra tutti Enea, l'antenato di stirpe troiana dalla quale deriva Roma. Si pensi poi al mito di Saturno, raccontato dal re arcade Evandro, nipote di colui che fondò la città *Pallantium* nel luogo in cui poi sorgerà Roma, presente nell'ottavo libro dell'*Eneide*; all'*asylum* di Romolo, al re sabino Numa, al fatto che i Penati di Roma fossero divinità provenienti da Troia e che abitassero a Lavinio³⁷⁷. Il *dies natalis* di un dio straniero come Esculapio a Roma, quindi, se messo in relazione con la concezione delle proprie origini appena citata, acquista un plusvalore culturale poiché passa per un canale che riguarda gli *inizi* che è tipico nella cultura romana, appunto l'estraneità. Non sarebbe in torto chi dovesse sostenere che Esculapio fosse esistito prima del suo avvento a Roma, ma farebbe l'errore di non considerare che il primo gennaio del 291 a. C. porta con sé un inizio e, quindi, una nascita a tutti gli effetti e con ogni diritto di essere considerata tale nella cultura romana³⁷⁸. Ciò che i Romani hanno messo in atto non è stata l'importazione di Asclepio, ma

³⁷⁶ Cfr. Dupont 2011; Bettini 2015a, 13-34.

³⁷⁷ Verg., *Aen.* 8.306-358; sull'*asylum* cfr. *ibid* e anche Liv. 1.8. Su Numa Plut., *Vit. Num.* 8.1.ss.; cfr. anche un passo di August., *De civ. D.* 3.11 in cui si dice che Numa si procacciò in fretta altri dei poiché pensava che quelli importati da Enea non sarebbero stati sufficienti. Per i Penati a Lavinio almeno Plut., *Vit. Cor.* 29.2; Macr., *Sat.* 3 11-12. Sul mito di Enea a Roma vedi Bettini - Lentano 2013 e relativa bibliografia.

³⁷⁸ Da un punto di vista storico è stato studiato che l'introduzione del culto di Esculapio a Roma, con maniere analoghe a quello di Dite, Proserpina quindi Cerere, Ercole, è stato un modo per attrarre un più vasto gruppo di persone alla vita pubblica di Roma che venivano dalla Magna Grecia, anche attraverso gli affari religiosi. Il coinvolgimento di un più esteso gruppo politico oltre a quello dei patrizi, favorito dalla *lex Ogulnia*, avrebbe inoltre condotto i Romani a una visione più chiara della propria identità e delle proprie origini, distinguendole da quelle dei nuovi arrivati. Con il culto di Esculapio gli *Ogulnii* avrebbero contribuito al fenomeno per cui l'apertura della società romana verso l'ellenizzazione sarebbe stata bilanciata da un'identità romana più propria che si andava sempre più stabilizzando (cfr. Orlin 2010, soprattutto 67) che cita a sua volta Gagé 1955. «The introduction of Dis and Proserpina to Rome fits the pattern seen in the introduction of Aesculapius in revealing the openness of the Roman state to outsiders at a key juncture in Rome's history, while at the same time insisting on a clear sense of Roman identity» (*ibid.* 69). Orlin si pone sulla stessa linea di Scheid 1983, 110 che considera l'importazione di Esculapio come una mossa integratrice, di pari passo con l'espansione in Magna Grecia; più scettica si pone Musial 1990, 233. Per un'analisi della situazione politica a Roma cfr. Degrassi 1986, 145-146.

la creazione di un proprio Esculapio, alla loro maniera e secondo le loro metafore culturali.

UN DIO CHE MUORE

Si rifletta, adesso, sulla natura di Esculapio, il dio della medicina. Egli è un dio che nasce dal corpo incenerito di Coronide dopo che Apollo, padre di Esculapio, l'aveva uccisa fulminandola: in un primo momento dunque Esculapio non partecipa alla condizione di mortalità alla quale era soggetta la madre: [*scil. Phoebus*] *natum flammis uteroque parentis eripuit*³⁷⁹. Già a un primo sguardo ci si potrebbe chiedere se egli fosse considerato un dio, oppure se il fatto che la madre fosse una mortale abbia potuto condizionare il suo statuto divino. In questa ricerca ho preso la decisione di considerare Esculapio come un dio per ragioni che spiegherò nel corso del paragrafo; intanto si può anticipare che, soprattutto nel mondo greco, già gli antichi si ponevano questo problema e che in generale, nella storia di Esculapio, più volte compaiono ambiguità e zone grigie riguardo alla sua condizione. Esculapio è dunque una divinità e fa uso dell'arte della medicina in una maniera sovrumana, degna di un dio, ovvero rendendosi capace di resuscitare coloro che hanno abbandonato la vita. Un esempio è Ippolito: dopo che fu dilaniato dai cavalli in corsa, fu riportato in vita da Esculapio. Una volta risorto, Ippolito verrà accolto da Diana nel suo bosco ad Ariccia assumendo l'identità di Virbio. Tutto questo provoca l'ira di Giove che, a sua volta, temendo che Esculapio avrebbe potuto rendere immortali i mortali e minare, così, al potere della sua divinità, decide di ucciderlo con un fulmine, provocando la rabbia di Apollo³⁸⁰. Questo mitema rinvia alla tematica dell'ira degli dei nei confronti dei mortali, ben presente nella mitologia greca a partire dall'episodio di Prometeo: esso è frequente nella letteratura greca e romana ed è stato approfondito *in primis* nelle opere tra-

³⁷⁹ Ov., *Met.* 2.629.

³⁸⁰ Paus. 2.27.4; Verg., *Aen.* 7.771-782; Hyg., *Fab.* 49, 251; Ov., *Met.* 15.497-546.

giche oltre che in Erodoto³⁸¹. A Roma in ogni caso, non mi sembra che questo tema venga trattato con la stessa frequenza con cui si trova nella letteratura greca, nonostante l'influenza dei miti greci seguente all'ellenizzazione. Il mito di Esculapio, tuttavia, ha ripreso questo argomento anche attraverso i *Catasterismi* di Eratostene e, se si ammette che Esculapio è un dio, l'ira divina che di solito viene riservata ai mortali verrebbe, in questo caso, rivolta da un dio verso un altro dio. Nei *Catasterismi* si dice che gli dei diventano cattivi se qualcuno compie opere troppo grandi, come nel caso di Asclepio, anche se non è specificato se si tratti di un dio: «τῶν θεῶν δυσχερῶς τοῦτο φερόντων, εἰ αἱ τιμαὶ καταλυθήσονται αὐτῶν τηλικαῦτα ἔργα Ἀσκληπιοῦ ἐπιτελοῦντος», «e siccome gli dei sopportano malvolentieri l'idea che opere simili a quelle compiute da Asclepio potrebbero porre fine agli onori per loro»³⁸². Il motivo per cui gli dei si infastidiscono: *δυσχερῶς φέρειν*, risiede nel rischio che i mortali venerino, in luogo degli dei più potenti, chi riesca a dimostrarsi degno di compiere azioni divine pur rivestendo una posizione inferiore. Dunque Virgilio riprese questo tema a proposito di Ippolito Virbio, che Diana teneva nascosto nel bosco di Ariccia:

tum pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris 770
 mortalem infernis ad lumina surgere vitae,
 ipse repertorem medicinae talis et artis
 fulmine Phoebigenam Stygias detrusit ad undas.

Ma il padre onnipotente, indignato che un mortale potesse risorgere dalle ombre dell'inferno alle luci della vita, lui stesso con un fulmine mandò alle onde dello Stige il figlio di Febo, inventore di una tale arte e della medicina (Verg., *Aen.* 7.770-773).

Virgilio usa il participio perfetto di *indignor* per indicare il sentimento di Giove di fronte al potere così grande di riportare in vita i defunti, detenuto da

³⁸¹ Hdt. 1.32.1; 3.40.2; 7.46.4 usa il termine *φθονερός* riferito agli dei. Per la tragedia cfr. Lanzilotta 2013, s.v. *God's Role / Gods and mortals* e le relative fonti.

³⁸² Eratosth., *Cat.* 6 p. 7 Olivieri.

Esculapio. Sembra che il dio della medicina si sia macchiato del crimine peggiore, quello di lesa maestà verso il dio supremo, *pater omnipotens*. Ritornando al discorso sulla natura di Esculapio: si può notare come Virgilio lo definisca *Phoebigena*, figlio di uno fra i celesti più grandi ovvero Apollo e, a ben guardare, mentre Ippolito è definito *mortalis*, per indicare la morte di Esculapio Virgilio utilizza la perifrasi *detrudere ad undas Stigias*: spedire presso gli Inferi. Sembra dunque che ci sia una differenza di fondo, a Roma, tra le due condizioni. Quasi come se un dio fosse capace di essere *mortale* in quanto può transitare nel mondo sotterraneo, al contrario gli uomini e le donne sono *mortali* perché questa condizione appartiene loro alla nascita. Illuminante a questo proposito è una *fabula* di Iginio, in cui si fa una lista di esseri divini, appartenenti sia al mito greco che a quello romano, e la si indica con il titolo: *Qui licentia Parcarum ab Inferis redierunt*³⁸³. Tra coloro che sono *ritornati* dal mondo dei morti vi sono giustamente Esculapio e Ippolito, ma anche altri “eroi”. Da questo racconto emerge che la morte e, soprattutto, l’idea di mortalità presso gli antichi siano molto complesse. Nei casi citati la stessa identità di un essere: divino, mortale, immortale, risulta difficile da schematizzare e non è immediatamente evidente. Inoltre, approfondite riflessioni merita il concetto del ritornare in vita dopo la morte, di cosa significhi ascendere al cielo. Tra coloro che possono tornare dagli Inferi, per Iginio, non vi sono soltanto divinità che definiremmo “grandi”, come Esculapio e Mercurio. Non soltanto vi sono divinità che definiremmo “piccole”, come Virbio, che nelle *Metamorfosi* di Ovidio si auto definisce: «de disque minoribus unus» «sono uno degli dei minori»³⁸⁴; ma vi sono anche coloro che potremmo azzardarci a definire “mortali”, come Al-

³⁸³ Hyg. *Fab.* 251.

«QUI LICENTIA PARCARUM AB INFERIS REDIERUNT: Ceres Proserpinam filiam suam quaerens. Liber pater; ad Semele<n> matrem suam Cadmi filiam descendit. Hercules Iouis filius ad canem Cerberum educendum. Asclepius Apollinis et Coronidis filius. Castor et Pollux Iouis et L<e>dae filii alterna morte redeunt. Protesilaus Iphicli filius propter Laodamiam Acasti filiam. Alcestis Pel<iae> filia propter Admetum coniugem. Theseus Aegei filius propter Pirithoum. Hippolytus Thesei filius uoluntate Dianae, qui postea Virbius est appellatus. Orpheus Oeagri filius propter Eurydice<n> coniugem suam. Adonis Cinyrae et Zm<y>rnae filius uoluntate Veneris. Glaucus Minois filius restitutus a Polyido. C<oe>rani filio. Vlixes Laertae filius propter patr<iam>. Aeneas Anchisae filius propter patrem. Mercurius Maiaae filius assiduo itinere».

³⁸⁴ Ov. *Met.* 15.545.

cesti, Orfeo o Enea. Questa gerarchia con cui sono stati strutturati gli esseri divini dagli eruditi romani, infine, come se si trattasse di una scala sociale dai confini molto sfumati e complessi è stata e si sta ancora studiando³⁸⁵.

Si ritorni adesso al mito di Esculapio. Dopo che il dio della medicina venne spedito agli Inferi da Giove, Apollo si adirò. Il nonno allora risolse la controversia accontentando suo figlio Febo: trasformò il nipote in un gruppo di stelle ossia la costellazione del Serpentario, detto anche Ofiuco³⁸⁶. Si tratta di un uomo che sostiene con le due mani un enorme serpente, accanto alla costellazione dello Scorpione. L'identificazione con Esculapio è avvenuta poiché, come si vedrà a breve, il serpente è un attributo del dio a tal punto che in vista del trasporto del suo culto da Epidauro a Roma, se ne utilizzò un esemplare facendolo salire sulla nave guidata degli ambasciatori romani. Si consentì poi al serpente di scegliere dove avrebbe voluto essere posizionato nella città. Ancora una volta un problema si ripresenta: la trasformazione del dio in costellazione potrebbe essere pensata come un argomento a favore della condizione in fondo mortale di Esculapio, il quale subirebbe una sorta di risarcimento della condizione divina da parte di Giove grazie alla trasformazione in stella. In realtà mi sembra che il fatto di assurgere ad astro dopo essere stato fulminato da Giove si ponga come una sorta di ripristino non della condizione divina, ma della condizione celeste del dio. Il punto critico che riguarda la "mortalità" degli dei si può momentaneamente risolvere spostando l'attenzione su una forma spaziale di mortalità: un dio che muore è un dio che passa negli Inferi.

La questione è di difficile soluzione, probabilmente non è nemmeno così necessario cercarne a tutti i costi soltanto una: sembra però che la mortalità, nel caso di Esculapio, sia un connotato che riguarda la sua esperienza del passaggio

³⁸⁵ Cfr. soprattutto Scheid 1999b; Perfigli 2004.

³⁸⁶ Per tutte queste notizie cfr. Eratosth., *Cat.* 6D p. 7 Olivieri; Cic., *Nat. D.* 2.108-109; Verg., *Aen.* 7.761-782; Hyg., *Poet. astr.* 2.14; Ov., *Met.* 15.497-546; Ov., *Fasti* 6.733-760; Columella, *Rust.* 11.2.49; Arnulf. Aur., *Glosule Ovidii Fastorum* 735-737. Per tutte le fonti relative al racconto dell'importazione di Esculapio a Roma, invece, cfr. Torelli 1978, 27-36, 41-43; Edelstein - Edelstein 1945, 1, 319-325, 431-452 aggiunge alle fonti sull'importazione anche alcune invocazioni letterarie del dio in preghiera.

negli Inferi. Infine, che Esculapio fosse originariamente mortale o immortale, un dio oppure un eroe è stato oggetto di discussione già presso le fonti antiche. Alcuni studi hanno concluso che in Grecia, fino all'epoca di Pindaro, egli fosse considerato un eroe ma che nella pratica cultuale, al contrario, fosse considerato un dio da molto prima³⁸⁷. Pausania offriva infatti questa soluzione:

θεὸν δὲ Ἀσκληπιὸν νομισθέντα ἐξ ἀρχῆς καὶ οὐκ ἀνὰ χρόνον λαβόντα τὴν φήμην τεκμηρίοις καὶ ἄλλοις εὐρίσκω καὶ Ὀμήρου μαρτυρεῖ μοι τὰ περὶ Μαχάονος ὑπὸ Ἀγαμέμνονος εἰρημένα “Ταλθύβι”, ὅττι τάχιστα Μαχάονα δεῦρο κάλεσσον φῶτ’ Ἀσκληπιοῦ υἱόν” [Hom., *Il.* 4.193] ὡς ἂν εἰ λέγοι θεοῦ παῖδα ἄνθρωπον.

Penso che Asclepio sia stato considerato un dio sin dall'inizio e che non abbia assunto questa reputazione a causa di altri attributi, e mi è testimone il discorso di Agamennone su Macaone in Omero: “Taltibio, chiama qui al più presto Macaone, l'uomo figlio di Asclepio” [Hom., *Il.* 4.193], come se dicesse l'uomo figlio del dio (Paus. 2.26.10 citato in Merli 2004, 463).

Nella presente ricerca, in base all'analisi delle fonti e alle premesse metodologiche che mi sono proposta di seguire, Esculapio viene considerato come facente parte di quelle divinità che si possono dire mortali ma, allo stesso tempo, eterne. Mi riprometto di affrontare questo tema in modo più specifico in altre e ulteriori ricerche, al di fuori di questa tesi.

In ogni caso, al di là dell'insicurezza sulla natura di Esculapio, egli possiede un mito che si costruisce tutto intorno alla metafora della nascita, della morte e della rinascita (trasformazione di Esculapio in costellazione come anche, indirettamente, racconto di Ippolito Virbio che rinasce grazie al suo intervento); la stessa immagine del serpente ne rappresenta un vettore simbolico. Questo animale ha infatti una connotazione che rimanda alla *rinascita*, alla fase di passaggio tra qualcosa che muore e che lascia spazio a qualcosa che vive ancora poiché questo è ciò che gli accade nel momento in cui muta la sua pelle. Sulle origini della muta

³⁸⁷ Cfr. Merli 2004, 463 con bibliografia.

dei rettili circolava un mito sin dai tempi di Nicandro. Più avanti si analizzerà quindi un passo di Macrobio che parla dell'attributo del serpente connesso a Esculapio. Inoltre, proprio un serpente sarà il protagonista del mito che le fonti romane incideranno nella storia, in cui si parla dell'importazione della divinità sull'Isola Tiberina. Il dio della medicina dunque, che fa guarire i corpi riportandoli alla vita, è egli stesso protagonista di almeno due nascite e una rinascita: egli nasce come figlio di Coronide e Apollo, viene fulminato da Giove e rinasce attraverso un processo che il commentatore medievale dei *Fasti* Arnolfo di Orléans ha definito *stelificatione* ovvero divenire astro³⁸⁸. Successivamente gli è consacrato un tempio e un *dies natalis* a Roma, sull'Isola Tiberina.

ESCULAPIO NELLE *METAMORFOSI* DI OVIDIO

Nel secondo libro delle *Metamorfosi* il monologo di Ociroe, che sta per essere trasformata in cavalla per aver fatto uso del dono della preveggenza, interviene dopo che Apollo aveva strappato suo figlio dalle fiamme in cui ardeva Coronide, compagna di Apollo e madre di Esculapio. Dopo aver predetto i fati del dio della medicina, la profetessa rivolge l'attenzione a suo padre Chirone e narra di come il veleno dell'Idra di Lerna lo ha fatto morire poiché, per errore, egli vi è entrato in contatto a causa di una freccia di Ercole. Interessante è il fatto che anche Chirone sarà trasformato in costellazione e che il veleno sia detto *sanguis serpentis*:

adspicit infantem "toto" que "salutifer orbi
 cresce, puer!" dixit; "tibi se mortalia saepe
 corpora debebunt, animas tibi reddere ademptas
 fas erit, idque semel dis indignantibus ausus 645
 posse dare hoc iterum flamma prohibebere avita,

³⁸⁸ Cfr. Arnulf. Aurel. gloss. Ov. *Fast.* 6.737. Per i digesti medievali dei *Fasti* di Ovidio vedi Porte 1982; Lo Monaco 1992; Santini 1995 come suggerisce Stok 2009, 489 nota 2.

equè deo corpus fies exsanguè deusque,
qui modo corpus eras, et bis tua fata novabis.
 Tu quoque, care pater, nunc immortalis et aëvis
 omnibus ut maneat nascendi lege creatus, 650
 posse mori cupies, tum cum cruciaberè dirae
 sanguine serpentis per saucia membra recepto;
 teque *ex aeterno patientem numina mortis*
 efficiant, triplicesque deae tua fila solventur³⁸⁹.

Guardò il bambino (*scil.* Esculapio) e disse: “Cresci, fanciullo, portatore di salvezza in tutto il mondo; a te spesso i mortali dovranno i loro corpi, ti sarà permesso restituire le vite strappate, e quando avrai osato farlo una volta, per aver provocato la rabbia degli dei le fiamme avite ti proibiranno di farlo di nuovo, e *diverrai da dio corpo esanguè e di nuovo dio, dopo essere stato corpo*, e rinnoverai la tua sorte due volte. Anche tu caro padre, ora creato immortale per una legge della nascita e al fine di rimanere tale per sempre, desidererai di poter morire, quando sarai tormentato dal sangue del crudele serpente, diffuso per le membra ferite; anche te gli dei renderanno *da immortale a sensibile alla morte*, e le tre dee interromperanno i tuoi fati” (Ov., *Met.* 2.642-654 corsivi miei).

Anche il centauro Chirone, che era nato immortale come Esculapio, diventa capace di sopportare la morte: *ex eterno patientem mortis*, per poi riacquistare l’immortalità attraverso le stelle che ne forgeranno la forma in cielo. Si tratta della costellazione del Centauro, di cui Ovidio parla estesamente³⁸⁹. Per una comparazione stilistico-letteraria dei due passaggi che si riferiscono a Chirone nelle *Metamorfosi* e nei *Fasti* rimando allo studio di Elena Merli³⁹⁰, che mette in rilievo come nel poema elegiaco il cateterismo, dopo la ferita di Chirone, venga narrato attraverso i toni consoni al genere letterario e, soprattutto, come il tema dell’immortalità del centauro venga eluso per dare più spazio al tema del dolore³⁹¹. La

³⁸⁹ Cfr. Ov., *Fast.* 5.379-414.

³⁹⁰ Cfr. Merli 2004.

³⁹¹ «l’elegia mette in scena la diffusa atmosfera di lamento e di pietà che domina la scena comunicandosi a chi vi assiste. Proprio nella dimensione immanente di dolore condiviso Heinze ha individuato un elemento tipico dei *Fasti*» *ibid.* 466.

studiosa ha scritto giustamente che mentre nelle *Metamorfosi* viene dato più spazio alla trasformazione di un essere immortale in un corpo mortale come Chirone, il quale arriva persino a desiderare la morte e il cui catasterismo resta un'allusione della profezia di Ociroe, nei *Fasti* al contrario è proprio quest'ultimo ad essere centrale. Soprattutto, nei *Fasti* molta più rilevanza verrebbe assegnata alle conseguenze del dolore fisico inflitto a Chirone dal veleno dell'Idra di Lerna e nessun accenno viene fatto alla sua natura immortale, quasi come se il centauro subisse un processo di umanizzazione che renderebbe, così, ragione alla tendenza attribuita ai *Fasti* di annullare la distanza fra il piano divino e quello umano in virtù anche delle richieste del genere elegiaco³⁹². Se, però, quest'ultima analisi della diversa selezione di contenuti tra le *Metamorfosi* e i *Fasti* è ampiamente condivisibile, risulta difficile farsi una chiara idea del perché, almeno tramite questo esempio, i *Fasti* avrebbero la tendenza ad annullare la distanza tra il piano divino e quello umano, a umanizzare i loro protagonisti divini attraverso le dinamiche tipiche dell'elegia. Infatti, Chirone non è definito dio né nel passo delle *Metamorfosi* che è stato appena analizzato, dove si parla di *immortalis lege nascendi*³⁹³, né nei *Fasti*, dove si parla di un *semivir corpore mixtus equi*³⁹⁴ e dove anche Ercole è definito *vir*³⁹⁵: sarà forse più appropriato dire che questo è un caso in cui si dispiega quella dimensione rarefatta e porosa attraverso cui è possibile definire gli dei attraverso la loro prossimità alla dimensione umana. Evidentemente esistono delle variazioni del politeismo antico secondo cui la "mortalità" degli dei o la non-divinità degli esseri immortali *lege nascendi* possono vivere e convivere.

In ogni caso, il tema della mortalità e dell'immortalità è comunque consistente nel mito di Esculapio narrato da Ovidio, tanto più che si parla di un dio che muore, rinasce e ritorna a essere immortale; la figura del serpente, oltre ad avere a che fare con la sua costellazione, è stata utilizzata come soggetto ulteriore da ac-

³⁹² Cfr. Merli 2004, 468-469 e relativa bibliografia.

³⁹³ Ov., *Met.* 2.649-650.

³⁹⁴ Ov., *Fast.* 5.379.

³⁹⁵ Cfr. *ivi* 388.

costare alla dimensione dell'immortalità. Barchiesi illustra come il dio che ha resuscitato Ippolito Virbio passa esso stesso dalla morte alla vita, e mette in evidenza che il testo di Ovidio dà prova di una dinamica più complessa. Non solo Esculapio passa dallo status divino a quello di un mortale che muore (*corpus fies exsanguie*) e non solo, resuscitato, diventa nuovamente un dio. Egli si tramuta in un dio dopo essere stato un serpente (*deusque qui modo corpus eras*), e poi, di nuovo, in serpente per diventare immortale (attraverso la costellazione del serpentario). Ricostruendo il verso 447 del passo delle *Metamorfosi* citato poco sopra si ha infatti: *equo deo corpus fies exsanguie deusque qui modo corpus eras*. Diverrai da dio corpo esanguie e di nuovo un dio, dopo essere stato corpo. Proprio nell'aggettivo *exsanguis* sarebbe forse nascosta, per l'autore, la metamorfosi da serpente a dio: *ex angue*³⁹⁶.

L'intuizione si rivela di estremo interesse perché allude all'ipotesi secondo cui Ovidio abbia giocato sul significato della parola *exsanguis*, privo di vita, riferendolo però a un corpo che dopo la morte *ritorna* in vita e diviene nuovamente un dio *ex angue*, da serpente che era o, meglio, come un serpente. È innegabile, dunque, che in Ovidio sia messa molto in evidenza la questione dell'immortalità / mortalità di questa divinità. Ciò con di cui bisognerebbe parlare con più cautela è il riferimento generico con cui si attribuisce al serpente «the idea of the apotheosis»³⁹⁷. Barchiesi infatti giustifica questa frase attraverso un passo dei *Saturnalia* di Macrobio³⁹⁸ il quale però, come si vedrà alla fine di questo paragrafo, non fa mai riferimento all'immortalità o all'apoteosi. Due paralleli appropriati risultano invece il passo delle *Metamorfosi* in cui si descrive l'apoteosi di Ercole dopo la morte alla stregua di un serpente che ha appena cambiato la pelle: «utque novus serpens posita cum pelle senecta / luxuriare solet squamaque nitere recenti, / sic, ubi mortales Tirynthius exuit artus [...]» «come quando il serpente rinnovatosi dopo aver deposto la vecchia pelle è solito insuperbire e splendere

³⁹⁶ Cfr. Barchiesi 1997, 191.

³⁹⁷ Ivi 192.

³⁹⁸ Cfr. Macr., *Sat.* 1.20.2.

grazie al nuovo involucro, così il tirinzio si spogliò degli arti mortali»³⁹⁹; un passo di Lucrezio in cui si descrive il comportamento della *mens* (che possiamo tradurre con anima o spirito con le dovute cautele) nell'ipotesi in cui fosse immortale: «quod si immortalis nostra foret mens, / non tam se moriens dissolvi conquereretur, / sed magis ire foras *vestemque* relinquere, ut anguis» «poiché se il nostro spirito fosse stato immortale, non tanto si sarebbe dispiaciuto di dissolversi morendo, ma piuttosto sarebbe uscito fuori e avrebbe abbandonato la sua veste, come un serpente»⁴⁰⁰.

Che si tratti dell'apoteosi del corpo di Ercole o dell'immortalità dell'anima per Lucrezio, la metafora che viene utilizzata da questi poeti per rappresentare il passaggio dallo stato della mortalità a quello dell'immortalità è quella dell'*anguis*. Il lessico che viene utilizzato è quello dei vestiti: tanto il verbo *exuo*, quanto la parola *vestis* si posizionano nel campo lessicale dello svestirsi il primo, e dell'indumento la seconda. Nella fine di questo paragrafo verranno analizzati più nello specifico i passi che riguardano il mito della muta del serpente e che utilizzano proprio lo stesso lessico.

Per il momento, invece, si ritorni a Esculapio per precisare che nel suo caso non si tratta del fenomeno dell'apoteosi poiché egli è un dio che muore (stando nei termini spiegati sopra) e che ritorna ad essere immortale attraverso la sua *stelificatione*, non un mortale che diviene un dio.

Si analizzi dunque il racconto di Ovidio, nelle *Metamorfosi*, a proposito di quel particolare *anguis* che da Epidauro consentì ai Romani il trasporto del culto di Esculapio a Roma⁴⁰¹:

Incerti, quid agant, proceres ad templa petiti
conveniunt operosa dei, quaque ipse morari
sede velit, signis caelestibus indicet, orant.

³⁹⁹ Ov., *Met.* 9.266 ss.

⁴⁰⁰ Lucr. 3.612 ss.; cfr. Barchiesi 1997, 192-193, corsivi miei.

⁴⁰¹ Per intero, l'episodio occupa i versi 626-745 del XV libro del poema.

Vix bene desierant, cum cristis aureus altis
in serpente deus praenuntia sibila misit 670
adventuque suo signumque arasque foresque
 marmoreumque solum fastigiaque aurea movit
 pectoribusque tenus media sublimis in aede
 constitit atque oculos circumtulit igne micantes:
 territa turba pavet, *cognovit numina* castos 675
 evinctus vitta crines albente sacerdos
 et “Deus est, deus est! Animis linguisque favete,
 quisquis ades!” dixit “sis, o pulcherrime, visus
 utiliter populosque iuves tua sacra colentes!”
 quisquis adest, iussum veneratur numen, et omnes 680
 verba sacerdotis referunt geminata piumque
 Aeneadae praestant et mente et voce favorem.
 Adnuit his motisque deus rata pignora cristis
 ter repetita dedit vibrata sibila lingua;
 tum gradibus nitidis delabitur oraue retro 685
 flectit et antiquas abiturus respicit aras
adsuetasque domos habitataque templa salutat.

[...]

Iamque caput rerum, Romanam intraverat urbem:
 erigitur serpens summoque acclinia malo
 colla movet sedesque sibi circumspicit aptas.
 Scinditur in geminas partes circumfluis amnis
 (Insula nomen habet) laterumque a parte duorum 740
 porrigit aequales media tellure lacertos:
 huc se de Latia pinu *Phoebieus anguis*
 contulit et finem *specie caeleste resumpta*
 luctibus inposuit venitque salutifer urbi.

Incerti sul da farsi, i cittadini illustri si recano presso il tempio operoso del
 dio richiesto, e lo pregano affinché indichi loro con segni divini in quale
 sede egli stesso avrebbe voluto abitare. Appena ebbero finito di pregare, il
dio nella forma di un serpente, dorato nelle alte creste, emanò dei sibili pre-
 monitori e con il suo arrivo mosse la statua, gli altari, le porte, il pavimento

di marmo, il tetto dorato e si fermò in mezzo al tempio dritto fino al petto sublime, guardandosi intorno con gli occhi brillanti di fuoco; la folla atterrita si spaventa, il casto sacerdote con i capelli avvinti in una benda bianca riconobbe i segni divini e disse: “È il dio, è il dio! Quanti siete qui sostenetelo con gli animi e con le parole! La tua visione, o bellissimo, sia utile e aiuti coloro che onorano i tuoi riti!”. I presenti venerano il nume acclamato, tutti ripetono le parole uscite dalla bocca del sacerdote e la stirpe di Enea manifesta la sua religiosa venerazione con la mente e con la voce. Il dio concesse gli impegni stabiliti con il movimento delle sue creste ed emise tre volte dei sibili facendo vibrare la lingua; allora scende i candidi gradini, volge indietro la testa e, mentre stava per andarsene, guarda gli altari consueti e dice addio *alla casa e al tempio che aveva abitato*. [...] Era entrato nella città di Roma, già regina del mondo: il serpente si alza e, dalla sommità dell’albero della nave, muove il collo inclinato e cerca con gli occhi una nuova sede adatta a sé. C’è un punto in cui il fiume si divide in due parti uguali e vi scorre attorno (si chiama Isola Tiberina), e dalla parte di entrambi i lati protende due braccia uguali con in mezzo la terra. Il rettile apollineo si diresse qui dalla nave laziale e, *ritrovato l’aspetto divino*, pose fine ai lutti e divenne medico della città (Ov., *Met.* 15.666-687; 736-744, corsivi miei).

In questo passo Ovidio mette in versi l’ambasciata dei *proceres*, i nobili romani a Epidauro e del loro incontro con il dio Esculapio. Una volta che il dio ebbe accordato favorevolmente il suo trasferimento a Roma, un grandissimo serpente si manifestò nel tempio e si introdusse sulla nave degli ospiti al fine di essere trasportato oltremare. Per iniziare a condurre l’analisi di questo passo mi soffermerei sul verso 766-767, in cui è presente la definizione di *templa operosa* in riferimento al santuario di Epidauro. Sembrerebbe rinviare all’immagine di questo santuario come di un tempio attivo ogni giorno, che fungeva da luogo di ricovero per i malati e i cui sacerdoti erano in stretta collaborazione con i medici, come alcuni autori hanno ipotizzato⁴⁰². Arrivati nel tempio, gli ambasciatori iniziano a pregare il dio di esprimere *signibus caelestibus* dove egli stesso avrebbe desiderato abitare; sono, questi ultimi, due concetti chiave dell’episodio. Innanzitutto, i Romani

⁴⁰² Cfr. tra gli altri Besnier 1902, 139; Edelstein-Edelstein 1945, 2, 193-194; Guarducci 1983, 186; Burkert 2009, 19.

sanno che per entrare in comunicazione con la divinità bisogna attendersi dei segnali e, di conseguenza, interpretarli; infatti, gli dei non si esprimono chiaramente e manifestano il loro *numen* attraverso fenomeni percepibili dai sensi umani, ma mantengono un aspetto soprannaturale. Il segnale celeste sarà, poco dopo, la presenza del serpente. Inoltre, per esprimere l'eventuale desiderio di Esculapio su dove avrebbe voluto installarsi, Ovidio ricorre al lessico dell'abitare: *morari*. Ovidio immagina che i senatori abbiano chiesto al dio "Dove dobbiamo costruire la tua dimora?". E infatti più avanti al verso 687, prima di partire verso Roma il serpente si volge indietro a salutare le *adsuetas domos* e gli *habitata templa*. Questi luoghi erano *già* abitati dalla divinità, le erano consueti da tempo in Grecia; questo passaggio sottolinea il fatto che Esculapio fosse un dio straniero, ma immaginato al tempo stesso anche come un cittadino, come cioè qualcuno che si trova in un luogo specifico all'interno della città e lì vive. L'idea della *domus*, poi, si rivela centrale nella rappresentazione degli dei. Del resto possiamo ricordare che Ovidio, nel primo libro delle *Metamorfosi*, ne dava uno splendido esempio⁴⁰³. Ma ritorniamo al nostro passo: si descrive Esculapio che offre la sua risposta manifestandosi come un grandissimo serpente dagli occhi di fuoco, che emette dei sibili; il sacerdote, che *cognoscit numina*, si accorge che quello è il dio e invita i presenti a serbargli i dovuti onori, finché esso stesso non prende la via per imbarcarsi. Il *deus in serpente* è appunto il *numen* della divinità, il segno della sua potenza ma non coincide con esso; perché lo si onori, questo nume deve essere *iussum*, an-

⁴⁰³ Ov., Met. 1.168-195. Si considerino anche solo questi versi, la traduzione è di Alessandro Barchiesi:

hac iter est superis ad magni tecta Tonantis	170
regalemque domum: dextra laevaue deorum	
atria nobilium valvis celebrantur apertis.	
plebs habitat diversa locis: hac parte potentes	
caelicolae clarique suos posuere penates;	
hic locus est, quem, si verbis audacia detur,	175
haud timeam magni dixisse Palatia caeli.	

È il cammino [*scil.* la via Lattea] che fanno gli dèi per recarsi alla regia dimora, alla casa del grande Tonante. A destra e a sinistra, ospitali, spalancano le porte i palazzi dei nobili dèi. Altrove, disperse, le case del popolo; ma i loro Penati li hanno messi, i Celesti potenti e illustri, in questo quartiere. Se la battuta non fosse temeraria, non esiterei a definire il quartiere il Palatino del cielo supremo.

nunciato grazie all'abilità interpretativa del sacerdote. Una volta arrivato sull'Isola Tiberina, infatti, il *Phoebeius anguis* riacquista la sua dimensione celeste e ritorna ad essere un dio a tutti gli effetti: *specie caeleste resumpta*. Il fatto che Esculapio riassumi la forma di un dio *ex-angue*, come è stato visto in precedenza, fa parte del discorso letterario ovidiano e del mito che questo poeta ne ricava, ma è altrettanto sensato pensare, da un simile esempio, che gli attributi della divinità o le metafore con cui essa viene immaginata ne sottolineino tanto la presenza quanto l'assenza. Il serpente, in questo, caso indica la presenza del dio perché, rappresentando la sua contro-parte animale e avendo esso stesso le caratteristiche della divinità (grandezza, presenza nel tempio di Epidauro) segnala che il dio c'è e si sta manifestando; allo stesso tempo e in negativo, ne indica l'assenza poiché ci si pone il problema del trasporto di questo nume in un luogo dove esso non c'è. In altre parole, nel momento in cui Esculapio assume nuovamente l'apparenza di un dio, arrivato a Roma e nella sua nuova casa, egli ritrova altresì la dimensione di "invisibilità" che è più appropriata alla sua natura divina, che è tipica degli dei. Mi spingerei a dire che Esculapio è in grado di assumere di nuovo la forma divina sull'Isola Tiberina solo dopo esservi stato trasportato in qualità di serpente: si trova in un luogo in cui prima non era. Anche Barchiesi si è soffermato sulla presenza / assenza degli dei, ma in un senso differente: egli ha sottolineato come alla fine del quindicesimo libro delle *Metamorfosi* Ovidio auguri ad Augusto di vivere a lungo attraverso questi versi:

tarda sit illa dies et nostro senior aevo,
 qua caput Augustum, quem temperat, orbe relicto
 accedat caelo faveatque precantibus *absens!* 870

Arrivi tardo quel giorno e più tardo del mio tempo, in cui il comandante Augusto ascenda al cielo dopo aver abbandonato il mondo, che governa, e, assente, sia propizio verso coloro che pregano! (Ov., *Met.* 15.868-71).

Il commento dell'autore rivolge l'attenzione sul fatto che Ovidio, augurando lunga vita ad Augusto, utilizzi poi l'aggettivo *absens* per indicare il lontano futuro in cui l'imperatore morirà e diverrà un dio. Sulla similitudine che vede Augusto come un dio si era espresso anche Orazio, che lo aveva equiparato nientemeno che a Giove, nominandolo però al contrario *divus praesens*⁴⁰⁴. A questo punto ci si potrebbe chiedere se l'augurio di Ovidio per il futuro di Augusto, ovvero di divenire una divinità dopo la morte, sia positivo oppure no dal momento che l'imperatore, da dio *praesens* oraziano, diviene *absens*. Infatti, rivolgersi a una divinità che è assente, afferma Barchiesi, è un modo proverbiale per indicare il parlare a vuoto, oppure un modo di richiedere l'assenza di qualche divinità perché quest'ultima è nefasta per gli uomini, come nel caso di Robigo. Al contrario, personaggi influenti nella società romana, per esempio le Muse o un dio come Esculapio vengono definiti *praesentes divi, praesentia numina*, e così via⁴⁰⁵.

Stando a questo commento il concetto di presenza / assenza degli dei rimanda a un ordine di idee diverso da quello cui mi riferisco parlando del trasporto di Esculapio e riguarda un giudizio sul loro operato e sulla loro attività. A una dea come *Robigo*, appena citata, viene chiesto di proteggere i campi manifestando l'assenza del suo *numen* ovvero della malattia della ruggine che danneggia il grano, mentre a un dio come Esculapio, il *salutifer*, viene richiesta in preghiera l'assistenza *presente* e attiva della sua divinità. A questo proposito, si veda un'epigrafe datata al 227 d. C. rinvenuta a Siracusa in cui il dedicante si rivolge al *numen* di Esculapio e lo definisce *praesentissimum*⁴⁰⁶. Il concetto di presenza / assenza che ho discusso a partire dal commento di Barchiesi, dunque, parte da un'ottica che utilizza la classificazione dell'*effetto* degli dei sulla terra come punto di osserva-

⁴⁰⁴ Hor., *Carm.* 3.5.2.

⁴⁰⁵ Cfr. Barchiesi 1997, 95-96 e relative fonti.

⁴⁰⁶ «Numini praesentissimo [A]esculapio [R]oscus Ae[li]anus Salviu[s] u(t) v(overat) r(estituta) s(alute) [li]bens d(onum) d(edit) Nonis Mart(iis) [Al]bino et M[aximo] co(n)[ss(ulibus)]» EDR 032458.

zione, che certamente è parte fondamentale dell'essenza stessa di una divinità⁴⁰⁷. Nel caso di Esculapio, invece, mi preme sottolineare il problema della presenza / assenza degli dei a partire da un'ottica spaziale e temporale, che si basa sulla storia di Esculapio che ruota perfettamente attorno al momento della nascita di un dio. La nascita di Esculapio a Roma viene percepita come l'installazione ufficiale della sua presenza nella città. Ritornando all'espressione *resumpta specie caeleste*, infine, essa si rivela una via privilegiata per dire che Esculapio, che si manifestava attraverso il corpo di un serpente, non appena mise piede nella sua nuova casa ritornò a essere invisibile *come un dio* dopo aver dato segno della sua presenza. Chiaramente, l'espedito della metamorfosi della divinità che diviene mortale, serpente e poi ritorna ad essere una divinità ha una giustificazione letteraria palese nell'opera di Ovidio; è però interessante il fatto che nel mondo antico ci si ponesse il problema di come rendere presenti gli dei, soprattutto qualora essi fossero dapprima assenti nel pantheon della città. Questo problema è legato a quello che ne prevede il *trasporto*⁴⁰⁸: nel caso di Esculapio di Epidaurò non fu una statua ad essere trasportata ma un animale vivente, come per evidenziarne la motilità; d'altra parte non è certo la prima volta che gli dei appaiono dietro nella forma degli animali. E non appena il viaggio terminò e scelse il posto dove insediarsi, il dio dispense il suo corpo, di cui la nave romana aveva sentito il grande peso: «numinis illa sensit onus pressa estque dei gravitate carina»⁴⁰⁹, e ritornò a esserne privo.

⁴⁰⁷ Cfr. anche Scheid 1996, 251 che commenta così l'espressione *praesens numen* incontrata in un'epistola di Plinio il Giovane (8.8.5) a proposito dei responsi oracolari affissi sul santuario del Clitumno: «le *numen* est *praesens* ou *venit*, ne signifie pas que le dieu lui-même arrive ou est présent, mais que son *numen*, sa "puissance divine" agit en ce lieu, qu'elle n'est pas seulement symbolique».

⁴⁰⁸ Blomart 1996 propone il termine *transfert* per descrivere sia il movimento delle divinità, il loro «*passage* depuis un "ailleurs" vers un "ici"» (*ibid.* 511), sia il loro trasporto materiale; cfr. soprattutto 512, 515. Cfr. anche Bonnet - Bricault 2016, soprattutto 225 ss, in cui si parla di come l'arrivo di un dio in un luogo si possa esprimere attraverso l'idea dell'*epidemia*, parola che in greco vuol dire visita, presenza, soggiorno. A tal proposito si porta l'esempio della Venere del santuario di Erice la quale, raccontano le fonti, nei giorni della sua festa si allontanava dal santuario per ritornarvi nove giorni dopo: «Paradoxalement, l'absence de la déesse contribue à donner corps à sa présence» *ibid.* 229.

⁴⁰⁹ Ov., *Met.* 15.694.

UN DIO O UN SERPENTE?

Sulla coincidenza tra il dio e il serpente è presente una lieve discordanza nelle fonti: la maggior parte, infatti, si riferisce al serpente come fosse la manifestazione della potenza del dio, un veicolo per il suo *numen*, mentre poche altre, soprattutto gli autori cristiani, esplicitano che il dio coincidesse con il rettile.

Si legga Livio il quale, mentre in *Ab urbe condita* 10.47 racconta che dopo aver consultato i Libri Sibillini i Romani decisero di portare a Roma Esculapio, non facendo alcun accenno al serpente, in *Periochae* 11 avrebbe affermato che:

Cum pestilentia civitas laboraret, missi legati, ut Aesculapi signum Romam ab Epidauro transferrent, anguem, qui se in navem eorum contulerat, *in quo ipsum numen esse constabat*, deportaverunt; eoque in insulam Tiberis egresso eodem loco aedis Aesculapio constituta est.

Quando la città dovette scontrarsi con una pestilenza, mandati degli ambasciatori ad Epidauro per trasferire a Roma il *signum Aesculapi*, portarono con sé un serpente che era salito sulla loro nave e *nel quale si pensava che ci fosse il nume stesso*; e quando quello sbarcò sull'Isola Tiberina, in quel luogo fu fondato il tempio a Esculapio (Liv., *Per.* 11 corsivi miei).

Nell'opera storiografica di Livio a essere trasportato fisicamente da Epidauro è il *signum Aesculapi*. Si è scelto di mantenere il termine *signum* nella traduzione perché sembra restituire meglio la densità e la complessità di un simile concetto della cultura romana, soprattutto nella sua sfera religiosa. Il *signum* è un attributo, una manifestazione e una traccia che rimanda agli dei e che li rende riconoscibili sia in quanto potenze superiori in sé, sia nelle loro determinazioni e specificità. Attraverso esso la divinità dispone di una dimensione per presentarsi nel mondo e questo atto ne rende possibile la rappresentazione. Si potrebbe pensare al *signum* come allo spazio e al momento che si apre quando gli dei e gli uomini entrano in comunicazione: gli uni inviando un segnale, gli altri interpretandolo e

rappresentandone il dio in una forma visiva e intellettuale⁴¹⁰. L'elemento della vista è cruciale in un discorso sul *signum*, in quanto esso è prima di tutto ed etimologicamente qualcosa che *si vede* e che *fa vedere*⁴¹¹. Ritornando a Livio, egli specifica in seguito che il *signum* di Esculapio era un serpente e che gli ambasciatori lo trasportarono sulla loro nave perché credevano che in esso se ne nascondesse il *numen*. In questo passo il *signum* ha chiaramente una funzione indiziaria essendo, oltre che qualcosa che è possibile vedere, anche un oggetto che *fa vedere* la divinità ma non la incarna. Quello che il serpente impersona è il *numen*, la forza di una divinità che a sua volta non c'è ma si fa vedere⁴¹². Sembra interessante il fatto che questo animale sia intervenuto come veicolo nel trasporto della *vis* del dio e che abbia svolto una funzione che sovente si addice anche alle statue⁴¹³. In questo caso il serpente svolge un'azione attiva: non soltanto viene trasportato ma sceglie esso stesso in che parte di Roma vorrà abitare. Se si volesse infatti continuare a riflettere un momento sull'analogia con le statue, tenendo comunque conto degli studi che sono stati fatti su questo tema, ci si ricorderà immediatamente del fatto che alcune di queste immagini monolitiche degli dei erano pensate come "mobili". Per esempio, le statue dei Penati di Roma che, installate dapprima a Lavinio ad opera di Enea, una volta trasportate ad Alba Longa ritornarono a Lavinio notte-

⁴¹⁰ Per uno studio sull'*idea* di dio nel politeismo romano cfr. Lipka 2009, un lavoro dal titolo: *Roman Gods. A conceptual approach*, dove le divinità vengono analizzate attraverso i loro *constituent concepts* (spazio, tempo, agenti del culto, funzione, iconografia e rito).

⁴¹¹ Cfr. Dettori 1997, 220-221. Per uno studio generale del segno nell'antichità classica cfr. Manetti 1987, 2013; gli studi che invece riguardano il *signum* limitatamente alla cultura latina sono, tra gli altri, Crapis 1990, 1991; Bettini 1996; Dettori 1997; Dorothee 2002. Sul *signum* nella cultura greca e soprattutto nella pratica medica cfr. Fausti 2008 e relativa bibliografia.

⁴¹² Per un'analisi sul *numen* in senso antropologico cfr. Bettini 2015 c, che si avvale, tra le altre fonti, di questa frase di Cicerone molto incisiva in questo senso: «Qui quidem ipsi se *nobis non offerunt*, vim autem suam longe lateque diffundunt», «Loro [*scil.* gli dei] stessi non si mostrano a noi, ma diffondono in lungo e in largo la loro *vis*» Cic., *Div.* 1.79, corsivo mio. Riguardo, al contrario, alle percezioni che i Romani avevano degli dei, secondo una prospettiva anch'essa antropologica che si interroga sull'iconografia, sulle apparizioni e sulle rappresentazioni statuarie cfr. Estienne 2000, 2001b; Dubourdieu 2013. Infine, sulla presenza divina insita nelle figure del *flamen* e delle Vestali intese come *doppio* degli dei sulla terra cfr. Scheid 1986; in generale per gli studi intorno ai *corpi* degli dei cfr. Malamoud - Vernant 1986; per una rassegna degli studi cfr. Estienne - Lissarague 2015.

⁴¹³ Come nel caso dell'*evocatio* di *Iuno Regina* da Veio, della quale venne portata a Roma la statua e costruito il tempio sull'Aventino nel 392 a. C. - cfr. Liv. 5.22; Orlin 2010, 36-37. Sull'*evocatio* romana cfr. anche Ferri 2010, 33ss.

tempo, di propria iniziativa⁴¹⁴, o alla stessa *Iuno Regina*⁴¹⁵. Altre volte sono gli stessi dei a decidere dove andare a vivere tramite delle apparizioni come nel caso dei Dioscuri, che apparvero recarsi presso la fonte di Giuturna ad abbeverare i cavalli e, in quel luogo, venne costruito il loro tempio⁴¹⁶. Aldilà del racconto mitico, sembra possibile realmente che uno dei serpenti allevati nel santuario di Epidauro avesse un comportamento tale da essere interpretato come segno dell'accettazione del dio a installare altri culti satelliti, connessi con quello principale⁴¹⁷. In ogni caso, il serpente si pone come veicolo del *numen* di Esculapio e ne decreta la presenza nella città, accertata dal fatto che al suo arrivo la pestilenza che tormentava i Romani cessò. Il serpente, in quanto manifestazione della *vis*, si identifica con l'azione stessa della divinità nel suo compiersi. Ciò che l'Isola Tiberina *accepit* secondo Ovidio⁴¹⁸, fu il tempio del dio Esculapio dopo che la manifestazione della sua forza era stata portata e si era fermata in quel luogo. Stando a quanto detto, la nascita di un dio a Roma avviene non solo dopo che se ne decreta ufficialmente la fondazione del tempio e del culto, ma quando il suo *numen* inizia ad agire in qualche maniera nello spazio e nel tempo della città.

Valerio Massimo presenta la testimonianza più estesa e dettagliata:

Sed ut ceterorum quoque deorum *propensum* huic urbi *numen exequamur*, triennio continuo vexata pestilentia civitas nostra, cum finem tanti et tam diutini mali neque divina misericordia neque humano auxilio inponi videret, cura sacerdotum inspectis Sibyllinis libris animadvertit *non aliter pristinam recuperari salubritatem posse quam si ab Epidauro Aesculapius esset accersitus* [...] Quorum tam promptam indulgentiam *numen ipsius dei* subsequutum verba mortalium caelesti obsequio comprobavit: si quidem is anguis,

⁴¹⁴ Cfr. Dion. Hal., *Ant. Rom.* 1.67.

⁴¹⁵ Cfr. Liv. 5.22. Per uno studio sulle statue degli dei che si muovono cfr. almeno Grand-Clement 2013; Viviers 2014.

⁴¹⁶ Cfr. Liv 2.42; Dion. Hal., *Ant. Rom.* 6.13; Orlin 2010, 35-36.

⁴¹⁷ Cfr. Guarducci 1983, 183 che cita un'iscrizione cretese per quanto riguarda la fondazione del santuario di Lebena, satellite di quello di Epidauro: *ibid.* nota 12; Degrassi 1986, 145.

⁴¹⁸ Cfr. Ov., *Fast.* 1.291.

quem Epidauri raro, sed numquam sine magno ipsorum bono visum in modum Aesculapii venerati fuerunt, per urbis celeberrimas partes mitibus oculis et leni tractu labi coepit, triduoque inter religiosam omnium admirationem conspectus haud dubiam prae se adpetitae clarioris sedis alacritatem ferens, ad triremem Romanam perrexit, paventibusque inusitato spectaculo nautis eo conscendit, ubi Q. Ogulni legati tabernaculum erat, inque multiplicem orbem per summam quietem est convolutus. Tum legati perinde atque exoptatae rei conpotes expleta gratiarum actione *cultuque anguis a peritis excepto* laeti inde soluerunt, ac prosperam emensi navigationem postquam Antium appulerunt, anguis, qui ubique in navigio remanserat, prolapsus in vestibulo aedis Aesculapii murto frequentibus ramis diffusae superimminentem excelsae altitudinis palmam circumdedit perque tres dies, positus quibus vesci solebat, non sine magno metu legatorum ne inde in triremem reverti nollet, Antiensis templi hospitio usus, urbi se nostrae aduehendum restituit atque in ripam Tiberis egressis legatis in insulam, ubi templum *dicatum* est, transit aduentuque suo tempestatem, cui remedio quaesitus erat, dispulit.

Ma affinché venerassimo fra gli altri dei *un nume non avverso* alla città, una città, la nostra, vessata per tre anni continui da una pestilenza, quando sembrava che non si potesse porre una fine a tanto e sì tenace male, né con la misericordia divina, né con l'aiuto umano, dopo aver consultato i libri Sibillini la preoccupazione dei sacerdoti rivolse l'attenzione sul fatto che *non si sarebbe potuta recuperare l'usata salvezza se non si fosse chiamato Esculapio da Epidaurò*. [...] A una così pronta indulgenza seguì *il nume dello stesso dio* che, con divina compiacenza, approvò le richieste dei mortali: se è vero, quel serpente, visto raramente in Epidaurò ma mai senza un grande beneficio per coloro che lo avevano venerato come fosse un'apparizione di Esculapio, iniziò a scivolare per le più frequentate parti della città con occhi miti e andamento lieve e, osservato per tre giorni nella religiosa ammirazione di tutti, mostrando il palese desiderio di una sede più famosa, strisciò verso la trireme romana e, tra i marinai impauriti davanti a quello spettacolo, salì dove c'era l'alloggio dell'ambasciatore Quinto Ogulnio e lì si avvolse in tantissime spire con grande tranquillità. Allora gli ambasciatori, allo stesso modo proprietari di una cosa tanto desiderata, completata la pratica di ringraziamento e *appreso il culto del serpente dagli esperti*, salparono contenti e accompagnati da un'ottima navigazione, e dopo che approdarono ad Anzio il serpente, che era rimasto sempre sulla nave, scivolò nel vestibolo del tem-

pio di Esculapio, cosperso di molti rami di mirto, circondò una palma che lo sovrastava con un'esagerata altitudine per tre giorni, passati i quali soleva essere nutrito, non senza il grande timore degli ambasciatori che non avrebbe voluto più essere riportato sulla trireme, abituato all'ospitalità del tempio di Anzio, si rimise nella condizione di essere portato nella nostra città e passò sulla riva del Tevere dopo che gli ambasciatori sbarcarono sull'Isola Tiberina, dove gli è stato dedicato un tempio e, al suo arrivo, spari la disgrazia per la quale era stato supplicato rimedio (Val. Max., 1.8.2 corsivi miei).

Ad attirare l'attenzione è innanzitutto il fatto che già tra le prime parole del racconto l'autore utilizzi il termine *numen*. La preoccupazione dei sacerdoti romani, infatti, li aveva portati a consultare gli oracoli sibillini affinché si sentissero certi di venerare o di dover adorare un *numen* che fosse quello giusto, adeguato alla situazione di crisi. È interessante che in questo passo *numen* sia sinonimo di *deus*, essendo posto dopo il partitivo *ceterorum deorum*, poiché rende l'idea per cui l'obiettivo dell'invocazione non sia un dio preciso, ma l'effettiva azione di una divinità eventuale che avrebbe scongiurato per sempre la pestilenza. Il *numen* interviene proprio laddove i Romani sono ancora incerti sull'identità divina a cui rivolgersi e ne invocano prima di tutto la sfera d'azione. Un *propensum numen* potrebbe essere pensato come un *eudaimon*, una benevola manifestazione dell'azione degli dei che ha il suo riverbero sulla terra⁴¹⁹. Nel caso in questione, la sfera d'azione in cui un dio avrebbe dovuto esercitare il suo effetto benefico sarebbe stata quella che avrebbe riportato alla luce la *pristinam salubritatem*, ed è per questo che gli oracoli suggeriscono di importare il dio Esculapio di Epidauro. La delegazione si inoltra fino a quel santuario in Grecia e, ancora una volta, ecco che fu il *numen ispius dei* ad assecondare le preghiere di proteggere Roma, manifestandosi nelle sembianze del serpente e avventurandosi di sua iniziativa sulla nave. Prima del ritorno infine, gli ambasciatori appresero dai sacerdoti del tempio come

⁴¹⁹ Per gli studi più recenti della nozione di *daimon* come manifestazione della potenza degli dei nella religione greca cfr. i corsi di Vinciane Pirenne-Delforge al Collège de France 2018-2019: <https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/course-2018-2019.htm>; 2019-2020: <https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/course-2019-2020.htm>.

prenderci cura del serpente: *cultu anguis a peritis excepto*, e dunque quali esigenze cultuali il dio Esculapio avrebbe richiesto. Una volta arrivati sull'Isola Tiberina il serpente sbarcò sulla riva del Tevere, da quel momento la pestilenza di Roma cessò e per questa ragione in quel luogo gli si dedicò un tempio di cui annualmente ricorreva l'anniversario. Anche il commento di Giulio Paride a questo passo di Valerio Massimo parla del nume di Esculapio:

Ob pestilentiam continuam ab Epidauro Aesculapius accersitus, cum immensae magnitudinis *serpens* legatorum navem intrasset, Romam *pro deo advectus* in ripam Tiberis egressus est, et in insula continenti dicatus *illic numen suum posuit*.

A causa di una pestilenza senza fine da Epidauro fu chiamato Esculapio; poiché *un serpente* di dimensioni immense sali sulla nave degli ambasciatori, fu *trasportato* a Roma *come se fosse il dio* e sbarcò sulla riva del Tevere, egli fu consacrato nell'Isola attigua e *depose lì il suo nume* (Val. Max., *Iuli Paridis Epitoma* 1.8.2).

Qui l'autore dell'epitome offre un nodo di difficile interpretazione. Egli non solo tramanda che il serpente di Epidauro è stato *advectus* nella città, ma specifica anche *pro deo*: ciò che emerge è che il serpente è stato trasportato da una città all'altra *per* la divinità, al suo posto, come se fosse stata essa stessa a muoversi e affinché ne venisse percepito il *numen*. Infatti non appena fu annunciato pubblicamente sull'Isola, *dicatus*, in quel luogo il dio stabilì la sua potenza, *numen suum posuit*. Questo passo si pone in linea con quanto detto finora e ne costituisce una sintesi: le divinità a Roma *nascono* nel momento in cui il loro *numen* entra pubblicamente a far parte del territorio e del tempo della città, nel momento in cui vengono annunciate in quel luogo e quando viene loro dedicato e consacrato uno spazio e un giorno. Il serpente è il segno tangibile di questa nascita, che in altri casi può avvenire senza che ci si ponga il problema del trasporto di una qualche rappresentazione degli dei, ma le cui diverse modalità sono compatibili con la

multiformità del politeismo antico. Nel caso di Esculapio il serpente è la manifestazione dell'attività del dio, di quella *vis* che potremmo definire *praesentia*.

Esiste comunque una fonte più esplicita, che non fa una netta distinzione tra il serpente ed Esculapio in quanto afferma che ad essere trasportato sulla nave degli ambasciatori sarebbe stato niente meno che il dio stesso:

Legati *deum vehentes* Antium pervecti, ubi per mollitiem maris anguis proximum Aesculapii fanum petiit [...].

Gli ambasciatori *che trasportavano il dio* giunsero ad Anzio, dove per la calma del mare il serpente arrivò al vicino tempietto di Esculapio [...] (Aur. Vict., *De vir. ill.* 22.3).

Che il tempio di Anzio sia stato fondato prima di quello di Roma è stato ritenuto poco probabile⁴²⁰ ma, tra le fonti a nostra disposizione, ve ne sono tre⁴²¹ che affermano che il serpente sia passato prima da questo *fanum* per poi approdare a Roma⁴²².

Una conclusione provvisoria, dunque, può essere formulata in questi termini: la maggior parte delle fonti analizzate raccontano che il serpente fosse il *signum* di Esculapio dando luce a ciò che possiamo definire una manifestazione sensibile del suo ingresso a Roma; soltanto il trattato molto tardo *De viris illustribus* attribuito ad Aurelio Vittore non si sofferma su questa distinzione e presenta l'idea per cui, senza mediazioni, il dio venne trasportato a Roma. Su questo problema oltre che su quello della mortalità di Esculapio si è soffermato estesamente

⁴²⁰ Cfr. Musial 1990, 234 nota 13.

⁴²¹ Ov., *Met.* 15.717-722 che però parla di un tempio di Apollo; Val. Max. 1.8.2; Aur. Vict., *De vir. ill.* 22.3.

⁴²² La stessa esistenza di questo tempio non è attestata dalle fonti archeologiche, ma un simile destino viene condiviso da più di una divinità sul territorio anziato. Per un'analisi dettagliata cfr. Degrassi 1986, 149-150, che pensa alla tradizionale pirateria di Anzio, che raggiungeva l'Egeo, come a una possibile causa dell'eventuale introduzione del culto di Esculapio durante il quarto secolo a. C. in questa città.

anche Arnobio⁴²³ nella sua invettiva contro il politeismo cercando di contrapporsi, con argomentazioni sillogistiche, all'idea che Esculapio potesse essere stato trasportato per via di un serpente. L'autore cristiano si chiede infatti retoricamente come possano i Romani ritenere che fuori e dentro la forma di un animale potesse incarnarsi il dio e non trova altra soluzione che l'eventualità di ammettere una trasformazione dell'uno nell'altro:

Si quando mutat loca et ab aliis transgredi in alias regiones parat, non ut deus obscure per caeli evolat sidera punctoque in temporis ubi causa postulat sistitur, sed velut animal brutum vehiculum quo sustineatur petit [...] non arbitramur evincere atque obtinere vos posse, Aesculapium illum fuisse serpentem, nisi hunc colorem volueritis inducere, ut in anguem dicatis convertisse se deum [...] si enim se deus videri ab hominibus evitabat, nec in forma serpentis velle debuit conspici, cum in qualibet forma non ab ipso se alius, sed ipse esset futurus.

Anche quando cambia sede e si prepara a trasferirsi da una regione all'altra non lo fa come un dio, che vola inspiegabilmente tra le stelle del cielo e che sussiste *nel momento in cui una causa lo richieda*, ma come un rozzo animale cerca un veicolo con cui sostenersi [...] pensiamo che non possiate determinare e ottenere che quel serpente fosse Esculapio, a meno che non vogliate indurre questo pretesto per dire che il dio si sia trasformato in un serpente [...] se infatti il dio evitava di farsi vedere dagli uomini non avrebbe voluto essere visto nemmeno nella forma di un serpente, poiché in qualsiasi forma non sarebbe stato altro da se stesso, ma sempre se stesso (Arn., *Adv. nat.* 7.45.2-5 corsivi miei).

Queste e altre simili considerazioni vengono espresse dall'autore in un dialogo immaginario tra le sue affermazioni e quelle che un avversario gli avrebbe potenzialmente posto. Stando alla formulazione di Arnobio, un dio è un'entità ovunque e sempre presente, che vola e che non ha il problema di essere trasportata

⁴²³ Cfr. Arn., *Adv. nat.* 7.44-48.

sulla terra, da una parte all'altra. Un dio *sistitur in punto temporis ubi causa postulat*, è *presente* ogniqualvolta che qualcosa richieda il suo intervento, non ha bisogno di manifestazioni concrete perché è, sempre e in qualunque cosa. Anche Agostino si è interrogato su questo:

Quid? Illa itidem ingens pestilentia, quamdiu saeviit. Quam multos peremit!
Quae cum in annum alium multo gravius tenderetur *frustra praesente* Aesculapio, aditum est ad libros Sibyllinos.

Che dire? Quella pestilenza fu enorme e li perseguitò a lungo: quanta gente uccise! E poiché che nel secondo anno si diffuse in modo di molto peggiore, dal momento che Esculapio *era assente*, si ricorse ai libri Sibillini (August., *De civ. D.* 3.17).

In questo passo il filosofo sottolinea che la città era vessata dalla pestilenza perché Esculapio non c'era. Ciò che emerge è una percezione del divino legata allo spazio, se così si può dire, che prevede che una divinità può trovarsi in un posto piuttosto che in un altro e che, dunque, il mondo è popolato in luoghi diversi da divinità differenti; non a caso è grazie a un simile confronto che interviene il fenomeno dell'*interpretatio*⁴²⁴. La presenza e l'assenza sono qualità degli dei e ciò viene consentito da una definizione plurale del divino che è propria al politeismo greco-romano. Gli dei in Grecia e a Roma vengono pensati attraverso delle immagini e degli schemi come il trasferimento, la cittadinanza, la nascita che segnano altrettante modifiche nello spazio e nel tempo della vita chi li celebra. Il trasporto del serpente di cui narrano le fonti è stato uno dei modi che Roma ha sperimentato per importare un culto, in virtù del quale il primo gennaio del 291 a. C. venne ufficialmente inaugurato un tempio affinché il nuovo *numen* potesse dimorarvi. Il *dies natalis* della presenza di Esculapio modificò non solo la fisionomia visiva e fisica di Roma ma anche la sua cronografia civica e politica, che con la prima si incrocia inestricabilmente. Questo concentramento ad opera delle due direttrici

⁴²⁴ Per gli studi sull'*interpretatio* romana cfr. almeno Girard 1980; Graf 2003; Ando 2005; Bettini 2015a soprattutto, per questo discorso, p. 51 e relativa bibliografia.

tangenti del tempo civico da una parte e della consacrazione di una porzione di suolo dall'altra, concettualmente e materialmente porta alla luce la nascita degli dei romani e il loro compleanno.

ANGUIS, DRACO, SERPENS

Restano da analizzare altre due fonti più tarde che completano il quadro della divinità. Una è Macrobio quando nei *Saturnali* descrive il caduceo, il bastone attribuito a Mercurio che mostra due serpenti aggrovigliati. L'autore si sofferma a spiegare il perché questi animali siano associati a Esculapio e alla dea Salus:

Ad huius modi argumenta draconum praecipue volumen electum est propter iter utriusque sideris flexuosum. Hinc est quod simulacris et Aesculapii et Salutis draco subiungitur, quod hi ad solis naturam lunaeque referuntur. Et est Aesculapius vis salubris de substantia solis subveniens animis corporibusque mortalium. Salus autem naturae lunaria effectua est quo corpora animalium iuvantur salutifero firmata temperamento, ideo ergo simulacris eorum iunguntur figurae draconum, quia praestant ut humana corpora velut infirmitatis pelle deposita ad pristinum revirescant vigorem, ut revirescunt dracones *per annos singulos* pelle senectutis exuta. Propterea et ad ipsum solem species draconis refertur, quia sol semper velut a quadam imae depressionis senecta in altitudinem suam ut in robur revertitur iuventutis. Esse autem draconem inter praecipua solis argumenta etiam nominis fictione monstratur, quod sit nuncupatus *ἀπό τοῦ δέρκειν id est videre*. Nam ferunt hunc serpentem acie acutissima et pervigili naturam sideris huius imitari, atque ideo aedium adytorum oraculorum thesaurorum custodiam draconibus adsignari. Aesculapium vero eundem esse atque Apollinem non solum hinc probatur quod ex ilio natus creditur, sed quod ei et vis divinationis adiungitur. Nam Apollodorus in libris quibus titulus est *Περὶ θεῶν* scribit quod Aesculapius divinationibus et auguriis praesit. Nec mirum, si quidem medicinae atque divinationum *consociatae sunt disciplinae*. Nam medicus vel commoda vel incommoda in corpore futura praenoscit, sicut ait Hippocrates oportere medicum dicere de aegro *τά τε παρεόντα και τά προγεγονότα και τά μέλλοντα ἔσσεσθαι*, id est: “quae sint, quae fuerint, quae mox ventura sequen-

tur”. Quod congruit divinationibus quae sciunt “τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσόμενα πρό τ' ἔόντα”.

Con lo stesso criterio si è scelto il movimento a spirale dei serpenti per il percorso flessuoso dei due astri [*scil.* il sole e la luna]. Questa è la ragione per cui alle statue di Esculapio e Salute viene accostato un serpente, poiché essi rimandano alla natura del sole e della luna. *Esculapio è quella forza che dalla sostanza del salubre sole soccorre le anime e i corpi dei mortali. Salus* invece porta gli effetti lunari della natura di cui giovano i corpi dei viventi rafforzati da un equilibrio salutare, ecco quindi che alle loro statue sono poste le immagini dei serpenti, perché sorvegliano che i corpi umani riacquistino l'usato vigore come dopo aver messo da parte la pelle della malattia, allo stesso modo in cui *ogni anno* i serpenti rinvigoriscono dopo aver tolto via la pelle della vecchiaia. Inoltre anche al sole stesso viene accostata la figura del serpente, perché ogni giorno il sole, da quella che potrebbe essere la pelle vecchia e cioè il suo punto più basso, sempre poi si rivolta verso il suo punto più alto come verso la forza della sua giovinezza. Inoltre che il serpente sia tra i principali attributi del sole è dimostrato dalla forma del suo nome, che è denominato su *δέρκειν ovvero vedere*. Infatti dicono che proprio il serpente imiti la natura di quella stella per la sua vista acutissima e attenta, tanto che ai serpenti è assegnata la sorveglianza delle parti impenetrabili dei santuari e dei tesori degli oracoli. Che davvero Esculapio sia egli stesso Apollo non solo è provato perché si crede che sia nato da lui, ma perché gli si attribuisce anche la capacità divinatoria. Infatti nei libri dal titolo *Sugli dei Apollodoro* scrive che Esculapio presiede alle divinazioni e agli augurii. Né c'è da stupirsi, visto che *le discipline della medicina e delle divinazioni sono associate*. Il medico infatti conosce in anticipo il benessere o il malessere futuro nel corpo, così Ippocrate considera opportuno che il medico dichiari del malato *τά τε παρεόντα και τά προγεγονότα και τά μέλλοντα ἔσεσθαι*, ovvero: “ciò che accade, ciò che è accaduto, ciò che sta per accadere”. Tutto questo è in accordo con le divinazioni che conoscono “τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσόμενα πρό τ' ἔόντα” (Macr., *Sat.* 1.19.18-1.20.5 corsivi miei).

Con questo passo l'associazione tra il serpente e gli dei della medicina si fa sempre più chiara: Esculapio e Salus viaggiano in coppia come il sole e la luna e si muovono secondo il movimento sinuoso proprio di questi due corpi celesti, come ricorda il circolo che compiono le spire dei rettili attorno al bastone di Mer-

curio. Etimologicamente, afferma Macrobio, il termine *draco* deriva dal verbo δέρκειν e, con ciò, si spiegherebbe la capacità dell'animale di vedere a lunghissime distanze e di vigilare su ogni cosa. Grazie a tale vantaggio accade spesso che i serpenti vengano posti a sorvegliare le profonde stanze dei templi o gli spazi sacri dedicati agli oracoli.

Stando a Festo, proprio di simili guardiani era fornito anche il tempio di Esculapio nell'Isola Tiberina:

IN INSULA Aesculapio facta aedes fuit, quod aegroti a medicis aqua maxime sustententur. *Eiusdem esse tutelae draconem, quod vigilantissimum sit animal; quae res ad tuendam valitudinem aegroti maxime apta est.* Canes adhibentur eius templo, quod is uberibus canis sit nutritus. Bacillum habet nodosum, quod difficultatem significat artis. Laurea coronatur, quod ea arbor plurimorum sit remediorum. Huic gallinae immolabantur.

NELL'ISOLA Tiberina è stato costruito un tempio a Esculapio, dove i malati erano curati dai medici soprattutto con l'acqua. *Si dice ci fosse un serpente posto alla sua difesa, che è un animale guardiano; questa cosa è connessa soprattutto con la salvaguardia della salute del malato.* Vengono impiegati anche dei cani nel tempio di Esculapio, poiché egli fu nutrito dalle mammelle di una cagna. Il dio tiene in mano un bastone nodoso, che indica la difficoltà della sua arte. Porta una corona di alloro, poiché da questo albero proviene una moltitudine di rimedi. Gli vengono sacrificate galline (Festus, *Gloss. Lat.* 98 Lindsay, s.v. In insula, corsivi miei).

Che un serpente, *animal vigilantissimum*, fosse posto alla difesa del tempio è un fatto pensato, dice Festo, con il fine di proteggere le persone che avevano bisogno di cure poiché quel luogo fungeva anche da ospedale. Il cane invece, soprattutto in Grecia, era connesso con il mito di Asclepio perché secondo alcuni sarebbe stato posto come guardiano del dio neonato⁴²⁵, secondo altri una cagna lo

⁴²⁵ Cfr. Paus. 2.26.4.

avrebbe allattato dopo essere stato abbandonato dalla madre⁴²⁶. In ogni caso, la funzione di vigile e guardiano attribuita al serpente è evidente nelle fonti più tarde ed è legata alla sfera della vista, della chiarezza e della luminosità che si applica alla scienza medica.

Ritornando a Macrobio, la trasposizione divina di questa eccellente dote naturale dei rettili si realizza nella capacità del dio Esculapio di vedere ogni cosa in ogni tempo, quindi di prevedere il futuro. L'autore pensa probabilmente al fatto che Esculapio sia il figlio di Apollo. Di estremo interesse è l'affermazione per cui la medicina e la sfera oracolare siano *consociatae disciplinae*: come la divinazione, il sapere medico deve tenere insieme l'interpretazione di ciò che è accaduto attraverso la visione dei sintomi presenti e indicare ciò che avverrà ai corpi dei viventi. Nelle fonti commentate in questa sede non vi è stata una menzione esplicita della connessione tra la medicina e la divinazione, ma solo del fatto che Esculapio nasce da Apollo e Coronide. Macrobio invece ci si sofferma e lega insieme fino a quattro elementi sostanziali del culto di Esculapio e di Salus: la scienza medica, la divinazione, il serpente tramite la sua vista acutissima, e il sole (per il suo movimento, la sua salubrità e la luminosità che raggiunge ogni cosa come la vista del serpente). L'eccellenza nella vista insieme con la luminosità del sole alludono alla bravura dei medici nella loro professione, come se una buona o cattiva riuscita della cura dipendesse da una buona o cattiva osservazione dello stato dei corpi. Questo andamento anulare della descrizione ricalca quasi il movimento circolare con cui immaginare questo dio e tutti i suoi attributi: la medicina è una scienza che riconduce il corpo da uno stato di dolore e di prossimità alla morte a uno stato di salute e di prossimità alla vita, secondo un analogo andamento circolare il rettile cambia la sua pelle una volta invecchiata per trarre giovamento da quella nuova. Infine, questo cammino dalla vita alla morte e nuovamente alla vita, dall'alba al tramonto e nuovamente all'alba, è lo stesso percorso che fa il sole senza sosta. A questo punto non resta che mettere in risalto un piccolo dettaglio temporale che

⁴²⁶ Cfr. Fest., p. 98 Lindsay; Lactant., *Div. inst.* 1.10.2; Theodoretus, *Graec. affect. cur.* 8.19; fonti in Fabbri 2011, 55 nota 57. Da aggiungere Tert. *Ad nat.* 2.14.10.

Macrobio inserisce nella sua descrizione della muta del serpente: l'autore sottolinea infatti che l'animale cambia la sua pelle *annos singulos*, ogni anno.

FESTA DI CAPODANNO

I calendari che ci informano della festa di Esculapio alle calende di gennaio sono i *Fasti Antiates Miores* (84 - 55 a. C.), i *Fasti Magistrorum Vici* (1° agosto - 31 dicembre 2 a. C.), e i *Fasti Praenestini* (6 a. C. - d. C.). Un solo calendario, i *Fasti Furi Filocali* (354 d. C.), riporta un *N(atalis) Asclepi* alla data dell'undici settembre e, stando a Degrassi 1963, 508 non si sa nulla del santuario al quale eventualmente esso si riferisce⁴²⁷. Dopo aver analizzato le informazioni riguardo a Esculapio e, soprattutto, il testo di Macrobio, si potrebbe avanzare una pista interpretativa sul perché il giorno della festa di Esculapio coincida con il primo giorno dell'anno. Può esserci una ragione, soprattutto a partire dall'interpretazione di Macrobio, dietro il fatto che la nascita del dio sia stata fissata nello stesso momento in cui anche il ciclo del tempo annuale subisce un rinnovamento. Ritornando al passo dei *Saturnalia*, infatti, viene esplicitato chiaramente che il dio della medicina agisce in una sfera di competenza che si preoccupa di ricondurre un corpo da uno stato di sofferenza a uno stato di nuovo vigore. Macrobio afferma che l'andamento circolare di questa procedura è simile a quello del sole, che nasce ogni giorno e ogni giorno muore. Il legame tra Esculapio e il serpente, l'animale che ne costituisce la più vicina rappresentazione si basa proprio sul fatto che quest'ultimo, a intervalli regolari, subisce un processo di ringiovanimento dismettendo la sua vecchia pelle e la frequenza con cui ciò avviene è il tempo di un anno: *anni singuli*. Questo autore mi sembra il solo ad analizzare così in profondità il legame tra il serpente, il dio della medicina e i fenomeni ciclici temporali, siano essi diurni, come l'andamento del sole, mensili, come l'andamento della luna per la dea Salus o annuali, come l'intervallo tra una muta e l'altra. La scelta di porre i festeggiamenti per il *dies natalis* di Esculapio insieme alle feste del primo giorno

⁴²⁷ Degrassi 1963, 508 menziona una sola proposta di identificazione.

dell'anno sembra, dunque, supporre che il momento del rinnovamento del tempo annuale si sposi bene con l'avvento della divinità dell'arte medica. L'attività della muta si potrebbe applicare al ciclo annuale del calendario con il risultato di immaginare esso stesso come un serpente che tra il 31 dicembre e il primo gennaio dismette la sua pelle stanca: ciò darebbe forse ragione del fatto che a Roma il tempo che scandisce le attività della vita cittadina viene percepito sia secondo un legame inestricabile con lo spazio e i luoghi, sia secondo la rappresentazione di una spirale. Anche l'idea della vecchiaia e della giovinezza, della morte e della rinascita presente in misura costante nel mito di Esculapio, può forse essere rivalutata sulla base di questo andamento anulare, di un qualcosa che si attorciglia su se stesso, ritorna allo stesso punto e contemporaneamente va oltre. Ad ogni modo, restano da analizzare le fonti esplicite che mostrano la connessione tra la muta dei rettili e la dimensione della vita che si rigenera; esse sono tre.

In prima istanza il poeta Nicandro nei suoi *Theriakà* racconta la storia che vi sarebbe alle origini e, nel farlo, si cimenta anche nel produrre quello che è stato definito il primo acrostico della letteratura greca⁴²⁸:

ὠγύγιος δ' ἄρα μῦθος ἐν αἰζηοῖσι φορεῖται,
ὦς, ὅπῳτ' οὐρανὸν ἔσχε Κρόνου πρεσβίστατον αἶμα,
Νειμάμενος κασίεσσιν ἐκάς περικυδέας ἀρχάς (345)
Ἰδοσύνη νεότητα γέρας πόρεν ἡμερίοισι
Κυδαίνων· δὴ γάρ ῥα πυρὸς ληίστορ' ἔνιπτον.
Ἀφρονες, οὐ μὲν τῆς γε κακοφραδίης ἀπόνηντο·
Νωθεῖς γὰρ κάμνοντες ἀμορβεύοντο λεπάργῳ
Δῶρα· πολὺσκαρθμος δὲ κεκαυμένος ἀνχένα δίψη (350)
Ρῶετο, γωλειοῖσι δ' ἰδὼν ὀλκήρεα θῆρα
Οὐλοὸν ἐλλιτάνευε κακῇ ἐπαλαλκόμεν ἄτη
Σαίνων· αὐτὰρ ὁ βρῖθος ὃ δὴ ῥ' ἀνεδέξατο νότοις
ἦτεεν ἄφρονα δῶρον· ὃ δ' οὐκ ἀπανήνατο χρεῖῳ.
ἐξότε γηραλέον μὲν αἰεὶ φλόον ἐρπετὰ βάλλει (355)
ὀλκήρη, θνητοὺς δὲ κακὸν περὶ γῆρας ὀπάζει·

⁴²⁸ Cfr. Jacques 2002, 80 nota 179.

Un celebre racconto si porta avanti tra i grandi, ovvero che quando il discendente primogenito di Crono prese possesso del cielo, distribuendo tra i fratelli imperi che risplendono da lontano, con saggezza offrì come dono la giovinezza ai mortali, onorandoli: essi infatti rimproveravano il ladro del fuoco. Folli, non hanno approfittato di questo a causa dell'imprudenza. Sciocchi infatti, caricarono il loro dono su un asino stanco. Quello avendo la gola bruciata dalla sete scalciava con violenza e, vista la bestia funesta [*scil.* il serpente] strisciare in dei buchi, la chiamava e chiedeva il suo aiuto contro il terribile male, supplicandola; ma quella voleva in cambio il peso che sulla schiena esso portava, sciocco, come dono. L'asino non disse di no al suo desiderio. Da allora i rettili striscianti gettano sempre via la vecchia pelle, mentre la vecchiaia nefasta preme sui mortali (Nic., *Ther.* 343-356, corsivo mio).

Secondo questo racconto Zeus avrebbe donato non l'immortalità, ma la giovinezza per tutto il tempo dell'esistenza a coloro che vivono per poco tempo: ἡμέριον. I mortali però non hanno saputo sfruttare questo dono a loro vantaggio, confidando sull'animale sbagliato per il suo trasporto. L'asino, infatti, presentato come un animale di scarsa intelligenza, scambia il dono della giovinezza con un po' d'acqua per la sua gola arsa, procuratagli da un serpente incontrato lungo la via. Fu allora che agli esseri umani non restò altro che una vita fatta di gioventù ma anche preme dalla nefasta vecchiaia: *θνητοὺς δὲ κακὸν περὶ γῆρας ὀπάζει*, mentre i rettili acquistarono la possibilità di avere una pelle giovane per tutto il corso della vita.

Anche Virgilio si riferisce a questa condizione quando descrive Neottolema, sfolgorante nelle sue armi:

Vestibulum ante ipsum primoque in limine Pyrrhus
exsultat telis et luce coruscus aëna: 470
qualis ubi in lucem coluber mala gramina pastus,
frigida sub terra tumidum quem bruma tegebat,
nunc, *positis novus exuviis nitidusque iuventa*,
lubrica convolvit sublato pectore terga

Davanti allo stesso ingresso e sulla vicina soglia esulta Pirro, brillante per le armi e per la luce del bronzo: come quando viene alla luce nutrito di erbe cattive un serpente, che l'inverno proteggeva rigonfio sotto la terra fredda, adesso *rinnovato dopo aver depresso la vecchia pelle*, splendido di giovinezza, e avviluppata la schiena scivolosa dopo essersi sollevato sul petto, erto al sole, e guizza nel volto grazie alle lingue a tre punte (Verg., *Aen.* 2.469-475 corsivo mio).

Anche in questo caso il riferimento è allo status di vigore, splendore e giovinezza dell'animale. La brillantezza sfavillante delle armi di Pirro è accostata all'effetto traslucido e metallico che contraddistingue la pelle del serpente appena nata, attraverso un paragone che assume come punto di vista la loro visione. La pelle giovane restituisce un effetto luminoso e, in particolare, quella del serpente scintilla con lo stesso colore delle armi di bronzo. Il riferimento all'immortalità ancora una volta è assente per lasciare il posto allo stato di giovinezza che contraddistingue questo animale⁴²⁹. L'ultima fonte è tratta dal testo medievale di Isidoro di Siviglia (vissuto a cavallo tra il sesto e il settimo secolo), che dedica un intero libro delle sue *Etymologiae* agli animali:

Serpentes autem diu vivere dicuntur, adeo ut deposita vetere tunica senectutem deponere atque in iuventam redire perhibeantur. Tunicae serpentium exuviae nuncupantur, eo quod his, quando senescunt, sese exuunt, quibus exuti in iuventam redeunt. Dicuntur enim exuviae et induviae, quia exuuntur et induuntur. Pythagoras dicit de medulla hominis mortui, quae in spina est, serpentem creari; quod etiam Ovidius in *Metamorphoseorum* libris commemorat dicens:

Sunt qui cum clauso putrefacta est spina sepulchro
mutari credunt humanas angue medullas (15.398).

⁴²⁹ Anche gli scoli a Virgilio si esprimono in merito: «Quaeritur ab aliquibus, utrum bene positum sit 'exuviis' | in significatione pellis» (TLL: SCHOL. Verg. Veron. - In *Aen.*, 2, 473, p. 424, lin. 4); «Dialectici enim tradunt, inde bene dici | 'exu|vias', unde dici et 'induviae' recte possint» (TLL: SCHOL. Verg. Veron. - In *Aen.*, 2, 473, p. 424, lin. 5).

Quod si creditur, merito evenit ut sicut per serpentem mors hominis, ita et hominis morte serpens. Fertur autem quod serpens hominem nudum non sit ausus contingere.

Dicono che i serpenti vivono a lungo, a tal punto che si racconta abbandonino la vecchiaia dopo aver deposto la vecchia pelle e ritornino alla giovinezza. Gli involucri dei serpenti si chiamano *exuviae*, poiché da esse i serpenti stessi escono via quando invecchiano e quelli che vi sono usciti ritornano alla gioventù. Si chiamano infatti sia *exuviae* che *induviae*, perché si tolgono e si mettono. Pitagora dice che il serpente si formi dal midollo degli uomini morti che è nella spina dorsale; infatti anche Ovidio nelle *Metamorfosi* lo ricorda dicendo: Alcuni credono che, quando la spina dorsale si decompone chiusa nel sepolcro, il midollo umano si muta in serpente (15.398). Ciò viene pensato perché, giustamente, come a causa di un serpente può avvenire la morte di un uomo, così un serpente può anche nascere dalla morte di un uomo. Raccontano anche che il serpente non oserebbe toccare un uomo nudo (Isid., *Etym.* 12.4.46-48).

Fino agli autori medievali rimane l'idea per cui la muta dei serpenti non faccia loro disporre di una vita senza fine, ma mantenga questi animali giovani fino alla morte. Le pelli dei serpenti di cui parla Isidoro: *tunicae*, ricordano degli abiti i quali possono essere cambiati dai rettili e rinnovati per avere un aspetto che si mantiene nella gioventù e che non transita nella vecchiaia. Sia *induviae* che *exuviae*, poi, sono gli stessi termini che si usano per indicare i vestiti sin da Plauto⁴³⁰, e anche Ovidio e Lucrezio, come è stato accennato all'inizio, utilizzano lo stesso lessico dell'abbigliamento. Riguardo al racconto, attribuito da Isidoro a Pitagora, sul midollo spinale umano che, decomponendosi, darebbe origine al serpente abbiamo notizia in Ovidio nel passo citato da Isidoro, in Plinio: «Anguem ex medulla homini spinae gigni accipimus a multis. Pleraque enim occulta et caeca origine proveniunt, etiam in quadrupede genere» «Ci tramandano in tanti che il serpente nasca dal midollo spinale dell'uomo. Tanti animali, in effetti, provengono da una

⁴³⁰ Cfr. Plaut., *Men.* 191.

re la mano di Igea, che il riferimento sarebbe al gruppo statuario che rappresentava le divinità posto davanti al tempio⁴³⁶.

Pausania nella descrizione del tempio di Asclepio a Titane, vicino Sicione, afferma che all'interno del santuario c'è una statua lignea di Coronide la quale, non essendo fissa, viene spostata momentaneamente nel vicino tempio di Atena quando ad Asclepio vengono immolati un toro, un agnello e un maiale⁴³⁷.

Tra le tante accuse che rivolge contro Esculapio (il riferimento è in realtà all'Asclepio greco che però viene citato con il nome romano), Tertulliano si scaglia particolarmente, come è tipico degli autori cristiani, contro il fatto che il dio dovesse essere in realtà considerato un mortale poiché era stato fulminato da Giove⁴³⁸. Anche sua madre Coronide, afferma, fu fulminata da Apollo, quindi non è possibile considerarla una dea. Come se non bastasse, gli Ateniesi sacrificano persino a questi esseri come se fossero dei pur apparentandoli ai morti. Il passo è di difficile interpretazione e non è questa la sede per proporre una rilettura. Ciò su cui è utile soffermarsi è il fatto che la dea Coronide, probabilmente, ebbe un suo culto connesso con quello di Esculapio che, probabilmente, lo adombrò. A questo punto, se consideriamo Coronide come una mortale potenzialmente onorata in-

⁴³⁶ Cfr. Naim-Laloy 1928, 68 nota 3.

⁴³⁷ «Τῆς δὲ Κορωνίδος ἔστι μὲν καὶ ταύτης ζόανον, καθίδρυται δὲ οὐδαμοῦ τοῦ ναοῦ: θυομένων δὲ τῷ θεῷ ταύρου καὶ ἀρνός καὶ ὕδς ἐς Ἀθηνᾶς ἱερὸν τὴν Κορωνίδα μετενεγκόντες ἐνταῦθα τιμῶσιν»

«C'è anche una statua di legno di Coronide che non è fissa in nessun punto del tempio: quando uccidono per il dio un toro, un agnello e un maiale trasportano Coronide nel santuario di Atena e la adorano lì» (Paus. 2.11.7; 2.12.1).

Colgo qui l'occasione per indicare almeno Prescendi 2007 e relativa bibliografia come studio fondamentale sul sacrificio a Roma.

⁴³⁸ «Dicitur || etiam mater eius eodem casu obisse, merit < > m < > bestiam ediderat, isdem quasi scalis ad caelu < m eru > pisse. "Et tamen Athenienses sciunt eiusmodi deis sacrificare; nam Aesculapio et matri inter mortuos parentant"».

«Si dice anche che la madre sia andata incontro allo stesso destino di lui [*scil.* di essere fulminato] < . . . > lei che aveva messo al mondo una bestia così pericolosa, e lui stesso balzò al cielo nemmeno avesse delle scale. "Tuttavia gli Ateniesi conoscono il modo con cui sacrificare a questi dei; infatti celebrano riti funebri a Esculapio e alla madre tra i morti"» (Tert., *Ad nat.* 2.14.13-14).

Le soluzioni per la lacuna sono: merito iure quae tam malam (*Notae editionis Gothofredi* - 1625); meritoque quae tam periculosam mundo (Oehler), cfr. Borleffs 1954, 69 linea 21.

sieme a Esculapio, la tematica della mortalità si rivela, di nuovo, vicina alla figura di Esculapio.

Che ci potesse essere un culto a Roma dedicato a Coronide sembra avvalorato da un dettaglio molto precario, poiché si vedono solo tre lettere presente nei *Fasti Antiates Maiores*, i soli a contenerlo tra tutti quelli che ci sono rimasti, ovvero la dicitura *Aescula(pio) Co[r]o(nidi) | Vediove* alle calende di gennaio. Sappiamo che l'Isola Tiberina ospitava infatti, oltre al tempio di Esculapio, anche uno dedicato a *Vediovis* nel 194 a. C. nello stesso giorno, poi il tempio di Tiberino e l'*aedes* di Fauno, come conferma Ovidio nel passo dei *Fasti* citato in apertura di questo paragrafo. Se si rilegge, infatti, quel passo del poema si nota che le tre divinità di Esculapio, Coronide e Vediove sono citate una accanto all'altra, allo stesso modo con cui sono incisi i loro nomi nei fasti di Anzio, appunto:

*Accepit Phoebos nymphaque Coronide natum
insula, dividua quam premit amnis aqua.
Iuppiter in parte est [...] (Ov. Fast. 1. 291-293).*

La lettura *Coronidi* nel calendario di Anzio sembra ovunque accettata come soluzione per quel frammento di testo quasi invisibile posto accanto a *Aescula(pio)* e Attilio Degrassi⁴³⁹, afferma che del culto di Coronide conosciamo quello che, in Grecia, la associava a suo figlio sulla scia dei culti di Maia con Mercurio e di Latona con Apollo⁴⁴⁰, ovvero di culti che mettono in risalto il legame di alcune divinità con le loro madri. A Roma, comunque, il culto di Coronide risulta difficile da individuare e soprattutto è quasi impossibile distaccarlo da Esculapio; inoltre, non aiuta il fatto che, per esempio, un calendario solitamente pieno di informazioni come i *Fasti Praenestini* non riporti nulla a riguardo se non la dicitura *[Aescu]lapio, Vediovi in Insula*. Ciò che però può essere interessante alla fine di tutto questo discorso è che la dea Coronide si legava perfettamente al

⁴³⁹ Cfr. Degrassi 1963, 388 s.v. Ian. 1.

⁴⁴⁰ Cfr. *ibid.*

culto di Esculapio anche, probabilmente, nel contesto del culto sull'Isola Tiberina. Barchiesi interviene ancora una volta a chiarire che già l'epiteto *Coronidi natus* è ben connesso al movimento spiraliforme che il serpente di Esculapio, soprattutto innelle *Metamorfosi* di Ovidio⁴⁴¹, compie durante il viaggio. Il termine greco *κορωνίς*, infatti, è attestato variamente col significato di corona, in Omero compare come epiteto per le navi *curve*, lo stesso verbo *κορωνιάω* significa incurvare il collo o altre parti del corpo⁴⁴². Inoltre, proprio una forma che somiglia a un serpentino riferisce il simbolo della coronide, il segno posto alla fine di ogni testo nei manoscritti che indica che il rotolo di papiro deve essere riavvolto. Probabilmente, il mito di Coronide ed Esculapio posto alla fine delle *Metamorfosi* potrebbe suggerire, metaforicamente, che il lungo viaggio testuale di Ovidio sia giunto al termine⁴⁴³. In ogni caso, questo tassello può concludere anche il nostro discorso perché la dea Coronide, insieme a Esculapio, assume una consistenza significativa se è vero che la sua festa si celebrava il primo gennaio. Coronide è una dea pensata attraverso un'immagine anulare, la forma che contraddistingue le incurvature, i riavvolgimenti, le spirali e i cerchi. Il fatto che il dio della medicina fosse celebrato insieme a lei lo stesso giorno della nascita dell'anno sembra forse offrire un esempio di come a Roma venissero percepiti lo spazio e il tempo e la loro intersezione. In questo caso, la nascita di Esculapio risulta eccezionalmente ricca di significati. È un crocevia a più dimensioni: la dimensione narrativa della nascita da Coronide insieme a un suo probabile culto, quella storica dell'importazione di un dio nuovo - o di due?, quella culturale del *dies natalis templis* e delle feste religiose.

⁴⁴¹ Cfr. Ov., *Met.* 15.624-738.

⁴⁴² Cfr. Barchiesi 1997, 190-191.

⁴⁴³ Cfr. *ivi* 191.

IL *NATALIS* DI GIUTURNA

Come si evince dal titolo, in questa sezione verrà presentata la *nascita* della dea Giuturna. Il concetto deve essere inteso come il momento spazio-temporale in cui la dea ha iniziato a esistere a Roma grazie alla fondazione del tempio dedicate, situato nel Campo Marzio, precisamente nell'attuale area di Largo Argentina. Come si vedrà, Giuturna è considerata dai Romani una dea delle fonti e, a volte, è anche identificata con l'acqua o la fonte in sé. In questa sede però non verranno analizzate le localizzazioni che venivano attribuite all'acqua della fonte Giuturna fuori da Roma (per esempio la famosa fonte presso il fiume Numico) o il *lacus Iuturnae* del Foro romano; ci si limiterà a prendere in considerazione il tempio della dea situato nel Campo Marzio. Infatti, è il giorno della fondazione di questo tempio a essere celebrato nei calendari attraverso la festa annuale dei *Iuturnalia*, di cui sfortunatamente restano rarissime notizie. Ciò costituisce un prezioso esempio di come una divinità romana festeggiasse il suo compleanno nella città, di come fosse destinataria della dimensione politica che risiede nel *natalis*: sebbene la dea Giuturna fosse connessa, fra le altre, soprattutto con una dimensione acquatica che si concretizza attraverso un lago e dei corsi d'acqua sparsi per il Lazio, essa riceve la celebrazione della sua *nascita* solo a partire dalla fondazione di una *aedes* nel Campo Marzio, e solo a partire dall'undici gennaio di un anno che non conosciamo esattamente, ma che si situa dopo il 241 a. C.. Se non fosse stato per i *Fasti Antiates Miores* non avremmo avuto notizie della festa dei *Iuturnalia* da nessun altro calendario romano, infatti soltanto in essi, all'altezza di quella data, la parola *Iuturnae* è chiaramente leggibile.

Il testo da cui prenderà avvio anche questa sezione sono i *Fasti* ovidiani, poi si darà spazio ad altre fonti letterarie ed epigrafiche con l'obiettivo di riuscire a intravedere quale fosse il valore culturale e la maniera in cui viene celebrata questa dea. In altre parole studieremo perché Giuturna è *nata*.

Tanta letteratura secondaria ha analizzato la figura di Giuturna. Soprattutto è stata prodotta tanta ricerca archeologica in relazione al suo *lacus* nel foro romano,

ai ritrovamenti avvenuti al suo interno⁴⁴⁴ e in generale riguardo alla dimensione mitica e alla connessione con altre divinità. Si tratta di una letteratura fondamentale, sebbene ormai datata e che sembra non riuscire a restituire un'immagine nitida o convincente di questa dea. Una panoramica, che analizza le fonti antiche su Giuturna e che ripercorre la storia degli studi, è l'articolo di Aaronen⁴⁴⁵; dall'ultima parte del testo si apprende che molti studiosi si sono concentrati sull'associazione tra Giuturna e i Dioscuri⁴⁴⁶. Picard⁴⁴⁷ ha cercato di dimostrare che la figura di Giuturna, accostata a tali dei, potrebbe essere sovrapposta a quella di Elena; Schilling⁴⁴⁸ fa risalire l'associazione del culto dei Dioscuri a quello di Giuturna già in ambiente lavinate; Castagnoli⁴⁴⁹ è arrivato a identificare l'"originale" fonte di Giuturna presso il fiume Numico.

Queste ipotesi si basano soprattutto sul fatto che esisteva un tempio dei Castori proprio nel Foro, accanto al *lacus Iuturnae*, e su una tradizione di cui il racconto di Dionigi di Alicarnasso 6.13 è l'esempio più completo. Questo passo narra che i gemelli furono visti abbeverare i loro cavalli in quel lago dopo la vittoria di Albo Postumio al lago Regillo. Il dittatore avrebbe votato il tempio nel 499 a. C. che suo figlio dedicò nel 484 a. C.⁴⁵⁰.

Riguardo alla fonte di Giuturna invece, chiamata *fons o lacus Iuturnae*, si sa che era molto più antica dell'edificio che ne costituì il tempio nel Campo Marzio. Stando agli studi a nostra disposizione⁴⁵¹ sarebbe stata uno dei luoghi più antichi del Foro e la costruzione della sua prima vasca risalirebbe addirittura al VI secolo

⁴⁴⁴ Cfr. Steinby 1989.

⁴⁴⁵ Cfr. Aaronen 1989.

⁴⁴⁶ Come, ad esempio, Petersen 1900; Deubner 1902; Altheim 1930 sulla base di Wissowa 1894; Chapoutier 1935

⁴⁴⁷ Cfr. Picard 1939.

⁴⁴⁸ Cfr. Schilling 1960.

⁴⁴⁹ Cfr. Castagnoli 1967.

⁴⁵⁰ Cfr. Platner - Ashby 1929, s. v. Castor, aedes, templum; Orlin 1997, 199.

⁴⁵¹ Cfr. il lavoro più recente: Barraco 2015 che riporta una bibliografia essenziale relativa soprattutto alle scoperte archeologiche fatte nel *lacus Iuturnae* ai primi del novecento e, quindi, molto datata. Tra i lavori più esaustivi: Steinby 1989, 1996, 2012.

a. C.⁴⁵². Un gruppo statuario dei Dioscuri fu inserito presso la fontana nel I secolo a. C., verosimilmente sulla scia della leggenda di Dionigi citata poco sopra, ma anche perché sempre i *Castores* apparvero sul lago una seconda volta, dopo la vittoria del generale Lucio Emilio Paolo a Pidna contro Perseo nel 168 a. C.⁴⁵³. Mastrocinque⁴⁵⁴ critica queste ricostruzioni sostenendo che il lago di Giuturna sia una vasca non databile prima del 117 a. C., probabilmente costruita dopo la vittoria di Pidna⁴⁵⁵.

Nella presente ricerca non mi occuperò di questa questione, sia perché ho scelto di concentrarmi sulla dea Giuturna il cui tempio è stato costruito nel Campo Marzio, dove non c'è nessuna traccia dei Dioscuri⁴⁵⁶, sia perché esula dal mio argomento principale. Mi baserò dunque, come detto in precedenza, sui testi e sui documenti epigrafici che riguardano Giuturna, a partire dalla fondazione della sua festa nel suo tempio nel Campo Marzio, senza avanzare ipotesi ricostruttive sull'origine o sul significato primario o arcaico del suo culto.

GIUTURNA NEI *FASTI* DI OVIDIO

Proxima prospiciet Tithono nupta relicto
Arcadiae sacrum pontificale deae.
Te quoque lux eadem, Turni soror, *aede recepit*,
hic ubi Virginea Campus obitur aqua.
Unde petam causas horum moremque sacrorum? 465
Deriget in medio quis mea vela freto?

Il giorno successivo la sposa di Titone, dopo averlo lasciato, rivolgerà lo sguardo al rito pontificale della dea dell'Arcadia. *Quello stesso giorno accol-*

⁴⁵² Cfr. Barraco 2015, 28.

⁴⁵³ Cfr. ibid. 34-35 e le relative fonti antiche.

⁴⁵⁴ Cfr. Mastrocinque 2006.

⁴⁵⁵ È d'accordo anche Aaronen 1989, 72, che sostiene che se ci fu un legame tra i Dioscuri e il lago - non con la dea - questo non è documentabile archeologicamente prima del II secolo a. C..

⁴⁵⁶ Cfr. Aaronen 1989, 72.

se anche te in un tempio, sorella di Turno, lì dove l'acqua Vergine scorre nel Campo. Dove troverò le cause e il costume di questi riti? Chi indirizzerà le mie vele in mezzo al mare? (Ov., *Fast.* 1.461-466 corsivi miei).

Si tratta dell'undici gennaio, giorno in cui si festeggia la prima delle due feste Carmentali⁴⁵⁷. La dea dell'Arcadia è appunto Carmenta che aveva spinto suo figlio Evandro, esule, a sbarcare nel Lazio e che, con divini responsi, aveva predetto la nascita di Roma⁴⁵⁸. Ovidio si sofferma sul fatto che questa stessa data - *lux* - del primo mese dell'anno abbia visto Roma accogliere in una *aedes* un'altra divinità. L'evocativo *te quoque* all'inizio del verso e la clausola verbale *recepit* mettono in risalto la dea, nuova arrivata nel pantheon romano: *Turni soror*.

LA NYMPHA

Giuturna era stata presentata come la sorella di Turno nel dodicesimo libro dell'*Eneide* dove cerca invano di salvarlo da Enea nell'ultima, fatale battaglia del poema⁴⁵⁹. In questa occasione Virgilio racconta la storia della dea: Giove, innamoratosene, volle possederla nonostante lei inizialmente avesse opposto resistenza; in cambio, le donò l'immortalità. Nell'*Eneide* questa parte del racconto rimane un retroscena poiché più spazio viene dedicato alla battaglia, come si vedrà.

Al contrario, nel secondo libro dei *Fasti*, Ovidio vi si sofferma e ne tesse un mito in trentuno versi per la spiegazione del nome di Tacita Muta, che egli identi-

⁴⁵⁷ L'altra cadeva il 15 gennaio. Il *fanum* della dea Carmenta era situato alle pendici del Capitolino, in corrispondenza della *Porta Carmentalis* (cfr. Liv. 5.47.2; Gell. 18.7.2; Solin. 1.13, riferimenti in Pettazzoni 1941, 1; cfr. anche Deggrasi 1963 s.v. Ian. 11 e 15); sulla dea e il culto cfr. Bayet 1920; Pettazzoni 1941; Tels de Jong 1959.

⁴⁵⁸ Cfr. Ov., *Fast.* 1.515 ss.

⁴⁵⁹ Cfr. *infra*.

fica con Lara, la madre dei Lari⁴⁶⁰. È utile anticipare adesso che in questa prima sezione viene utilizzata la dicitura *nympha* perché è presente nel lessico ovidiano; nella sezione successiva si vedrà come Varrone utilizzerà la parola *lympa* per riferirsi a Giuturna.

Non potrò trattare del problema dell'identificazione tra le *nymphae* e le *lympae* in maniera approfondita in questa tesi, soprattutto non potrò soffermarmi ad analizzare il significato esatto di questi termini. Per il momento, sarà sufficiente ritenere che Ovidio utilizza la parola *nympha*, proveniente dal greco, per riferirsi alla *lympa* romana. Si può dire che le due categorie, almeno stando alle prossime analisi e affermazioni, coincidano e che riguardino delle divinità caratterizzate dalla bellezza, dalla gioventù e dallo stretto legame con la sfera dell'acqua e della terra nelle loro molteplici forme. Si è deciso quindi di soffermarsi sulla lettura dei *Fasti* in vista di una prima e immediata analisi del contesto mitico in cui viene presentata la dea, per poi ritornare cronologicamente indietro con l'analisi di Varrone e focalizzare l'attenzione sull'etimologia del nome *lympa*.

Tornando dunque alla narrazione di Ovidio, nei *Fasti* si racconta⁴⁶¹ che Giove innamoratosi di Giuturna, dopo aver convocato le sorelle di lei, *nymphae* delle acque, avrebbe chiesto la loro collaborazione per realizzare il suo desiderio di possederla. Tutte le ninfe acconsentirono tranne una, Lara, che decise di tradire il dio e salvare Giuturna riferendole le sue intenzioni. Giove però riservò a Lara una pena proporzionata a questo gesto, negandole la capacità di parlare di cui essa aveva abusato e trasferendola negli Inferi. Il dio Mercurio, allora, fu incaricato di accompagnarla nel percorso verso il mondo sotterraneo ma durante il tragitto la violentò, atto dal quale nacquero i Lari Compitali:

⁴⁶⁰ In particolare sono i *Lares Compitales* o dei crocicchi (cfr. Stok 1999, 197 n. 189). Come si vedrà, a Lara verrà strappata la lingua e sarà costretta a restare negli Inferi, il luogo adatto a chi sta in silenzio: Ovidio ne fa l'eziologia del rito alla dea Tacita Muta che si svolgeva il 21 febbraio, nell'ambito delle feste *Feralia*. Tacita Muta infatti viene considerata generalmente una divinità dell'oltretomba (Cfr. *ivi* 194 n. 180). In realtà la sua figura è molto più complessa e ha a che fare con molteplici sfere di azione; le verrà dedicato più spazio nel terzo capitolo di questa tesi.

⁴⁶¹ Cfr. *infra*.

Iuppiter, *inmodico Iuturnae victus amore*, 585
 multa tulit tanto non patienda deo:
 illa modo in silvis inter coryleta latebat,
 nunc *in cognatas desiliebat aquas*.
 convocat hic nymphas, Latium quaecumque tenebant,
 et iacit in medio talia verba choro: 590
 'invidet ipsa sibi vitatque quod expedit illi
 vestra soror, summo iungere membra deo.
 consulite ambobus: nam quae mea magna voluptas,
 utilitas vestrae magna sororis erit.
 vos illi in prima fugienti obsistite ripa, 595
ne sua fluminea corpora mergat aqua.'
 dixerat; adnuerant nymphae Tiberinides omnes
 quaeque colunt thalamos, Ilia diva, tuos.
 forte fuit Nais, Lara nomine; prima sed illi
 dicta bis antiquum syllaba nomen erat, 600
 ex vitio positum. saepe illi dixerat Almo
 'nata, tene linguam': nec tamen illa tenet.
 quae simul ac tetigit Iuturnae stagna sororis,
 'effuge' ait 'ripas', dicta refertque Iovis.
 illa etiam Iunonem adiit, miserataque nuptas 605
 'Naida Iuturnam vir tuus' inquit 'amat.'
 Iuppiter intumuit, quaque est non usa modeste
 eripit huic linguam, Mercuriumque vocat:
 'duc hanc ad manes: *locus ille silentibus aptus*.
 nympha, sed infernae nympha paludis erit.' 610
 iussa Iovis fiunt. accepit lucus euntes:
 dicitur illa duci tum placuisse deo.
 vim parat hic, voltu pro verbis illa precatur,
 et frustra muto nititur ore loqui,
 fitque gravis geminosque parit, qui compita servant 615
 et vigilant nostra semper in urbe Lares.

Giove, avvinto da un amore smodato per Giuturna, sopportò molte cose che un dio talmente grande non dovrebbe patire: lei talora si celava nelle selve, fra i noccioli, talora si rifugiava nelle acque familiari. Lui invocò tutte le ninfe che abitavano il Lazio e in mezzo a loro disse simili parole: "vostra sorella fa del male a se stessa e rifugge di congiungersi con il sommo dio,

che sarebbe per lei vantaggioso. Aiutateci entrambi: infatti questo mio grande desiderio avrà per vostra sorella una grande utilità. Mentre fugge, frapponetevi fra lei e la sponda più vicina, *in modo che non possa immergere il suo corpo nell'acqua del fiume*". Disse così; annuirono tutte le ninfe del Tevere e quelle che proteggono i tuoi letti, divina Ilia⁴⁶². Per caso c'era una Naiade chiamata Lara, il cui antico nome era formato dalla prima sillaba detta due volte, impostole a causa del suo vizio. Almone le diceva spesso: "ragazza, tieni a freno la lingua": ma lei non lo faceva. E non appena arrivò presso gli stagni della sorella Giuturna disse: "scappa dalle rive del fiume!" e le riferì le cose dette da Giove. Raggiunse anche Giunone e disse, commiserando le donne sposate: "il tuo uomo ama la Naiade Giuturna". Giove si gonfiò d'ira e le strappò la lingua, per averla usata smodatamente e chiamò Mercurio: "portala fra i Mani: *nel luogo adatto a chi sta in silenzio*. Ninfa, ma sarà la ninfa della palude infernale". Eseguirono i comandi di Giove e un bosco li accolse, mentre andavano: dicono che lei piacesse al dio che la conduceva. Allora lui la violenta e quella lo implora con lo sguardo al posto delle parole, e invano si sforza di parlare con una bocca senza voce. Divenne incinta e partorì due gemelli, i Lari, che costudiscono i crocicchi e perennemente vegliano sulla nostra città (Ov., *Fast.* 2.585-616 corsivi miei).

Nell'eziologia mitica ovidiana, quindi, la dea Giuturna è una *nympha* che esercita il suo campo di azione nella protezione delle acque fluviali e lacustri del Lazio. Queste vengono definite *aquae cognatae* (v. 588) vale a dire consanguinee; la parola che si è scelto di utilizzare nella traduzione, familiari, va intesa nel suo senso letterale di appartenenti alla stessa famiglia, *nate insieme* alle ninfe che vi abitano. Per avere un riscontro etimologico di cosa ciò significhi si prenda ad esempio questa frase esplicativa del digesto «Cognati sunt et quos adgnatos lex duodecim tabularum appellat, sed hi sunt per patrem cognati ex eadem familia: qui autem per feminas coniunguntur, cognati tantum nominantur»⁴⁶³. Sono quindi detti *cognati* quei parenti che nelle *Dodici Tavole* sono chiamati anche *agnati*; questi ultimi però sono parenti per una discendenza patrilineare, ovvero perché

⁴⁶² I letti del fiume Aniene, dove era stata gettata Rea Silvia (Ilia) da Amulio dopo la nascita di Romolo e Remo. Silvia era andata poi in sposa al fiume Aniene (cfr. Stok 1999, 196 n. 185).

⁴⁶³ Paul. Dig. 38.10.10.2 in Ernout - Meillet 1932, 430.

fanno parte della stessa famiglia⁴⁶⁴. I *cognati* veri e propri invece sono coloro che condividono una parentela per mezzo delle donne, le quali sono foriere di una discendenza attraverso la nascita. Le *nymphae* di Ovidio sono dunque imparentate con le acque del Lazio secondo un legame fraterno essendo esse *nate insieme* a simili elementi; vale la pena di notare che la definizione di *aquae cognatae* offre l'occasione di rifuggire ogni tentativo di identificazione tra le ninfe e gli elementi naturali (siano esse fiumi, ruscelli o laghi). Essa costituisce la chiave per una efficace interpretazione del processo culturale che esprime la vicinanza di queste divinità al contesto in cui esercitano la loro sfera di azione: le *nymphae* sono sorelle, parenti strette dei fiumi, dei laghi e dei ruscelli in quanto è lì che il loro *numen* si manifesta, è come se fossero nate contestualmente alle acque perché è fra esse che coabitano i loro *numina*. L'elemento acquatico, poi, fa da cornice a tutto il racconto: tra gli ordini di Giove, il primo è rivolto alle ninfe sorelle di Giuturna affinché *ne sua fluminea corpora mergat aqua*, ovvero le si impedisca di immergere il suo corpo nei ruscelli boschivi, il secondo riguarda la punizione per Lara, destinata alla *palus inferna*. Un'acqua con una connotazione differente, quella della palude, che ristagna perennemente e non si purifica ma anzi è veicolo di vapori malsani.

LA LYMPHA

Le acque pure, sorgenti, fluviali o marine costituiscono quindi un luogo spesso prediletto dalle divinità. Alcune di queste vengono definite appunto *nymphae* in Grecia come a Roma (si pensi ai *Nymphea* e alla *aedes Nymphae*). Come si è visto, Ovidio stesso riferisce l'appellativo *nympha* a Giuturna e alle sue sorelle. Volendo indagare più a fondo nella tradizione che fa di Giuturna una *nympha* bisogna partire da Varrone il quale però indica la dea Giuturna con un altro nome:

⁴⁶⁴ Per un approfondimento sul tema della parentela nella cultura romana cfr. Bettini 1986, 2009; riguardo alla commedia latina cfr. Lentano 1996.

Ab aquae lapsu lubrico *lympa*. *Lympha Iuturna* quae iuaret: itaque multi aegroti propter id nomen hinc aquam petere solent. A fontibus et fluminibus ac ceteris aquis dei, ut Tiberinus ab Tiberi, et ab lacu Velini Velinia, et *lymphae Commotiles* ad lacum Cutiliensem a commotu, quod ibi insula in aqua commovetur.

Dal rapido scorrimento dell'acqua deriva la parola *lympa*. La *lympa Giuturna* deriva da *giovare*: infatti molti malati sono soliti attingervi l'acqua a causa di questo nome. Dalle fonti e dai fiumi e dalle altre acque derivano il proprio nome alcuni dei come Tiberino da Tevere, Velinia dal lago del Velino, le *lymphae Commotiles* del lago di Cotilia da *commotus*, poiché lì c'è un'isola che si muove nell'acqua (Varro., *Ling.* 5.71 corsivi miei)⁴⁶⁵.

Come si accennava sopra, in questa tesi ho tenuto conto della sostanziale identificazione tra le *nymphae* e le *lymphae* e ho deciso di non ripercorrere le dinamiche storico-religiose che hanno caratterizzato questi nomi. Dalle epigrafi che sono state analizzate però, è emerso che *lympa* compare una sola volta⁴⁶⁶ con la grafia *limpha* dopo la parola *nimpha* in posizione aggettivale: la prima riferita alle acque (*aquis limphis*) e la seconda riferita agli alberi (*stipitibus nimphis*). Invece la parola *lympa* compare in almeno dieci iscrizioni, in cui a volte indica l'azione di onorare le *lymphae* al plurale: con la grafia «*linfis (lymphis) ovans*»⁴⁶⁷; «*Lym-*

⁴⁶⁵ Il vocabolo deriverebbe dall'originario *Lumpa*, attestato nella forma *Lumpas* in *CIL* 4.815; *Lumpheis* in *CIL* 9.4644: *Lumpheis Dian(ae) / Reducis sacr(um), / Imp(eratore) Caesare XII / L(ucio) Cornelio Sulla co(n)s(ulibus), / Synhistor, / Sabidiae C(ai) f(iliae) disp(ensator)*, un'iscrizione del 5 a. C.. Cfr. LTL s.v. *Lympha*.

⁴⁶⁶ In hoc luco *stipitibus* crebro *nimphis*
sacro aliquando modo ut sane viveret
atque ut caperetur salus debilis, rus
aedificavit refertum arboribus et
frigidis ac excellenter sitis *acquis*
ut *limphis* eius limpidis ac dulcibus leventur magnae molestiae et curae.
Calpurnius L(uci) f(ilius) (EDR071522 corsivi miei).

⁴⁶⁷ EDR104420.

phis sacrum»⁴⁶⁸; «Nymphis Lymph[i]sq[ue] ob reditum aquarum»⁴⁶⁹; con la grafia «Lumpheis (Lymphis) Dian(ae) Reducis sacr(um)»⁴⁷⁰.

Altre volte (quattro epigrafi) il segmento *lymph* compare nella composizione dei nomi propri *Olympus/Olympia*. Se ne deduce che mentre la parola *nympha* è largamente attestata nelle epigrafi, la parola *lymph* lo è scarsamente e, a mia conoscenza, in iscrizioni piuttosto tarde. Evidentemente il termine *nympha* ebbe molta più fortuna, essendo scelto dal linguaggio poetico.

Un'iscrizione datata tra il 71 e il 130 d.C. ha un grandissimo interesse dal nostro punto di vista: «[...] Haec quaecumque vides, hospes, vicinia fontis | [ante] hac foeda palus tardaue lymph fuit»; «[...] Ogni cosa che vedi, amico, vicino alla fonte da questa parte prima fu una ripugnante palude e una lymph stagnante»⁴⁷¹. L'iscrizione cita il termine *lymph* per indicare un bacino di acqua che scorre lentamente e che non ha ricambio; la connotazione negativa viene data dall'aggettivo *tarda* accostato all'altra coppia di termini *foeda palus*, indicanti una palude repellente. Solitamente, come si vedrà, *lymph* intrattiene un legame più frequente con la purezza dell'acqua, invece attraverso questa fonte si percepisce che il suo significato può cambiare sulla base dell'aggettivo che vi si pone a fianco⁴⁷². L'iscrizione appare dunque un'altra fonte in cui è presente l'accostamento, messo in luce anche da Ovidio, tra la *nympha* delle acque Lara e la sua spedizione punitiva nella palude infernale.

Ritornando al testo di Varrone, nel *De Lingua Latina* egli spiega che le *lymphae* sono caratterizzate da un legame essenziale con l'acqua e, in particolare, viene specificato che l'etimologia del loro nome dipende da un particolare stato dell'acqua ovvero quando questa si trova nella condizione di un movimento rapi-

⁴⁶⁸ EDR142594.

⁴⁶⁹ EDR145645.

⁴⁷⁰ EDR104243.

⁴⁷¹ EDR074248 corsivi miei.

⁴⁷² Cfr. Arrigoni Bertini 2008, 42 nota 55 che riferisce però l'affermazione al termine *palus* e che non parla del termine *lymph*.

do. *Lapsus lubricus lympa*: Varrone precisa che la *lympa* è una divinità la cui identità si pone in rapporto con il movimento dell'acqua, con quel particolare stato per cui il liquido scivola, scorre e si purifica, sorgendo senza sosta e rapidamente. Poco più avanti l'autore cita, inoltre, come a voler rafforzare il senso di questa etimologia, le *lympae Commotiles* che vivono presso il lago di Cotilia (vicino Rieti): esse si chiamano così poiché lì poteva essere vista muoversi persino un'isola. Non semplicemente quindi intrattiene una connessione con l'acqua: la *lympa* entra in azione nel mondo laddove esiste un elemento acquatico che non si ferma, caratteristica che viene specificata nel contesto della presentazione di Giuturna e, forse, non a caso. Infatti, nel mondo antico l'acqua pura che si rigenera gode di un valore benefico che spesso coadiuva le cure mediche ed è funzionale ai luoghi preposti ai malati (si ricordi che, fra gli altri, i templi dedicati a Esculapio sorgevano presso corsi d'acqua). Questa idea del beneficio viene fatta risalire al nome di Giuturna da Varrone subito dopo la descrizione dell'etimologia di *lympa*: Giuturna deriverebbe la sua radice linguistica *-iuv* dal verbo *iuvare*, tanto che le stesse acque della fonte di cui lei è proprietaria vanterebbero delle virtù salvifiche, utili a guarire coloro la cui salute è compromessa. Dunque l'acqua alla quale sono connesse le *lympae* benefiche di cui Giuturna è il più chiaro esempio, è quell'acqua che incessantemente si muove e non dà spazio né tempo allo stazionamento paludare. Nel caso in cui una sorgente d'acqua chiamata *lympa* (come nell'iscrizione) sia *tarda*, questa non avrà un effetto benefico per i suoi bagnanti e sarà lenta, malsana, repellente come una palude; se invece essa sarà *lapsa lubrica*, l'utilizzo sarà di grande vantaggio. Tale proprietà coadiuvante e vivificatrice dell'acqua pulita, inoltre, è connessa nel *De re rustica* di Varrone al mondo dell'agricoltura a proposito della coltivazione dei campi:

Nec non etiam precor *Lympham* ac Bonum Eventum, quoniam sine *aqua* omnis arida ac misera agri cultura, sine successu ac bono eventu frustratio est, non cultura

Prego anche *Lympha* e Buon Evento, poiché senza *acqua* ogni coltivazione del campo diviene arida e improduttiva, e senza buoni risultati e un periodo propizio non c'è coltura ma frustrazione (Varro., *Rust.* 1.1.6 corsivi miei).

Il primo elemento degno di nota è l'utilizzo dell'invocazione *Lympha* al singolare come se si trattasse del nome proprio di una divinità. Inoltre attraverso questo testo, alla natura boschiva, fluviale e vergine costruita nell'immaginario attorno alle *nymphae* dei *Fasti*, si aggiunge una natura prossima all'uomo, addomesticata si direbbe, che viene gestita attraverso l'arte e la tecnica del *cultus*. L'attività del coltivare, infatti, oltre ad essere una chiave d'accesso privilegiata con cui guardare alla cultura romana, deve essere intesa letteralmente nel suo senso di tagliare gli eccessi, curare. Una natura che viene orientata alla produzione e resa adatta alla coabitazione con l'essere umano è una natura appunto colta, curata, che non lascia nulla al destino della crescita incontrollata o del caotico abbandono di ciò che è *incultus*. Lo stesso termine *cultus* che viene riferito agli dei significa prendersi cura delle divinità tramite i rituali e le celebrazioni. *Colere*, che significa coltivare ma anche abitare, ha un legame intrinseco con l'attività umana di sottrarre un luogo all'insospitalità e alla desertificazione: Varrone definisce appunto *arida* e *misera* una terra priva di *Lympha* e *Bonus Eventus*⁴⁷³. È un concetto fondamentale che riguarda anche, sul piano morale, il mantenimento della misura, del *modus* e il rifiuto dello spreco⁴⁷⁴.

Dietro la figura della *lympha* Giuturna si sta pian piano aprendo una rosa di campi semantici che tocca molteplici sfere fondamentali della cultura di Roma. Dal punto di vista dell'ambiente e del contesto che fa da sfondo, nel racconto mi-

⁴⁷³ Sull'accostamento tra *Bonus Eventus* e la dea *Epiteleia tôn Agathôn*, citata nel decreto di Mitilene del 332 a. C. vedi Pironti 2018, 144.

⁴⁷⁴ Cfr. Cic., *Sen.* 7.25 sull'*agricola* che lavora, fino alla vecchiaia, per gli dei e per i posteri; Columella *Rust.* 1. pref. sul *colere* come attività insegnata agli uomini dagli dèi; Verg. *G.* 1-145-148 che attribuisce questo insegnamento a Cerere; Plin., *HN* 18.1 ss., sul massimo *honoris* di cui godeva l'agricoltura presso i Romani antichi anche perché veniva svolta dai generali e dagli imperatori, i quali si impegnavano con la stessa intensità in guerra come nell'attività dei campi; Liv. 3.26 ss. su Lucio Quinto Cincinnato nominato dittatore mentre arava il suo campo di quattro iugeri, per fronteggiare la crisi militare che Roma stava affrontando su più fronti; cfr. in generale Viglietti 2011.

tico di Ovidio il campo di azione del *numen* delle *nymphae* rimane confinato al di fuori di un ambiente umanizzato. Questo contesto ricorda più un luogo del mito realizzato in funzione dell'immaginario letterario come può essere un arcadico *locus amoenus* di monti, boschi e ruscelli. Nel *De re rustica* di Varrone, al contrario, l'habitat delle *nymphae* è vicino alle attività umane, all'agricoltura. I luoghi immersi nella natura di cui parla il mito però non solo sono cornici e sintesi letterarie poiché, come è noto, spesso boschi, laghi e fonti incontaminate dalle caratteristiche straordinarie sono aree sacre, in cui gli dei usano manifestare la loro presenza, in cui sono attivi i segni che rimandano ai loro *numina*⁴⁷⁵.

Ancora, Varrone nel *De lingua latina* riferisce una spiegazione della *lympa* da un'ottica psicologica:

Apud Pacuium:

Flexanima tamquam *lymphata* aut Bacchi sacris *commota*.

Lymphata dicta a *lympa*; *lympa* a *nympha*, ut quod apud Graecos Thetis, apud Ennium:

Thelis illi mater.

In Graecia *commota* mente quos *nympholeptous*, appellant, ab eo *lymphatos* dixerunt nostri. Bacchi, qui et Liber, cuius comites a Baccho Bacchae, et vinum in Hispania bacca

Pacuvio scrive: «Con la mente in disordine come fosse in preda alle Ninfe (*lymphata*) o sconvolta come nei riti di Bacco». *Lymphata* viene da *lympa*; *lympa* viene da *nympha*, come ad esempio Teti per i Greci, Ennio scrive infatti: «Telis era sua madre». In Grecia chiamano *nymfoleptoi* (presi dalle Ninfe) coloro che hanno la mente sconvolta, da qui i Romani li chiamarono *lymphati*. Bacche sono dette infatti le seguaci di Bacco, che è anche Libero, e in Spagna il vino si chiama bacca (Varro., *Ling.* 7.87 corsivi miei).

Il punto d'osservazione per guardare alle *lymphae* è la mente umana: quando questa è perturbata, non salda, sconvolta - *flexanima ... commota* - la causa risiede molto probabilmente nell'azione esercitata da una *lympa*. Il campo d'azio-

⁴⁷⁵ Cfr. Scheid 2007-2008, I lez.

ne si converte da un ambiente esterno e legato alla sfera naturale e contadina a una sfera interna all'essere umano, quella dell'*animus* che viene *flexus* e *commotus*. Come si ricorderà, *commotus* fa parte del lessico con cui si erano definite le *lymphae* del lago di Cotilia (*commotiles*), un luogo che Varrone doveva conoscere bene essendo vicino alla sua città natale. Ancora, l'idea del *motus* eccessivo, della *lapsio* ovvero della propensione a cadere e a scivolare che contraddistingue le *lymphae* interviene a definire una condizione compromessa, alterata, *commota* appunto, della mente umana. Contrariamente a quanto detto sulla salubrità dell'acqua di Giuturna per i corpi in stato di malattia, lo sconvolgimento provocato dalle Linfe non ha effetti benefici nelle menti degli uomini⁴⁷⁶ poiché crea disordine e scompiglio⁴⁷⁷. Si tratta di uno sconvolgimento simile a quello provocato dall'amore, illustrato in alcuni versi di Catullo: «[...] adveniet fausto cum sidere coniuux, | quae tibi *flexanimo* mentem perfundat amore» «insieme alla stella felice della notte arrivi l'amante | a cospargere la tua mente con un amore che rende folli»⁴⁷⁸. Il verbo *lympho* in latino, da cui *lymphatus*, significa diventare folle ma anche rendere folli o accanirsi contro qualcosa: tale è stata definita, per esempio, l'azione del dio Pan quando terrorizzava la città di Pessinunte «*lymphaverat urbem | Mygdoniae Pan iussa ferens saevissima Matris*», «terrorizzava la città di Cibele Pan, che seguiva i crudelissimi ordini della Madre»⁴⁷⁹. Ha inoltre il significato di mescolare e diluire⁴⁸⁰ e in generale viene connesso alla sfera idrica, come

⁴⁷⁶ Nemmeno necessariamente nefasti: Socrate nel *Fedro* dice di essere “preso dalle ninfe” ma lo sconvolgimento che ne consegue ha la natura di un'ispirazione filosofica (Pl. *Phdr.* 25d).

⁴⁷⁷ L'episodio classico più celebre interpretato come un caso di ninfolessia (cfr. Hillman - Kerényi 1992, 95-96; Bettini - Guidorizzi 2004, 130-132) è lo scontro tra Laio ed Edipo al famoso crocicchio di Mega nella Focide, il cui risultato è stato un parricidio, il peggior sovvertimento dell'ordine familiare e sociale. Tale interpretazione si basa su uno studio in cui si dice che i trivi sarebbero stati, in Grecia, dei luoghi in cui le ninfe ricevevano delle piccole offerte (Bent 1885, 26 tramite Frazer 1898, 20-21), ma tale studio si basa a sua volta su un viaggio fatto dall'autore (James Theodore Bent) in Grecia nell'800: non mi sono addentrata nel problema, ma bisognerebbe trovare quale fonte antica parla di questa usanza religiosa. Inoltre, le fonti che vengono citate insieme all'episodio del mito di Edipo si limitano a localizzare il trivio (Soph., *OT* 733-734; Eur., *Phoen.* 35-38; Paus. 10.5.3) e non parlano di un episodio di ninfolessia.

⁴⁷⁸ Catull. 64.329s corsivi miei.

⁴⁷⁹ Val. Fl., *Argon.* 3.46s corsivo mio.

⁴⁸⁰ Cfr. Ernout - Meillet 1932 374 s. v. *lympa-ae*; EDL 342 s.v. *limpidus*.

si vedrà a breve. Il versante simbolico che si riferisce alla follia dunque sembra non conciliarsi con quello visto poco più sopra, che lega le *lymphae* e Giuturna in particolare, con la produttività dei campi e con l'azione salvifica della sua sorgente.

La contraddizione può essere però solo apparente, poiché i contesti in cui vengono nominate queste due facce dello stesso concetto sono diversi. Infatti, le *lymphae* salubri e vivificatrici appartengono al mondo dell'agricoltura, a un mondo in cui l'acqua si pone come elemento nutriente e purificatore, divino se inteso letteralmente come qualcosa che *iuvat*⁴⁸¹. Se dovessimo attribuire un segno a questo elemento sarebbe quello del *meno*, poiché l'acqua salubre è un'acqua che lava i corpi, che nutre la terra ma che allo stesso tempo non inonda e non ristagna ma resta nella sua misura.

Le *lymphae* della follia e del disordine appartengono forse a un campo di idee che riguarda la diluizione, la mescolanza, qualcosa che si concentra sempre di meno e si disperde sempre di più perché incontra un'eccessiva quantità di acqua, che va oltre ed esce fuori dalla sua misura. Volendo sintetizzare quest'immagine con uno schema mentale che ha come estremi i segni *più* e *meno*, come accennato poco più sopra, si potrebbe dire che la *lymphae* che riguarda la follia si posiziona verso il segno del *più*, come accade appunto all'abbondanza di liquido di una diluizione fuori misura, mentre la *lymphae* che scorre, che non rallenta il suo corso si dirige verso il segno del *meno*, ovvero di ciò che rimane nella sua misura.

Varrone⁴⁸² accosta l'etimologia di *lymphae* alle parole derivate da Bacco nella sfera del vino: è in questa sfera che si collocano entrambe le accezioni della follia e della limpidezza. Egli dice infatti che *bacchae* sono le seguaci del dio Bacco, forse volendole accostare alle baccanti di Dioniso che, come è noto, sono spesso in preda allo sconvolgimento causato dal dio. A Roma poi, il vino è spesso presente in contesti in cui si evidenzia la rottura di certi limiti e barriere, come ad esem-

⁴⁸¹ È bene specificare che ci riferisce qui al potere della dea attraverso l'acqua della sua fonte e non a un potere della fonte stessa, come spesso è stato interpretato: Scheid 2007-2008 cit. è fortemente in disaccordo con tali interpretazioni e ne offre una rassegna.

⁴⁸² Varro. *Ling.* 7.87.

pio durante la festa dedicata ad Anna Perenna il 15 marzo⁴⁸³, in cui ci si dedica al consumo eccessivo del vino, che si pone subito prima dell'avvento delle feste in onore di Bacco⁴⁸⁴, oppure durante certi rituali magici in cui la celebrante è una vecchia ubriaca, quasi come a sottolineare l'eccezionalità del momento magico data dallo stato alterato dei suoi partecipanti⁴⁸⁵.

Infine, la connessione con il vino si esercita anche qualora il termine *lympa* si riferisca a un'acqua vergine e cristallina, non inquinata. Sebbene non sia sicuro che il termine *limpidus* derivi da *lympa*⁴⁸⁶, appare che i Romani percepissero la connessione tra l'aggettivo *limpidus*, indicante un colore chiaro e trasparente, e le parole *lumpa* / *lympa*. Si sa che, infatti, a Pompei era in uso porre il termine *lumpa* / *lympa* sulle etichette delle anfore che contenevano vino bianco⁴⁸⁷, *limpidus* appunto. Ciò potrebbe contribuire a dimostrare l'accostamento di Varrone tra le *lympae* che portano disordine nella mente degli individui e l'effetto provocato dal vino nella sfera d'azione di Bacco.

Per concludere, i *lymphati*, accanto ai *nympholeptoi*, sono uomini e donne in preda allo sconvolgimento causato non solo dalle *lympae*, ma da tutto ciò che può in qualche modo sovraccitare la *lympa* e la vitalità del corpo umano: tra l'effetto benefico e la deriva verso la follia delle *lympae* non c'è in realtà un'opposizione netta, poiché entrambe le caratteristiche si pongono nell'ordine di idee che

⁴⁸³ Ov., *Fast.* 3.517-542, 3.655-656.

⁴⁸⁴ Cfr. *ivi.* 3.713ss; Degrassi 1963, 425 per i calendari.

⁴⁸⁵ Ov., *Fast.* 2.571-582 sul sacrificio a Tacita Muta.

⁴⁸⁶ Cfr. Ernout - Meillet 359 sv. *Limpidus*, dove si dice che la vicinanza etimologica tra *limpidus* e *lympa* / *lumpa* è inverosimile e l'aggettivo, apparso tardivamente con Catullo, viene fatto derivare da un verbo come *liqueo*.

⁴⁸⁷ *CIL* 4.5605: «in collo amphorae (VII), cui ante scripturam color albus inductus est [...] Q. POST | LUM VET | A IIII A | LXIII | C HOSTI . AGATHEMERI et. ad. d.: SDM VIC.

1. difficile est non credere Q. *Post(umii)* nomen indicari; at quae in hac re sint partes Q. Postumii, quae C. Hosti Agathemerii in obscuro est.
2. *lum(pa)* i. e. *lympa vet(us)*; cf. sequentes; vini albi limpidi nomen esse credo [...]» August Mau (cur.).

Le iscrizioni ritrovate su etichette simili a questa si raggruppano tra *CIL* 4.5605 e *CIL* 4.5628.

contraddistingue queste divinità, come in una nebulosa di significati. In questa sfera è presente anche il vino, che può essere *limpidus* e che ha le qualità per posizionarsi tra le conseguenze dell'azione del verbo *lympho*, diluire, far impazzire come presente, seppure lateralmente, è anche quel sentimento in grado di piegare gli animi umani che è il *flexanimus amor* di Catullo.

IUTURNA VIRAGO

La rappresentazione di Giuturna si inspessisce di ulteriori significati, l'analisi condotta fin qui restituisce l'immagine di una *lympho*, dea delle acque, che viene venerata per la sua capacità salvifica e medica. Come è stato rilevato più sopra, anche Virgilio aveva fatto di questa dea la sorella di Turno che assiste impotente alla sua morte. Nel dodicesimo libro dell'*Eneide* si legge:

At Iuno ex summo, qui nunc Albanus habetur
 (tum neque nomen erat neque honos aut gloria monti) 135
 prospiciens tumulo campum aspectabat et ambas
 Laurentum Troumque acies urbemque Latini.
 Extemplo Turni sic est adfata sororem
 diva deam, stagnis quae fluminibusque sonoris
 praesidet (hunc illi rex aetheris altus honorem 140
 Iuppiter erepta pro virginitate sacravit):
 “Nympha, decus fluviorum, animo gratissima nostro,
 scis ut te cunctis unam, quaecumque Latinae
 magnanimi Iovis ingratum ascendere cubile,
 praetulerim caelique libens in parte locarim: 145
 disce tuum, ne me incuses, Iuturna, dolorem.
 [...]

 adcelera et fratrem, si quis modus, eripe morti;
 aut tu bella cie conceptumque excute foedus.
 auctor ego audendi”. Sic exhortata reliquit
 incertam et tristi turbatam vulnere mentis. 160

Ma Giunone sulla cima che oggi si chiama Albano (infatti all'epoca il monte non aveva né un nome, né onore e fama), guardando il campo dall'altura stava attenta a entrambi gli eserciti dei Laurenti e dei Troiani e alla città di Latino. Subito la dea si rivolse alla sorella di Turno, la dea che presiede agli stagni e ai fiumi sonori (Giove, il sommo re del cielo, consacrò a lei questo onore in cambio della verginità che le aveva portato via): “Ninfa, beltà dei fiumi, carissima all'animo nostro, sai che soltanto te, fra tutte le Latine che ascessero alle stanze del generoso Giove, io ho prediletto e lieta ho posto in una parte di cielo; sappi che un dolore ti attende, Giuturna, ma non mi accusare [...] affrettati e, se ci può essere un modo, salva tuo fratello dalla morte; o tu stessa scatena la guerra e infrangi il patto stabilito. Sarò io garante del tuo osare”. Dopo averla esortata in tal modo la lasciò spaesata e turbata nella mente per la triste ferita (Verg., *Aen.*, 12.134-160).

Poco più avanti Virgilio parla dell'intervento della stessa Giuturna nella battaglia, quando si accorge che il pericolo di morte incombe sul fratello:

Hoc concussa metu mentem *Iturna virago*
 aurigam Turni media inter lora Metiscum
 excutit et longe lapsum temone reliquit; 470
 ipsa subit manibusque undantis flectit habenas
 cuncta gerens, vocemque et corpus et arma Metisci.
Nigra velut magnas domini cum divitis aedes
 pervolat et pinnis alta atria lustrat *hirundo*
 pabula parva legens nidisque loquacibus escas, 475
 et nunc porticibus vacuis, nunc umida circum
 stagna sonat: similis medios Iturna per hostis
 fertur equis rapidoque volans obit omnia curru,
 iamque hic germanum iamque hic ostentat ovantem
 nec conferre manum patitur, volat avia longe. 480
 Haud minus Aeneas tortos legit obvius orbis,
 vestigatque virum et disiecta per agmina magna
 voce vocat. quotiens oculos coniecit in hostem
 alipedumque fugam cursu temptavit equorum,
 aversos totiens currus Iturna retorsit. 485

Agitata nella sua mente da tanta paura Giuturna, la guerriera, scuote dalle briglie Metisco, l'auriga di Turno e lo lascia lontano dal timone; lei stessa vi si sostituisce e con le mani flette le redini ondegianti, assumendo insieme la voce, il corpo e le armi di Metisco. Nera come quando per le grandi sale di un ricco signore vola e per gli alti atri con le sue penne va errando la rondine, cogliendo piccoli cibi, alimento per il suo nido che pigola, e ora per i portici vuoti, ora attorno agli stagni umidi garrisce: così Giuturna in mezzo a simili nemici viene portata dai cavalli e volando va ovunque col rapido carro, ora qua ora là ostenta il fratello vincente, non gli permette di combattere e vola lontano, irraggiungibile. Non meno Enea andandogli incontro osserva le ruote che girano, rintraccia l'uomo e lo chiama a gran voce nella schiera sparpagliata. Ogni volta che incontrò con gli occhi il nemico e, nell'inseguimento, spinse al massimo la corsa dei cavalli dai piedi alati, sempre Giuturna torse il carro, volgendolo all'indietro (Verg., *Aen.* 12.468-485 corsivi miei).

La Giuturna dell'*Eneide* appare molto diversa se comparata alla rappresentazione che si è vista finora⁴⁸⁸. La *lympha* che si aggira per i boschi e protegge le acque sorgive dei ruscelli viene rappresentata come una *virago* (v. 468): una donna che fa cose da uomo, che veste i panni di una guerriera nel campo di battaglia tanto da mettersi alla guida di un carro e portare via il fratello più lontano possibile, al riparo dalle armi di Enea. Servio ci offre la rara definizione di questa condizione femminile: «Virago dicitur mulier, quam virile implet officium, id est mulier, qua viri animum habet: has antiqui viras dicebant», «*Virago* si dice di una donna che realizza il compito di un uomo, oppure di una donna che ha la mente di un uomo: gli antichi chiamavano queste donne *viras*»⁴⁸⁹. La dea, infatti, si trasforma completamente in un uomo assumendo le sembianze di Metisco, l'auriga

⁴⁸⁸ Una comparazione tra la Giuturna dei *Fasti* e quella dell'*Eneide* viene fatta brevemente in Murgatroyd 2003. Le interpretazioni dell'autore mi sembrano difficili da accogliere, in particolare la tesi principale per cui Ovidio avrebbe intrapreso un «polemical engagement» (p. 311) letterario con Virgilio trasformando, attraverso i suoi «frivolous verses» (p. 312), quello che nell'*Eneide* sarebbe stato uno dei «most sad and grim episodes [...] into a flippant and short minor incident [...] in a situation that has a distinctly humorous side» (*ibid.*). Più interessante forse il discorso di Chiu 2016, 86-91, che paragona il *Iuppiter ... victus amore* per Giuturna del secondo libro dei *Fasti* (2.585) con il Marte *correptus amore Minervae* del terzo (3.681 ss).

⁴⁸⁹ Serv. 12.468.

di Turno, per non farsi riconoscere dal fratello⁴⁹⁰ e cercare di salvarlo. Di estremo interesse è l'accostamento tra l'immagine della dea che sfreccia sul carro e l'azione della *nigra hirundo* quando volteggia fra le pareti di un'abitazione. La comparazione con questo uccello non è priva di significato per la cultura che l'ha prodotta e crea quella che Bettini definisce:

una certa atmosfera sottilmente inquieta, ambigua, che la pervade tutta. La rondine è creatura lieta, si dice, porta la primavera ed ama le case degli uomini. Eppure, questo suo correre di rondine *nigra* attraverso la "casa" (*aedes*) e gli *alta atria*, il grido che risuona dalle *vacuae porticus*, suscitano in chi legge un imprecisabile senso di angoscia (Bettini 1988, 7-8).

Nell'articolo *Turno e la rondine nera* Bettini sottolinea che se guardata da una prospettiva antropologica e comparativa, la rondine assume spesso una connotazione negativa, annunciatrice di morte (soprattutto delle morti premature) e foriera di sventure. In particolare, la rondine è un *infestum omen* nelle sezioni ornitologiche dei trattati naturalistici del Cinquecento e del Seicento⁴⁹¹, prelude a una morte anzitempo ed è segno di sventura in molti autori greci e romani⁴⁹², ha il dono della preveggenza ed è sacra secondo Solino⁴⁹³, viene rappresentata di frequente nei monumenti sepolcrali o sulle stele dei dipinti vascolari e, in generale,

⁴⁹⁰ Cfr. Verg., *Aen.* 12.632 ss. quando Turno, rivolgendosi a Giuturna dalle sembianze di Metisco, le dice di averla riconosciuta da tempo.

⁴⁹¹ Cfr. Bettini 1988, 11.

⁴⁹² «Artemidoro [Onirocr. 2,66] riferisce così della rondine: "dicono che questo uccello significhi la morte di chi perisce anzitempo...". Non c'è dubbio che Turno sia un *àoros*. Il suo strazio, e quello di Giuturna, sta qui. [...] Non ci sono dubbi che la rondine, nella cultura antica, funzioni anche come presagio di sventura. Cleopatra fu terrorizzata dal fatto che delle rondini avevano fatto il nido attorno alla sua tenda, e sulla nave ammiraglia [Dio. Cass. 50,15, in una serie di prodigi spaventosi (sangue e latte colarono dalla cera, fulmini avevano colpito una statua di Antonio). In Plut. *Ant.* 60 l'elenco dei prodigi differisce: e anche a proposito delle rondini, la terribilità del segno sta nel fatto che altre rondini vengono a scacciare quelle che hanno nidificato sulla poppa della nave ammiraglia e ne uccidono i piccoli]. Episodio che presenta una notevole rassomiglianza, sia detto per inciso, con una credenza nel Norfolk riportata da Frazer: "if the swallows gather in great number about a house, someone in it will die and his soul will take flight with the swallows"» Bettini 1988, 12-13.

⁴⁹³ Solin. 10.19; cfr. Bettini 1988, 13.

viene connessa con il lutto e la sfera funebre⁴⁹⁴. Proprio la presenza della rondine tra le mura domestiche, infine, ha una terribile connotazione nefasta tanto che uno dei precetti pitagorici vietava categoricamente di accoglierla in casa. Alla luce di queste osservazioni è dunque più facile comprendere e contestualizzare la comparazione virgiliana di Giuturna con una *nigra hirundo* che si aggira tra le pareti delle case e presagisce una morte prematura: nonostante il tentativo disperato di salvare Turno infatti, questi morirà.

DATI ETIMOLOGICI

L'opera salvifica offerta dalla dea tramite le acque che scorrono viene adombrata, in questa versione del mito, da un'operazione bellica che non va a buon fine. Eppure la funzione di Giuturna, stando all'etimologia di Varrone, è legata al supporto, a qualcosa che spinge ad andare avanti, qualcosa che *iuvat*⁴⁹⁵.

Anche Servio, nel suo commento al dodicesimo libro dell'*Eneide*, fa riferimento a questo significato del nome di Giuturna⁴⁹⁶:

⁴⁹⁴ Cfr. Bettini 1988, 15.

⁴⁹⁵ La stessa etimologia viene proposta per altre divinità maggiori come Giove e Giunone: «Idem hi dei Caelum et Terra Iupiter et Iuno, quod ut ait Ennius:

Istic est is Iupiter quem dico, quem Graeci vocant
Aerem, qui ventus est et nubes, imber postea,
Atque ex imbre frigus, ventus post fit, aer denuo.
Haec propter Iupiter sunt ista quae dico tibi,
Qui mortalibus, arva atque urbes beluasque omnis iuvat

[...]

Quae ideo quoque videtur ab Latinis Iuno Lucina dicta vel quod est et Terra, ut physici dicunt, et lucet; vel quod ab luce eius qua quis conceptus est usque ad eam, qua partus quis in lucem, *luna iuvat*, donec mensibus actis produxit in lucem, ficta *ab iuvando et luce Iuno Lucina*».

«Questi dei, il Cielo e la Terra sono Giove e Giunone, come dice Ennio: “Questo è il Giove di cui parlo, che i Greci chiamano Aria, che è il vento e le nubi, poi la pioggia, dalla pioggia il freddo, il vento e poi di nuovo aria. Per questo tutte queste cose che ti dico sono Giove, *che giova ai mortali, ai campi, alle città e a tutte le bestie*” [...] Sembra che questa [*scil.* Luna] venga chiamata dai Latini anche Giunone Lucina, o perché è anche la Terra, come dicono i naturalisti, e illumina; o perché dal giorno del suo ciclo in cui un bambino viene concepito a quello in cui nasce *la luna lo aiuta* fino a che, compiuti tutti i mesi, non lo fa venire alla luce; *il nome di Giunone Lucina viene da “giovare” e “luce”*» (Varro., *Ling.* 5.10, corsivi miei).

⁴⁹⁶ Cfr. anche Serv. 9.126: «[...] IUPPITER IPSE scilicet qui omnibus praestare consuevit: unde et Iuppiter dictus est, *quasi iuvans pater*» corsivo mio.

[...] STAGNIS QUAE FLUMINIBUSQUE SONORIS PRAESIDET Iuturna fons est in Italia saluberrimus iuxta Numicum fluvium, cui *nomen a iuvando* est inditum. Cum enim naturaliter omnis aqua noxia sit extraneorum corporibus, hic omnibus saluberrimus fons est. De hoc autem fonte Romam ad omnia sacrificia aqua adferri consueverat. Bene ergo Vergilius *Turno fingit sororem, quae laborantes iuvare consuevit*. Huic fonti propter aquarum inopiam sacrificari solet: cui Lutatius Catulus primus templum in Campo Martis fecit; nam et Iuturnas ferias celebrant *qui artificium aqua exercent*, quem diem festum Iuturnalia dicunt. Varro Rerum Divinarum quarto decimo ait Iuturna inter proprios deos nymphasque ponitur. Et quia “stagna” dixerat, ideo “sonora flumina” addidit: est enim stagnorum antitheton.

PRESIEDE AGLI STAGNI E AI FIUMI SONORI: Giuturna è una fonte in Italia presso il Numico, il più salutare tra i fiumi, il cui nome le è stato attribuito *dal verbo “aiutare”*. Infatti se tutta l’acqua è naturalmente dannosa ai corpi dei forestieri, questa fonte è la più sana. Da questa fonte inoltre a Roma si usava portare l’acqua per tutti i sacrifici. Giustamente quindi Virgilio *ha finto che fosse la sorella di Turno, solita aiutare coloro che sono in pericolo*. A questa fonte si usa fare dei sacrifici quando l’acqua scarseggia: a lei Lutazio Catulo per primo eresse un tempio nel Campo Marzio; infatti anche *coloro che lavorano con l’acqua* celebrano le Ferie Giuturne, giorno di festa che chiamano *Iuturnalia*. Varrone nel quattordicesimo libro delle *Antiquitates rerum divinarum* dice che Giuturna viene posta tra gli dei “propri” e tra le ninfe. E poiché aveva detto “stagni” aggiunse anche “fiumi sonori”: che è infatti l’opposto degli stagni (Serv. 12.139 corsivi miei).

Oltre a riprendere la spiegazione di Varrone sul nome di Giuturna, il passo di Servio offre molteplici interessanti spunti di riflessione che permettono di visualizzare più chiaramente quale sia l’obiettivo centrale di questa sezione della ricerca.

La prima parte del nome *Iuturna* deriva secondo Servio dal verbo *iuvare*, come già era stato dimostrato da Varrone in *De lingua latina* 5.71⁴⁹⁷. Sempre Varrone, citando Ennio, sostiene che questa etimologia sia condivisa anche dai nomi di alcuni dei *selecti*, per utilizzare una categoria delle *Antiquitates rerum divina-*

⁴⁹⁷ Cfr. *supra*.

rum, ovvero divinità più nobili e posizionate più in alto nella gerarchia degli dei romani⁴⁹⁸. Secondo questa ipotesi i nomi *Iuppiter* e *Iuno* deriverebbero anch'essi dallo stesso verbo da cui deriva *Iuturna*:

Idem hi dei Caelum et Terra Iupiter et Iuno, quod ut ait Ennius:

Istic est is Iupiter quem dico, quem Graeci vocant
Aerem, qui ventus est et nubes, imber postea,
Atque ex imbre frigus, ventus post fit, aer denuo.
Haec propter Iupiter sunt ista quae dico tibi,
Qui mortalibus, arva atque urbes beluasque omnis iuvat

[...]

Hoc idem magis ostendit antiquius Iovis nomen: nam olim Diovis et Diespiter dictus, id est dies pater; a quo dei dicti qui inde, et *dius et divum*, unde sub divo, *Dius Fidius* [...]

Quae ideo quoque videtur ab Latinis Iuno Lucina dicta vel quod est et Terra, ut physici dicunt, et lucet; vel quod ab luce eius qua quis conceptus est usque ad eam, qua partus quis in lucem, *luna iuvat*, donec mensibus actis produxit in lucem, *ficta ab iuvando* et luce Iuno Lucina.

Questi dei, il Cielo e la Terra sono Giove e Giunone, come dice Ennio: "Questo è il Giove di cui parlo, che i Greci chiamano Aria, che è il vento e le nubi, poi la pioggia, dalla pioggia il freddo, il vento e poi di nuovo aria. Per questo tutte queste cose che ti dico sono Giove, che giova ai mortali, ai campi, alle città e a tutte le bestie" [...] L'antico nome di Giove mostra meglio questo stesso fatto: infatti un tempo era detto *Diovis* e *Diespiter*, ovvero *Giorno Padre*⁴⁹⁹; da ciò sono detti dei quelli che ne discendono, e dio o cielo, da cui "sotto il cielo" (*sub divo*), e *Divus Fidius* [...]

⁴⁹⁸ Giuturna, al contrario, fa parte degli dei propri o di quegli dei meno nobili e più specifici (Serv. 12.139)

⁴⁹⁹ «È l'antico valore di Zeus (**djeus*), Diovis, dies (sanscr. *dyāuh*), inteso come deificazione della luce del giorno» Traglia 1974, 92 n. 23.

Iuppiter, la divinità del giorno luminoso, sarebbe una forma vocativa che avrebbe sostituito il ruolo dell'antico nominativo *Diespiter*. Accanto a *Iuppiter* si trova il nominativo *Iovis* (e *Diovis*, come in questo passo di Varrone). In sanscrito corrisponderebbe al nominativo *dyāuh*, "cielo luminoso", in greco *Zeus* - Δι(φ)υός, in umbro *Iupiter*. Il latino *Iu-* / *Iov-* si baserebbe su una radice indoeuropea **dyew*, come anche la parola *dies* (cfr. Ernout - Meillet 1932, 329 s.v. *Iuppiter*, *Iouis*).

Interessante notare che il nome *Iuturna* si è probabilmente comportato allo stesso modo di *Diespiter* / *Diovis*, transitato nella forma più utilizzata *Iuppiter* / *Iovis*, dal momento che si pensa possa derivare dall'aggettivo *diurnus* o *diuturnus* (cfr. LTL 6, 69 s.v. *Iuturna*).

Sembra che questa [*scil.* Luna] venga chiamata dai Latini anche Giunone Lucina, o perché è anche la Terra, come dicono i naturalisti, e illumina; o perché dal giorno del suo ciclo in cui un bambino viene concepito a quello in cui nasce la luna *lo aiuta* fino a che, compiuti tutti i mesi, non lo fa venire alla luce; il nome di Giunone Lucina viene da “*giovare*” e “luce” (Varro., *Ling.* 5.65-66, 69, corsivi miei).

L’etimologia di questi nomi si riferirebbe all’azione del realizzare un effetto benefico nel mondo ed è per questa ragione che gli esseri che svolgono questa funzione sono chiamati, appunto, *dei*. L’azione del *iuvare* verrebbe declinata secondo il raggio di competenza di ciascun dio; se Giove è il padre di tutte le cose e uno dei suoi *signa* principali è il cielo luminoso, il suo sostegno verrà esercitato nei confronti di tutto ciò a cui la luce del giorno rende beneficio; mentre Giunone, essendo la divinità della Terra, aiuterà ciò che ha a che fare con la nascita e la produttività, specialmente dietro l’identità di Lucina, dea che presiede ai parti.

Iturna riserva la sua sfera di competenza alle acque, siano esse immobili o sorgive, ed è attraverso la sua fonte che essa *iuvat*, che sostiene coloro che ne fruiscono. A prova di ciò, dice Servio, solitamente quando i corpi dei viaggiatori assumono acque diverse da quelle abituali vanno incontro a dei malesseri, mentre con l’acqua della Fonte Giuturna questo non avviene. Il riferimento è qui alla fonte Giuturna presso il Numico, un fiume che dai monti Albani sfocia nel Tirreno e che passava per Lavinio. Nel racconto dell’*Eneide* Giuturna è descritta come la sorella del re dei Rutuli, l’antagonista di Enea: scomponendo il suo nome Virgilio la fa diventare “colei che aiuta Turno” in una battaglia dal destino già segnato. Nel monologo tragico⁵⁰⁰ che precede di pochi attimi la morte del fratello, infatti, la stessa Giuturna sembra esplicitare il significato del suo nome nella frase: «quid nunc te tua, *Turne*, potest germana *iuvare*?»⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ Per un’attenta analisi critico-letteraria e stilistica del monologo di Giuturna vedi Barchiesi 1978, secondo cui «il senso della protesta di Giuturna aggiunge [...] un frammento di lucidità all’ideologia del poema: quasi che in questa piega del testo si annidi una “coscienza infelice” dell’epos virgiliano» p. 110.

⁵⁰¹ Verg., *Aen.* 12.872 corsivi miei.

Sembra pertinente aprire a questo punto un breve excursus sulla seconda parte del nome della dea. Se infatti la prima metà viene associata al verbo *iuvo*, etimologia che condivide con altre divinità come *Iuppiter / Iovis* e *Iuno*, non è stato ancora visto, oltre all'elaborazione poetica virgiliana ripresa anche da Ovidio, a cosa o a quali divinità possa essere associato il suffisso *-turna*.

LA PARENTELA CON IL DIO VOLTURNO

Altre divinità infatti condividono questa terminazione, come Saturno e Volturmo. Il primo è, fra le tante interpretazioni, il dio della produttività agricola⁵⁰², mentre il secondo è un dio di cui non rimangono molte informazioni. Si accetta l'ipotesi che esercitasse la sua potenza attraverso un vento che verso la fine dell'estate devastava le viti e anche, più in generale, i frutti autunnali, che avesse un *flamen* e che la sua festa, col nome di Volturnalia, cadesse a Roma il 27 agosto⁵⁰³. L'etimologia del nome di questo dio è discussa e sono state proposte diverse interpretazioni dagli autori antichi come dai moderni (da *volvere* a *vultur* - l'avvoltoio, al monte *Voltur*, a *Velthurna* o *Velthumna*, il dio etrusco di Orvieto), come discussa è stata la sua funzione a Roma⁵⁰⁴: l'idea più accettata è quella secondo la quale la festa dei Volturnalia avesse il fine di evitare la devastazione dei vitigni e

⁵⁰² Più probabile la derivazione da *satus / satio / sero* proposta da Varro, *Ling.* 5.64; Augustin., *De civ. D.* 7.18; Arn., *Adv. nat.* 4 p. 133, 6 p. 197, che lo fa il dio della semina; contro Cic., *Nat. D.* 2.64 e 3.62, in cui si dice che Saturno si chiama così «quod saturaretur annis» e «quia se saturat annis», in vista dell'interpretazione di Saturno come analogo romano di Crono; cfr. LTL 6.596-597.

⁵⁰³ Cfr. soprattutto Dumézil 1975, 78-82.

⁵⁰⁴ Il discorso su Volturmo è molto complesso, visto anche il ricorso a *Velthurna / Velthumna* come ipotesi etimologica. Quest'ultimo dio etrusco, infatti, sarebbe anche l'analogo di un altro dio romano, *Vertumnus* o *Vortumnus* alla statua del quale, posta nel *Vicus Tuscus* (cfr. Varro., *Ling.* 5.46), venivano offerte appunto le primizie autunnali. In particolare, il dio *Vertumnus* sarebbe stato importato a Roma dopo la vittoria contro *Volsinii* (l'attuale Orvieto) da parte di M. Fulvio Flacco nel 264 a. C. e, in quella occasione, sarebbe nata l'identità fra le due divinità (tutto questo e altro è stato dimostrato in Ferri 2009, 993-1009; su *Vertumnus* vedi anche la monografia di Bettini 2015b). Il problema è che *Vertumnus* e *Volturnus* sembrano, almeno stando alle mie analisi, due divinità distinte come in due giorni distinti si celebrano le loro feste: 13 e 27 agosto (cfr. Degrossi 1963, 494-496 e 503).

delle primizie autunnali da parte di un forte vento del sud, chiamato appunto Volturmo⁵⁰⁵.

Basandosi le fonti antiche, per altro molto poche, Dumézil ha dimostrato che il dio Volturmo non presenta legami con il fiume di Capua che, benché abbia suscitato qualche tentativo di interpretazione presso i moderni⁵⁰⁶, è da considerare soltanto come un omonimo:

Par un raisonnement contestable, quelques modernes ont obscurci un dossier simple. De ce que le même nom – le même, ou homophone – est celui d'une rivière qui passe à trente stades de Capoue, bien loin de Rome, on a conclu que, à Rome aussi, il devait désigner une rivière, c'est-à-dire le Tibre, seul digne d'être honoré d'un flamine (Dumézil 1975, 78).

Tuttavia, bisogna ammettere che la questione è complessa e rimane irrisolta per una serie di motivi. Sia perché, pur avendo dimostrato che il dio *Volturnus* non ha nulla a che fare con l'omonimo fiume, resta comunque il problema che la medesima parola designa al contempo un fiume, una città (*Volturnum*), un dio con il relativo flamine e *anche* un vento. Sia perché è proprio sui Volturnalia che regna la massima incertezza. Dumézil teorizza la natura delle feste di Volturmo in funzione del fatto che molte fonti della letteratura latina citano la presenza di questo vento alla fine dell'estate, più o meno in corrispondenza dei Volturnalia, ma nessuna fonte dice espressamente per che cosa fossero celebrate e come si svolgesse- ro queste feste, né che il *numen* del dio Volturmo si esercitasse espressamente attraverso un forte vento⁵⁰⁷. I Calendari non riportano nessuna didascalia esplicativa oltre alla dicitura *Volturnalia* o *Feriae Volturmo* tranne in un caso, i *Fasti Vallenses* (post 7 d. C.), dove si è tentato di ricostruire una parte completamente distrutta

⁵⁰⁵ Cfr. Dumézil 1975, 78-82.

⁵⁰⁶ Cfr. *Ibid.*

⁵⁰⁷ Cfr. Lucr. 744-745; Columella *Rust.* 2.2.65, 5.5.15; Gell., *NA* 2.22 che parlano del vento Volturmo. Cfr. Varro., *Ling.* 6.21, 7.45; Festus, *Gloss. Lat.* 519; che citano il dio Volturmo, il suo flamine e la sua festa, ma non specificano quale sia il dominio del suo *numen* e in cosa consistano le sue celebrazioni.

del calendario in questo modo: VOLT(URNALIA), NP. VOLTURNO FLUMINI SACRIFICIUM⁵⁰⁸.

In definitiva la spiegazione di Dumézil non tiene conto del fatto che probabilmente esistesse una componente ibrida di questo dio che, forse, era percepita anche nel mondo antico⁵⁰⁹.

Mi sono chiesta cosa volesse significare il suffisso *-turnus* / *-turna* ma non ho trovato risposte soddisfacenti: Ernout - Meillet, alla voce *tornus*, *-i*, ossia tornio, giro, indica che è un termine tecnico sull'impronta del greco τόρνος ed è attestato a partire da Lucrezio. Interessante, inoltre, è che il verbo *torno*, *-as*, *-are* abbia rimpiazzato i verbi *torqueo* e *verto* (cfr. *ibid.*), che significano torcere e volgere: questo verbo, dunque, è vicino alla sfera semantica delle parole che indicano il girare, il volteggiare, lo scorrere. Potrebbe essere probabile che il suffisso *-turnus* condivida la stessa radice dei termini appena citati e, se così fosse, i nomi di queste divinità sarebbero contrassegnati da suffissi che indicano un movimento vorticoso e circolare.

Giuturna viene citata anche con il nome di *Diuturna* in almeno un'altra epigrafe, nome che la identifica ancora meglio con l'idea di un flusso perpetuo. L'aggettivo *diuturnus* infatti, che sembrerebbe essere il frutto di una contaminazione tra *diurnus* (relativo al giorno) e *diutinus* (che dura molto tempo)⁵¹⁰, rientra nella sfera semantica dei concetti che indicano il tempo, sia esso definito entro certi limiti oppure no. Per avere un esempio si legga *CIL* 6.3700: «Ti(berius) <:et> Ti(berius) Iulii Staphylus et Nymphius d(e) s(ua) p(ecunia) *Diutur(nae)* (:Iutur-

⁵⁰⁸ Questa soluzione è di Degrassi, che riporta in nota altre due alternative proposte: VOLTURN FLAMINI e VOLTURI FLAMINI. Degrassi 1963, 148.

⁵⁰⁹ Tra i commenti moderni, in più luoghi viene riportata questa ambiguità. In *LTL* 6, 778 s.v. *Vulturnus* al secondo lemma si dice «nom. pers., sc. dei, vel fluvii, vel venti cognomen [...] Alii tamen hunc cultum habitum fuisse vento, alii fluvio cognomini»; mentre Degrassi scrive «*Voltur-num*, quo vocabulo antiquitus omnis cursus aquae significaretur (*Volturnus flumen est Campaniae*)» Degrassi 1963, 503 s.v. Aug. 27. Molto anticamente, stando a Degrassi, la parola *Volturno* avrebbe designato qualsiasi corso d'acqua ma di ciò non è arrivata fino a noi nessuna notizia esplicita.

⁵¹⁰ Cfr. Ernout - Meillet 1932, 177; *EDL*, 172-173 s. v. diu.

nae) [...]»⁵¹¹. Dunque tre persone, tra cui una chiamata *Nymphius*, hanno votato alla dea *Diuturna* qualcosa che è stato ricavato dai propri averi. È già possibile intuire come questa epigrafe del I secolo dopo Cristo sintetizzi in sé tanti elementi del culto di Giuturna: la connessione con la sfera idrica e, in particolare, con quella delle *nymphae / lymphae*, è esplicitata dal fatto per cui proprio uno dei dedicanti porta un *cognomen* parlante che significa con ogni probabilità sacro alle ninfe, la connessione con lo scorrimento del tempo è indicata dal fatto che la dea sia stata invocata con il nome declinato alla forma *Diuturna*. Infine, se si considera che l'oggetto sul quale è stata rinvenuta l'iscrizione è stato identificato con un *puteal*, ovvero il bordo di un pozzo, si chiude il cerchio di significati attribuibili alla dea e che ne fanno una dea, *nympha*, protettrice delle acque e degli individui che lavorano nel campo dell'acqua di Roma, in una dimensione che può essere assimilata a quella del continuo flusso del tempo. Il movimento dunque che è forse più proprio alla sfera di competenza di queste divinità è dunque un volteggiare continuo, uno scorrere, che pure ben si addice sia alla sfera dei cicli agricoli, sia a quella del vento o del fiume, sia a quella della fonte di Giuturna.

Il discorso diviene più interessante se si pensa che secondo una versione del mito nota attraverso un'unica fonte, un passo di Arnobio, Giuturna sarebbe stata la figlia di Volturmo e la sposa di Giano:

Incipiamus ergo sollemniter ab Iano et nos patre, quem quidam ex vobis mundum, annum alii, solem esse prodidere nonnulli. Quod si accipiemus ut verum sit, sequitur ut intellegi debeat nullum umquam fuisse Ianum, quem ferunt caelo atque Hecata procreatum in Italia regnasse primum, Ianiculi oppidi conditorem, *patrem Fonti, Vulturni generum, Iuturnae maritum*, atque ita per vos dei nomen eraditur, quem in cunctis anteponitis precibus et viam vobis pandere deorum ad audientiam creditis.

Iniziamo anche noi, secondo le usanze, da Giano Padre, che qualcuno tra voi ha raccontato fosse il mondo, qualcun altro l'anno o il sole. Se ammettiamo ciò come vero, ne segue il dover comprendere che non sia mai esistito il

⁵¹¹ Cfr. anche EDR140154; Degrassi 1963, 395 corsivo mio.

Giano nato, come dicono, da Ecate e Cielo che per primo aveva regnato in Italia, fondatore della cittadella sul Gianicolo, padre di Fonte, genero di Volturmo, marito di Giuturna; ed ecco che ad opera di voi stessi viene cancellato il nome di un dio che tutti ponete per primo nelle preghiere e che credete vi apra la via per l'attenzione degli altri dei (Arn., *Adv. nat.* 3.29.3 corsivi miei).

Secondo questa tradizione di cui non si hanno tracce altrove Giuturna avrebbe intrattenuto un qualche rapporto di parentela (probabilmente in quanto madre) con *Fons*, il dio delle fonti, sarebbe stata moglie di Giano e avrebbe avuto come padre il dio Volturmo. L'accostamento di Giano a simili divinità delle acque è stato spiegato tramite il racconto del suo intervento nella guerra che il re Tito Tazio aveva mosso ai Romani dopo il ratto delle Sabine⁵¹². In quell'occasione il dio degli inizi, servendosi della sua arte, avrebbe aperto un flusso di acqua molto potente da una sorgente e lo avrebbe gettato contro i nemici⁵¹³. Altrimenti, sulla spia di alcuni dati archeologici, il nesso tra Giano e Fons è stato ricondotto alla presenza di una *Porta Fontinalis* nelle mura serviane presso la quale sarebbe stato ambientato il racconto suddetto⁵¹⁴. Nonostante si debba riconoscere che la testimonianza di Arnobio possa dare origine a molteplici dubbi dati dal fatto di essere l'unico, tardo riferimento di questa notizia, è interessante il fatto in sé che queste divinità siano state messe in relazione. Oltre ad avvalorare l'ipotesi espressa più sopra, ovvero che un dio come Volturmo esercitasse, con ogni probabilità, la sua azione nella sfera comune tra i due fenomeni naturali delle correnti, se così si può dire, una acquatica e l'altra aerea, questa relazione tra Giuturna, Fonte e Volturmo accanto a Giano, celebrato il primo giorno dell'anno, chiarisce forse meglio il campo di intervento di queste divinità. Sembra che esso sia, come è stato detto più sopra, quello del movimento, della rivoluzione, del divenire continuo di qualcosa.

⁵¹² Cfr. Champeaux 2007, 124.

⁵¹³ L'evento è narrato in Ov., *Fast.* 1.267-270; Macrob., *Sat.* 1.9.18. Al contrario Aaronen 1989, 59 suppone che la genealogia *Ianus / Iuturna / Volturnus* sia dovuta all'omofonia dei nomi, ma non specifica come. In generale sottolinea l'importanza dell'accostamento tra il mese di Giano e i *Iuturnalia* messo in atto dai calendari.

⁵¹⁴ Cfr. Coarelli 1997, 251-252.

Questo avvolgersi e riavvolgersi con cui sono connotate queste divinità si sposa perfettamente con i fenomeni dello scorrere dell'acqua, dell'aria o degli eventi. Vertumno, stando a queste analisi, potrebbe giocare a favore dell'idea che ammette la sua diversità rispetto al dio Volturno ma che lo considera, in quanto operante nella sfera del divenire, della metamorfosi e della rivoluzione, molto vicino a questo gruppo di divinità. La dea Giuturna in particolare, volendo sintetizzare ciò che è emerso a partire dal suo nome, sembra manifestarsi ancora primariamente nella forza vivificante e benefica che proviene dalla natura della sua fonte, sempre pura.

A DIUTURNA: LA STORIA DI UN'EPIGRAFE

Si ritorni adesso al commento di Servio all'*Eneide*, lasciato in sospeso qualche pagina indietro:

Huic fonti propter aquarum inopiam sacrificari solet: cui Lutatius Catulus primus templum in Campo Martis fecit; nam et Iuturnas ferias celebrant *qui artificium aqua exercent*, quem diem festum Iuturnalia dicunt. Varro Rerum Divinarum quarto decimo ait Iuturna inter proprios deos nymphasque ponitur. Et quia "stagna" dixerat, ideo "sonora flumina" addidit: est enim stagnorum antitheton.

A questa fonte si usa fare dei sacrifici quando l'acqua scarseggia: a lei Lutazio Catulo per primo eresse un tempio nel Campo Marzio; infatti anche *coloro che lavorano con l'acqua* celebrano le Ferie Giuturne, giorno di festa che chiamano Iuturnalia. Varrone nel quattordicesimo libro delle *Antiquitates rerum divinarum* dice che Giuturna viene posta tra gli dei "propri" e tra le ninfe. E poiché aveva detto "stagni" aggiunse anche "fiumi sonori": che è infatti l'opposto degli stagni (Serv. 12.139 corsivi miei).

Quella di Servio è l'unica testimonianza sulla fondazione di un tempio dedicato a Giuturna. Il Lutazio Catulo a cui si fa riferimento è stato identificato, stan-

do all'ipotesi più probabile, con il Gaio Lutazio Catulo vincitore della battaglia navale che concluse la prima guerra punica presso le isole Egadi nel 241 a. C.⁵¹⁵. Il tempio fa parte del complesso di santuari di Largo Argentina ed è stato identificato con l'edificio A, posto accanto al tempio di Fortuna huiusce diei (B) (*ibid.*), a quello di Feronia (C)⁵¹⁶ e a quello dei Lares Permarini (D). In generale, essendo contemporaneo ai templi dedicati a Vulcano (vicino al Circo Flaminio) e alle Ninfe (il cui edificio è stato identificato con il tempio in via delle Botteghe Oscure), la sua costruzione potrebbe aver fatto parte di una grande risistemazione del Campo Marzio⁵¹⁷. Servio continua dicendo che le feste dedicate alla dea vengono celebrate da coloro che *exercent artificium aqua*, ovvero esercitano una professione che riguarda l'acqua. A tal proposito è stato ipotizzato che il tempio di Giuturna avesse avuto la funzione di *statio aquarum*, se non dall'inizio della sua esistenza almeno dal tempo del consolato di Marco Vipsanio Agrippa (63 - 12 a. C.); si tratterebbe di uffici preposti a ospitare il personale dell'amministrazione delle acque di Roma e all'archivio delle *tabulae* dei senatori e dei *commentarii*. Sull'esempio del tempio delle Ninfe, che era un edificio dedicato anche alla contabilità per le assegnazioni di frumento gratuito (presso la *Porticus Minucia Frumentaria*), il santuario di Giuturna potrebbe essere stato un luogo preposto alla gestione delle acque. Questo luogo amministrativo potrebbe essere stato creato sì dopo la costruzione di un grande acquedotto, l'*Anio vetus*, il quale avrebbe reso più complessa la distribuzione dell'acqua nella città, ma contemporaneamente alla creazione di un corpo antincendio nel 289 a. C.⁵¹⁸. A dimostrazione di ciò Coarelli fa uso di un'epigrafe sepolcrale commissionata da un *servus publicus*, eccone il testo:

D(is) ((:ascia)) M(anibus)

⁵¹⁵ Cfr. tra gli altri Coarelli 1997, 243-244.

⁵¹⁶ Cfr. *ivi*. 250.

⁵¹⁷ Cfr. *ibid.*

⁵¹⁸ Tutto questo e altro è stato studiato in *ivi* 243-250.

Attiae Epagatho filiae
dulcissimae quae vixit
ann(is) III, m(ensibus) VIII, d(iebus) IIII, fec(it)
Epagathus servus public(us)
ad Iuturna(e) <:aedem> et Attiae Feli=
citati coniugi bene meren(ti)
et sibi et suis posterisq(ue)
eorum (EDR072360, 19.06.2014 - 19.09.2019 (L. Benedetti); *CIL* 6.37176
corsivo mio).

L'autore la commenta con queste parole:

Un *servus publicus ad Iuturnae* non può essere altro che un dipendente di un servizio pubblico, definito con l'espressione *ad Iuturnae*. Escluso il *lacus*, che diverrà sede della *statio aquarum* solo all'inizio del IV secolo, mentre l'iscrizione non può essere posteriore al II [...] non può che trattarsi del tempio del Campo Marzio, sede di un ufficio chiaramente identificabile con la *statio aquarum*, nella quale, come sappiamo, erano utilizzati *servi publicii*, accanto agli schiavi imperiali, introdotti da Claudio (Coarelli 1997, 246).

Il *servus* che ha fatto incidere la dedica sepolcrale alla sua bambina lavorava evidentemente per lo Stato: era appunto un *servus publicus* e si distingueva per essere impiegato negli uffici relativi alla dea. Coarelli non esplicita che, stando alla trascrizione dell'epigrafe attraverso la dicitura *ad Iuturnae*, si dovrebbe sottintendere *aedem*, e propende per l'interpretazione di questo *servus* come di un lavoratore della *statio aquarum* presso il tempio di Giuturna, prima che questa fosse stata spostata vicino al *Lacus Iuturnae* da Massenzio nel IV secolo⁵¹⁹.

Al tempo in cui Coarelli scriveva, le trascrizioni correnti scioglievano *ad Iuturna(m)* il passo dell'epigrafe⁵²⁰. L'*Epigraphic Database Roma*⁵²¹ ha però

⁵¹⁹ Contrario a questa datazione è Aaronen 1989, 64 nota 62.

⁵²⁰ *CIL*, EDR.

⁵²¹ <http://www.edr-edr.it/default/index.php>.

cambiato solo recentemente la trascrizione in *ad Iuturna(e) (aedem)*. Questa soluzione porterebbe a valutare la presenza della *statio aquarum accanto* al tempio della dea, contrariamente all'idea che questa fosse *dentro* il tempio, ma non è da escludere nemmeno l'ipotesi che questo schiavo fosse un addetto del tempio e non della *statio*⁵²². La modifica di *ad Iuturna(m)* in *ad Iuturna(e) (aedem)* è stata effettuata il 19 settembre 2019: qualche giorno prima avevo infatti segnalato al database EDR una proposta di correzione a *Diuturna*. Quest'ultima mi sembrava più convincente a un livello formale poiché, guardando l'immagine dell'epigrafe, mentre tra la *a* e la *d* di *ad* esistono chiaramente un piccolo spazio e un punto (che divide anche le altre parole del testo), questi non sono presenti tra la *d* e la *I* di *Iuturna*⁵²³. La mia correzione è stata sottoposta dalla Prof.ssa Silvia Orlandi (Università di Roma La Sapienza), che rispose a nome del database, al Prof.re Franco Luciani (Newcastle University) il quale, dopo aver sostenuto la sostanziale identità semantica delle due soluzioni, ne ha comunque proposta una terza, *ad Iuturna(e) (aedem)*, che prevede sempre un complemento di moto a luogo e che poi è stata accolta da EDR⁵²⁴.

Franco Luciani ha riformulato la mia soluzione, *a Diuturna*, con il complemento di *a* + ablativo proponendo l'espressione *a Diuturna(e) (aede)*, con un complemento di moto da luogo. Secondo Luciani questa nuova soluzione è più appropriata perché bisogna sottintendere sempre la parola *aedes* dopo il nome della dea. A questo punto la mia soluzione diventerebbe *a Diuturna(e scil. aede)*. Se si segue la soluzione di Luciani: *ad Iuturnae aedem*, allora la sede operativa dello schiavo sarebbe posizionata presso il tempio; se si segue la mia proposta, rielabo-

⁵²² Teoria per cui propendono Ziolkowski 1986; Aaronen 1989, 64 nota 62.

⁵²³ Cfr. l'Immagine 3 alla fine del paragrafo.

⁵²⁴ Nelle fonti letterarie a nostra disposizione, invece, l'altro luogo dove appare l'espressione *ad Iuturnae* è un'orazione di Cicerone in cui si parla di alcune statue dorate che sarebbero state innalzate presso il tempio della dea per opera di Staieno. In quell'occasione nella frase «sicut in statuis inauratis quas posuit ad Iuturnae» è sottinteso *aedem* (cfr. Cic. *Clu.* 101). Non è ben chiaro perché, da questa stessa frase di Cicerone, sia stato tratto che: «secondo un'altra interpretazione il suo nome [*scil.* di Giuturna] indica invece l'evoluzione da ninfa a dea perché derivante dal termine diuturna "l'eterna" (Cic., *Pro Cluent.*, 101)» (Barraco 2015, 12).

rata però da Luciani: *a Diuturnae aede*, allora si tratta di uno schiavo addetto direttamente al tempio di Giuturna, come nei casi: «Philippus Rustian(us) publicus *ab sacrario* divi Augusti»⁵²⁵ e «Successus publ(icus) Valerianus aedi(tuus) *a sacrario* divi Aug(usti)»⁵²⁶ o a quello di «Soterichus publicus Vestricianus *a bibliothece* (sic) porticus Octaviae»⁵²⁷, che erano addetti rispettivamente al tempio del Divo Augusto e alla biblioteca della *porticus* di Ottavia.

La proposta *a Diuturna* è stata, alla fine, inserita nell'*apparatus* della scheda del database. È comunque utile ribadire in questa sede che l'espressione *a Diuturna* si può giustificare non solamente tramite la somiglianza con i casi suddetti, che citano dei servi *a / ab sacrario*, *a bybliothece* in riferimento a funzionari di edifici pubblici come suggerisce il Prof.re Luciani, ma anche sull'esistenza di numerose attestazioni di *a* o *ab* più l'ablativo usate per designare in generale la qualità professionale degli schiavi. Infatti, un gran numero di iscrizioni presentano la dicitura *a manu* per indicare gli scribi, *a veste* (*gladiatoria*, *scaenica*, *cubicularia*, *munda*) per indicare i sarti o i lavandai, *a balneis* per indicare gli idraulici o gli addetti alle terme. Inoltre, la proposta si basa sull'esistenza di alcune forme che si pongono come delle vie di mezzo tra i casi di servi *a sacrario Divi Augusti*, e quelli di servi *a manu*, *a veste*. In questi rari ma pur esistenti casi, dopo la definizione dello schiavo segue la particella *a* con il nome delle divinità espresso in ablativo senza un'esplicita menzione dell'edificio: è in simili casi che si integra la lettura di un genitivo più il sottinteso sostantivo *aedes*. Ora, riguardo ai nomi femminili singolari è intuitivo integrare un genitivo seguito da *aedes*, come in casi simili ad *a Diuturna(e) (aede)*: «Doridi Asinii Galli <:servae> , aedituae *a Diana*» (EDR123764); «Ti(berius) Claudius Caesaris l(ibertus) Celer, aeditus(:aedituus) *a Vesta*» (EDR169600); «Tuc[—] Galli l(iberta-?) [—] CHIA A[—] *a Vener*[—]»⁵²⁸; «D(is) M(anibus). Cn(aeus) Vergilius Epaphroditus, magister oda-

⁵²⁵ *CIL* 6, 2329.

⁵²⁶ *CIL* 6, 2330a.

⁵²⁷ *CIL* 6, 2349.

⁵²⁸ EDR141893.

riarius (cantante) *a Minerva Medica*»⁵²⁹. Più difficile risulta fare quest'integrazione quando sono presenti nomi di dei maschili, per esempio: «C(aius) Titius C(ai) l(ibertus) Pelops *a Iove* ex visu iussus(:iussu) posit(:posuit)» (EDR130440); «C(aius) Sulpicius C(ai) l(ibertus) Battara numularius(:nummularius) *a Mercurio Sobrio* et Sulpicia Hilara C(ai) Sulpici Battarae.l(iberta)»⁵³⁰; «[—]us insul(arius) [*a M*]ercurio Sobrio; [---]ius vilicus de suo fecit»⁵³¹; «C(aius) Lepidius C(ai) l(ibertus) Anicetus, *á Iano medio*»⁵³².

Negli ultimi casi è impossibile integrare i genitivi con i relativi sostantivi *aedes* sottintesi e, a ben guardare, lo è anche in alcuni fra i primi, laddove cioè le divinità sono femminili. Infatti in alcune epigrafi la menzione di una *aedes* è già insita nei sostantivi che definiscono gli schiavi e le schiave: *aeditua / aedituus*, che significano appunto addetta, addetto del tempio, rendendo quindi ridondante una eventuale menzione sottintesa di *aedes*. Sembra dunque sensato, stando a questi elementi, dedurre che gli schiavi dei templi potessero essere definiti direttamente attraverso i nomi degli dei e senza la menzione mediatrice dei loro edifici.

Forme come *a Diana*, *a Minerva Medica*, *a Mercurio Sobrio* potrebbero essere state delle sintesi correnti, a Roma, per indicare senza mediazioni il legame tra questi schiavi e i loro dei. È altresì chiaro che lo statuto di questi lavoratori era quello della cura degli edifici o dei luoghi relativi agli dei, ma nelle iscrizioni che ci sono state tramandate questo legame si esprime attraverso una via più breve e più diretta, come quella con cui si definiscono i sarti e gli scribi: servi *a veste munda*, *a cubiculo* secondo un accostamento che non lascia nessuno spazio tra il lavoratore e l'oggetto del suo lavoro, tra il lavandaio e l'azione di lavare le vesti, tra il cameriere e il lavoro di prendersi cura delle stanze da letto. Se ciò è vero, il risultato per esprimere il lavoro di questi servi sarebbe un complemento che non figurerebbe più tra quelli indicanti il moto a luogo o da luogo, come nei casi di *ad*

⁵²⁹ EDR107467.

⁵³⁰ EDR170334.

⁵³¹ EDR170335.

⁵³² EDR142852 tutti i corsivi sono miei.

Iturnae aedem, a Diuturnae aede, ma un complemento d'agente. Mi sembra estremamente interessante che l'operato di questi schiavi venga definito non attraverso la menzione di un luogo o di un oggetto al quale essi devono dedicare la propria cura, o al quale fanno appartenere la propria dimensione lavorativa, bensì attraverso il concetto di agentività riferito ai loro padroni divini.

Dire di essere *servus a Diana* o *a Iove* equivarrebbe a dire di essere servo da parte di Diana, ad opera di Giove. Proprio questa ipotesi potrebbe portare a ritenere poco rilevante se quello in cui lavorava il *servus publicus* di Giuturna fosse il tempio o la *statio aquarum* poiché, prendendo come esempio i casi citati più sopra, si nota come probabilmente il servo di Diana avrebbe lavorato nel suo *lucus*, o il banchiere di Mercurio nel *Vicus Sobrius*⁵³³ quindi in una strada. Potrebbe essere anche probabile l'idea, che mi è stata suggerita da Thomas Galoppin (Université de Toulouse II) durante un convegno⁵³⁴, secondo cui, tramite simili diciture, questi servi volessero legittimare e potenziare il loro status per presentare un'immagine più importante di se stessi e del proprio lavoro.

In definitiva proporrei una nuova edizione dell'epigrafe che, sostanzialmente, non si preoccupa di integrare parti del testo ma che potrebbe porsi a vantaggio dell'argomentazione per cui il *servus* dedicava il suo lavoro alla dea Diuturna nel suo tempio *oppure*, ma con le stesse probabilità, nella *statio aquarum* o negli uffici relativi agli acquedotti di Roma. Il problema archeologico dell'identificazione di questi edifici rimane tale, ma non può essere risolto attraverso questa epigrafe. Eccone la trascrizione:

D(is) ((:ascia)) M(anibus)

Attiae Epagatho filiae

dulcissimae quae vixit

⁵³³ Platner - Ashby 1929, s. v. Vicus Sobrius.

⁵³⁴ Questi argomenti sono stati discussi nel convegno dal titolo: *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean Spaces, Mobilities, Imaginaries* che si è svolto all'Université de Toulouse Jean Jaurès dal 10 al 12 febbraio 2021.

ann(is) III, m(ensibus) VIII, d(iebus) IIII, fec(it)

Epagathus servus public(us)

a Diuturna et Attiae Feli=

citati coniugi bene meren(ti)

et sibi et suis posterisq(ue)

eorum.

Ephagatus faceva parte di coloro che *exercent artificium aqua*, dei lavoratori al servizio di quella sfera di competenza, cara alla dea Giuturna, che consisteva nell'apparato idrico della città. Questi lavoratori sarebbero stati anche i principali promotori e fruitori delle feste Giuturnali, stando ancora alla testimonianza di Servio.

UN TEMPIO NATO DAL MARE

Fatte queste considerazioni, sebbene siano state formulate varie ipotesi sull'origine del tempio di Giuturna nel Campo Marzio come sull'identità del suo fondatore, risulta più immediato propendere per la teoria che è stata citata più sopra. Giuturna sarebbe *nata* per la prima volta nel Campo l'11 gennaio, in una data sconosciuta della storia di Roma ma probabilmente dopo il 241 a. C., per opera del generale Gaio Lutazio Catulo. Quest'ultimo avrebbe dedicato il luogo sacro alla dea una volta raggiunto il merito di aver sconfitto Annibale Barca nella battaglia presso le isole Egadi, conclusiva della prima guerra contro Cartagine nel 241 a. C.. Con questa guerra Roma aveva esteso il suo dominio sul mare fino al Mediterraneo, aveva concluso ventitré anni di combattimenti contro un nemico inestinguibile attraverso una grande vittoria navale: sembra sensato pensare che la dedica di un tempio alla dea romana che presiede alle acque sia stata un'idea del Lutazio

Catulo che si distinse in quella occasione⁵³⁵. Un personaggio passato alla storia a tal punto che Servio non avvertì la necessità di specificarne il *praenomen*.

Una *aedes* avrebbe accolto alla luce Giuturna nel Campo Marzio, un luogo appropriato poiché là scorreva la *Virginea aqua*⁵³⁶ della sua fonte e il suo *dies natalis* avrebbe iniziato da allora a essere celebrato per sempre attraverso le feste *Iuturnalia*.

In un'area non lontana dal tempio, sempre nel Campo Marzio, sorgeva l'edificio sacro ai *Lares Permarini*, i protettori del mare e dei naviganti⁵³⁷: questo dato è interessante perché evidenzia una connessione e una coincidenza tra l'area sacra e la sfera dell'acqua. È come se ci fosse un filo rosso, se così si può dire, che collega questi templi sullo sfondo della dimensione navale delle operazioni belliche.

⁵³⁵ Cfr. Aaronen 1989, 63 e relativa bibliografia.

⁵³⁶ Cfr. Ov., *Fast.* 1.464.

⁵³⁷ Cfr. Coarelli 1997.



MD.Balt.JHU.L.24
CIL VI 37176

Immagine 3: Epigrafe sepolcrale. Luogo del ritrovamento: Roma, fuori Porta Salaria, datazione: 101 - 200 d. C.. Cfr. EDR072360.

IL NATALIS DI MINERVA CAPTA

L'analisi del 19 marzo, giorno natale del tempio di Minerva Capta sul Celio, presenta elementi costitutivi per questa ricerca. I *Fasti* di Ovidio presentano in modo molto esplicito il giorno della nascita del suo santuario a Roma⁵³⁸.

Per introdurre il lavoro relativo alla dea enuncio delle premesse che la mettono a paragone con gli altri due casi di studio, Esculapio e Giuturna. Una prima differenza, dal punto di vista della narrazione delle origini del tempio, è il fatto che per Esculapio e Giuturna esistono chiaramente due racconti molto conosciuti sul loro momento inaugurale nella città: Esculapio arriva a Roma con il serpente, Giuturna viene ringraziata con il dono di un tempio dopo la battaglia navale alle isole Egadi. Per Minerva, invece, non esiste un mito eziologico che racconti l'origine di questo santuario. La fondazione del tempio della dea non è corredata, infatti, da una storia che ne spieghi le vicende; Ovidio si concentra piuttosto su una serie di domande e di ipotesi circa l'epiteto della dea, Capta. È utile menzionare anche che il giorno del *natalis* di Esculapio è *fastus*, quello del *natalis* di Giuturna è contrassegnato dalla dicitura *NP* (*non piaculum?*), così come quello di Minerva, di cui però sappiamo anche che è un *dies religiosus*, come si vedrà in seguito.

Inoltre, mentre per la celebrazione dei compleanni di Esculapio e Giuturna non esiste una grande festa corrispondente, le feste Quinquatrie dedicate a Minerva risultano documentate⁵³⁹.

Le Quinquatrie erano delle feste in onore di Minerva che venivano celebrate il 19 marzo. Stando a qualche calendario⁵⁴⁰, queste feste erano state istituite per il *natalis* del tempio di Minerva sul monte Aventino. Sembrerebbero non avere, quindi, uno stretto legame con Minerva Capta, se non per il fatto che il giorno della loro celebrazione è lo stesso di quello del *natalis* del tempio sul Celio. In realtà,

⁵³⁸ Ov., *Fast.* 809-844.

⁵³⁹ Cfr. Plaut., *Mil.* 691-694; Svet., *Aug.* 71.3; Giov., *Sat.* 10.114-117.

⁵⁴⁰ Cfr. *infra*.

però, da altri calendari⁵⁴¹, sappiamo che le feste Quinquatrie venivano attribuite alla Minerva sull'Aventino alla data non del 19 marzo ma del 13 giugno. Non si entrerà, comunque, in questa querelle, per la quale si rimanderà alla letteratura secondaria a tempo debito.

Come si evince dal titolo di questo paragrafo, l'intenzione è analizzare il *natalis* della Minerva Capta che sorgeva sul Celio; ciò significa soffermarsi sia sulla nascita del tempio, sia sull'eziologia relativa al suo nome. Ovidio, infatti, enuncia una dopo l'altra una serie di ipotesi e questioni sull'origine del nome della dea. Lo stesso metodo ha fatto da guida anche per le altre due divinità che sono state analizzate in questo capitolo: è stato osservato il *natalis* del loro tempio romano in concomitanza con i racconti sulle loro origini presenti nei *Fasti*. È stato studiato il mito di Giuturna, ninfa delle acque e, al contempo, ci si è soffermati sulla costruzione del suo tempio nel Campo Marzio; è stato affrontato il racconto delle vicende di Esculapio, nato da Apollo e Coronide e quello relativo alla nascita del suo tempio sull'isola Tiberina. Il caso di Minerva, però, è uno dei più complessi: si tratta di una dea che John Scheid ha descritto con un'espressione che trovo convincente, sostenendo che sia andata incontro a una «imprecisione mitologica»⁵⁴². Sulla nascita di Minerva esistono tanti racconti, che si sono costituiti parallelamente all'impianto di caratteristiche di cui godeva Atena in Grecia. Lo studioso dimostra che Minerva aveva acquisito, molto presto e attraverso la cultura etrusca, le influenze della dea greca, costituendosi come una divinità che non aveva una mitologia prettamente romana. Su di essa sarebbe stato facile ancorare dei tratti del mito greco, che la vedeva, ad esempio, come una vergine (nata dalla testa del padre, aggiungerei) e però, nonostante questo, c'era chi poteva dirsi suo figlio, come Domiziano⁵⁴³.

⁵⁴¹ Cfr. *infra*.

⁵⁴² Scheid 2006, 89.

⁵⁴³ Cfr. Quint., Inst. 10.1.91; *ibid*.

A partire dal nome *Pallas*, poi, a Roma circolavano altre versioni della sua nascita come, ad esempio, che fosse nata presso la palude Pallante⁵⁴⁴.

Cosciente della complessità mitologica propria di Minerva, mi riservo di soffermarmi esclusivamente su Minerva Capta e riprendere l'analisi dal verbo *capio*, iniziata nel *Lessico del dies natalis* del secondo capitolo e dalla quale deriva, secondo Ovidio, il nome della dea.

Tanti studiosi hanno proposto varie interpretazioni di questo appellativo, ma ancora la questione non sembra essere completamente risolta e, soprattutto, non è stata affrontata specificamente all'interno dello studio di un lessico del *natalis* come quello che si cerca di costruire in questa ricerca. Per fornire gli ultimi dati sulla base dei quali procedere con la lettura della sezione successiva, aggiungo che questo santuario di Minerva Capta sul Celio viene chiamato anche *Minervium* che la sua fondazione cadeva il 19 marzo.

BREVE RASSEGNA DEGLI STUDI

Gli studi su questa divinità sono stati e continuano a essere imponenti e numerosi: fra di essi alcuni propongono varie connessioni tra Minerva e altri dei⁵⁴⁵, altri analizzano le Minerve sparse per il territorio italico⁵⁴⁶. Nello specifico, sulla base del suo epiteto *Capta* la dea è stata oggetto di tante e approfondite riflessioni.

Questo epiteto è polivalente, anche Ovidio esprimeva dubbio e incertezza, ma proponeva diverse soluzioni etimologiche. Aldilà delle questioni linguistiche, gli archeologi sono incerti sul contesto di fondazione del santuario di questa Minerva sul Celio a causa dell'estrema scarsità di materiali. Dal momento quindi che la questione non è ancora completamente risolta e che, fino ai tempi più recenti, ci si continua a chiedere quale significato possa avere un simile appellativo

⁵⁴⁴ Fest. 246 Lindsay.

⁵⁴⁵ Da ultimo Cinaglia 2019, che parla della connotazione lunare di Minerva in connessione con Diana.

⁵⁴⁶ Per esempio La Minerva 2006, che raccoglie gli studi sulla Minerva di Travo.

e quale sia il contesto di origine del culto, è utile offrire qualche informazione sulla storia degli studi.

Per presentare un riassunto delle teorie più salienti procederò in ordine tematico⁵⁴⁷; il primo problema macroscopico sul tempio di Minerva Capta riguarda la sua datazione. Ci si è chiesti infatti se sia esistito prima del III secolo a. C. e facesse parte dei culti romani più antichi (prima teoria), oppure se sia un'importazione dall'estero in seguito a un conflitto (seconda teoria). Questo eventuale conflitto, responsabile dell'introduzione del culto attraverso un'operazione che potremmo assimilare a un'*evocatio*, potrebbe essere identificato con lo scontro contro la città falisca di Falerii nel 241 a. C., condotto dai consoli Quinto Lutazio Cercone e Aulo Manlio Torquato Attico⁵⁴⁸.

L'incertezza su quale delle due ipotesi sia da ritenersi corretta si combina con un ulteriore problema di fondo, che riguarda la denominazione del tempio della dea. Oltre alla definizione *delubrum Minervae Captae* presente in Ovidio, questo santuario è detto anche *Minervium*, come abbiamo già accennato. Questo nome fa propendere alcuni studiosi per una datazione alta - ma pur sempre imprecisata - di questo santuario⁵⁴⁹; al contrario l'epiclesi Capta ha fatto pensare a un'origine più recente, che risale verosimilmente al III secolo. Le ragioni di questa seconda posizione risiedono soprattutto nel passo dei *Fasti* di Ovidio in cui compare, tra le tante altre, l'ipotesi secondo cui *capta* significa *presa*, da *capio* (Ovidio usa la parola *captiva*) e si riferisce all'importazione della dea a Roma dopo lo scontro con i Falisci.

L'interpretazione di una dea presa ai Falisci e portata a Roma sul Celio come una prigioniera, trofeo di guerra, è stata sostenuta dalla maggior parte degli

⁵⁴⁷ Per un elenco di tutte le posizioni vedi Cinaglia 2016a. I suoi studi sono i più aggiornati riguardo ai problemi che solleva questo tempio e contengono delle proposte di soluzione. In particolare Cinaglia 2016a, 2016, 2107, 2018, 2019.

⁵⁴⁸ Sulla presenza di entrambi i consoli ad affrontare questo scontro cfr. Pedroni 2011, 42. In generale per un'analisi politica dell'entità di questo evento storico cfr. Loreto 1989.

⁵⁴⁹ Storchi-Marino 1979; Torelli 1984; Coarelli 1998; Ley 2000; Pedroni 2011, cfr. Cinaglia 2016a 58, nota 35.

studi più datati⁵⁵⁰, che si basavano sostanzialmente sul significato dell'aggettivo *captus / captivus*.

Al contrario, si sono opposti a questa interpretazione e sostengono l'impossibilità che il nome *Capta* significhi *presa, catturata o prigioniera*, alcuni studiosi a partire dal 1960 fino a oggi⁵⁵¹. Ripercorrendo alcune di queste teorie, si evince che *Minerva Capta*, connessa ai riti di passaggio delle fanciulle allo status di *nubendae*, abbia acquistato l'appellativo di *sposata*, che sarebbe il senso da attribuire all'epiteto *Capta*⁵⁵².

Un'altra ipotesi, che sottintende ugualmente che la dea sarebbe originaria di Falerii, sostiene che il nome *Capta* le sia stato attribuito nella città di Falerii e che significhi *legata da catene*; essa si fonda sull'esempio di altre divinità provenienti soprattutto dalla religione greca che sono "incatenate" perché non possano scappare⁵⁵³.

Però riguardo al rapporto con Falerii, è stato criticato che, anche se *Minerva* ha avuto un culto importante in quella città, non è sicuro che il tempio del *Celio* sia da mettere in relazione con gli scontri che hanno visto protagonisti i Falisci nel III secolo a. C.⁵⁵⁴.

Infine, l'epiteto *Capta* è stato interpretato come un modo di definire la dea, implicata stavolta nei riti di passaggio dei fanciulli e delle fanciulle dall'età infantile all'età adulta, come *colei che prende, che sceglie* alcuni individui di un gruppo per inserirli nella comunità adulta⁵⁵⁵.

⁵⁵⁰ Cfr. Wissowa, 1902; Aust, 1899; Altheim 1932 e tantissimi altri, vedi Cinaglia 2016a, 59-60 nota 46, in cui si può trovare un numeroso elenco.

⁵⁵¹ Cfr. *Ibid.*, 65-71; nello specifico Radke 1965; Torelli 1984; Köves-Zulauf 1993; Coarelli 1997/1998; Gustafsson 2000; Ferri 2006; Scheid 2006; Ferri 2011. Aggiungo Pedroni 2011; Heyworth 2019.

⁵⁵² Cfr. Torelli 1984, 50; Coarelli 1998, 214.

⁵⁵³ Cfr. Ferri 2011, 152-154. In generale, sulle statue incatenate cfr. almeno Icard-Gianolio 2004; sulle divinità con i piedi legati, come è il caso di *Saturno*, e la relativa bibliografia cfr. Prescendi 2015, 29 nota 27. Cfr. anche Delcourt 1982, 15-17.

⁵⁵⁴ Cfr. Scheid 2006, 85.

⁵⁵⁵ Cfr. Cinaglia 2016a, 72.

Ritornando alle due teorie, di cui la prima si orienta verso un'origine antica del tempio del Celio, risalente a prima del III secolo a. C., mentre la seconda si sofferma sull'importazione del culto dopo il conflitto con i Falisci nel III secolo a. C., emerge che le analisi più recenti si schierano con la prima ipotesi. Gli studi archeologici e antropologici propendono a considerare il santuario di Minerva Capta o *Minervium* sul Celio come uno dei più antichi santuari romani⁵⁵⁶. Una ragione di questa ipotesi risiede nella natura del passo del *De lingua latina* di Varrone in cui viene citato il termine *Minervium*. Si tratta del luogo in cui sono descritti i *sacraria Argeorum* ossia i ventisette sacelli dei primi generali, gli *Argei*, arrivati con Ercole a Roma, la terra fondata da Saturno. Questi principi avrebbero diviso la città nelle quattro *regiones* Suburana, Esquilina, Collina e Palatina. Gli studiosi sono d'accordo nel sostenere che le notizie riguardo questi santuari di cui si serviva Varrone provengono dai *libri pontificales* o *libri augurum*⁵⁵⁷ o, indirettamente, dai commenti di questi testi e dai decreti sacerdotali disponibili negli archivi del senato⁵⁵⁸.

Ecco il passo di Varrone:

Reliqua urbis loca olim discreta, cum Argeorum sacraria septem et viginti in quattuor partis urbis sunt disposita. Argeos dictos putant a principibus, qui cum Hercule Argivo venerunt Romam et in Saturnia subsederunt. E quis prima scripta est regio Suburana, secunda Esquilina, tertia Collina, quarta Palatina.

In Suburanae regionis parte princeps est Caelius mons a Caele Vibenna, Tusco duce nobili, qui cum sua manu dicitur Romulo venisse auxilio contra Tatium regem. Hinc post Caelis obitum, quod nimis munita loca tenerent neque sine suspitione essent, deducti dicuntur in planum. Ab eis dictus Vicus Tuscus, et ideo ibi Vortumnus stare, quod is deus Etruriae princeps; de Caelianis qui a suspitione liberi essent, traductos in eum locum qui vocatur Cae-

⁵⁵⁶ Cfr. *ivi*.

⁵⁵⁷ Cfr. *ibid.* 53.

⁵⁵⁸ Cfr. *ibid.*; Scheid 1999a, 162. In generale, per i libri pontificali e i loro commentari cfr. Pighi 1941; Scheid 1990, 1994, 1999 dove si possono trovare le edizioni dei Commentari dei Fratelli Arvali e dei Commentari dei Giochi Secolari.

liolum cum Caelio coniunctum. Huic iunctae Carinae et inter eas quem locum Caeriolensem appellatum apparet, quod primae regionis quartum sacrum scriptum sic est:

Caeriolenses: quarticeps circa Minervium
qua in Caelium montem itur: in tabernola est.

I restanti luoghi della città, una volta, erano divisi, quando sono stati stabiliti i ventisette santuari degli Argei in quattro parti della città. Si ritiene che Argei fossero chiamati i principi che vennero a Roma con Ercole, che era argivo, e si stabilirono nella terra di Saturno. Da essi fu istituita come prima la regione Suburana, come seconda l'Esquilina, come terza la Collina, come quarta la Palatina. In una parte della regione Suburana il monte principale è il Celio, da Cele Vibenna, nobile condottiero etrusco il quale, si dice, fosse accorso in aiuto di Romolo contro il re Tazio con il suo esercito. Qui, dopo la morte di Cele, poiché gli abitanti avrebbero vissuto in luoghi troppo fortificati e non erano immuni da sospetto, si dice che furono condotti in pianura. Da loro proviene il nome del Vico Tusco e per questo motivo lì sta il dio Vertumno, che è il dio più importante dell'Etruria; riguardo agli abitanti del Celio che erano liberi da ogni sospetto, furono trasferiti in quel luogo che si chiama Celiolo ed è congiunto al Celio. A esso sono adiacenti le Carene e tra di esse si vede quel luogo che è chiamato Ceriolense, poiché il quarto sacrum della prima regione è stato definito così:

Ceriolense: quarto nei pressi del *Minervium*
dove si va al monte Celio: è in una baracca (Varro, *Ling.* 5.8.45-47, corsivo mio).

Le notizie sui sacelli degli Argei, di cui fa parte il santuario di Minerva Capta, si riferirebbero a un arco temporale che pone come *terminus ante quem* l'inizio del III secolo poiché, tra i monumenti citati da Varrone, quello più recente, il tempio di Quirino, fu fondato da Lucio Papirio Cursor nel 293 a. C.. Inoltre, i medesimi testi pontificali sono stati datati a quel periodo⁵⁵⁹.

⁵⁵⁹ Cfr. Scheid 1999a, 164.

In altre parole, se il riferimento al *Minervium* proviene da una fonte che risale al III secolo, il culto e il rito relativi possono essere tuttavia anteriori⁵⁶⁰. Questo rende dunque poco probabile la datazione del tempio di Minerva sul Celio al 241 a. C., in concomitanza con la fine di uno scontro con la città di Falerii.

La seconda ragione che porta gli studiosi a pensare al culto di Minerva sul Celio come a un antico culto romano è di natura etimologica⁵⁶¹. L'aggettivo *Minervium*, che significa *di Minerva*, farebbe pensare a un modo colloquiale utilizzato per indicare quel tempio specifico. Gli studiosi hanno notato che le fonti che usano quest'aggettivo, a parte Varrone, sono poche⁵⁶². Lo cita infatti Festo per indicare i *carmina saliarum* dedicati alla dea, i *Minervii*⁵⁶³. Livio, insieme con Velieio Patercolo, lo usa per riferirsi all'odierna Squillace in quanto *oppidum Minervium* o *Scolacium Minervia*, sulla base del suo culto maggiore⁵⁶⁴; nell'*Historia Augusta* viene usato per indicare la *legio Minervia*⁵⁶⁵; Arnobio lo cita per indicare il culto di Atena⁵⁶⁶.

Vi sarebbero inoltre due epigrafi databili al III e al II secolo a. C., provenienti rispettivamente da Veio e dall'area di Punta Campanella (Sorrento). Nella prima, trovata nel santuario di Veio⁵⁶⁷, l'aggettivo *[M]inerv[i]a* è restituito come "altare di Minerva". Nella seconda epigrafe proveniente da Punta Campanella, l'aggettivo *menerevius*, connesso con la parola *meddi[i]ks* in lingua osca vorrebbe indicare un sacerdote del tempio⁵⁶⁸.

⁵⁶⁰ Per tutte queste informazioni cfr. Cinaglia 2016a, 54; Scheid 1999a, 164.

⁵⁶¹ Si veda sempre Cinaglia 2016a, 54-55.

⁵⁶² Cfr. *ibid.*

⁵⁶³ I cosiddetti Axamenta: «dicebantur carmina Saliaria, quae a Saliis sacerdotibus componebantur, in universos homines composita. Nam in deos singulos versus ficti a nominibus eorum appellabantur, ut Ianuli, Iunonii, *Minervii*» (Fest. 3 Lindsay) corsivo mio.

⁵⁶⁴ Cfr. Liv. 55.6.5; Vall. Pat. 1.15.4.

⁵⁶⁵ Cfr. *Hist. Aug.* 2.3.6.

⁵⁶⁶ Cfr. Arn., *Adv. Nat.* 5.26.16; 6.6.9. Utilizzo il nome greco perché è quello che si trova nel testo di Arnobio.

⁵⁶⁷ CIL 1.2629.

⁵⁶⁸ Cfr. Cinaglia 2016a, 55.

Inoltre, è stato messo in luce che l'utilizzo di questo aggettivo in qualità di nome proprio per uno specifico tempio, che avveniva già all'epoca di Varrone, quando esistevano almeno altri due templi dedicati alla dea, mostra che tra i Romani non ci fossero dubbi sul fatto che quando veniva nominato il *Minervium* ci si riferisse al santuario sul Celio⁵⁶⁹. L'ipotesi degli studiosi porta a considerare quest'ultimo come anteriore agli altri due.

Dal punto di vista della datazione, il tempio sull'Aventino si colloca alla fine del III secolo a. C., mentre quello di Minerva Medica sull'Esquilino⁵⁷⁰ al IV secolo a. C..

Sulla base di queste analisi, il tempio del Celio deve essere considerato arcaico, appartenente alla «primitiva comunità romana»⁵⁷¹, ed è fatto risalire al VII secolo a. C.: gli studiosi lo correlano con la fondazione delle nuove *Curiae* e con l'immissione di nuovi cittadini dopo la guerra contro Alba Longa sotto Tullo Ostilio⁵⁷².

L'ultima ipotesi, avanzata in un recente commento al terzo libro dei *Fasti*, si concentra sul legame tra la creazione del tempio e il compleanno della dea. Il significato di *Capta* verrebbe messo quindi in relazione con l'espressione «[*scil. delubra*] **coepit** habere natali suo», «la dea iniziò a possedere il tempio del Celio nel giorno del suo compleanno»⁵⁷³. *Capta* dunque si riferirebbe a un soprannome di Minerva e il verbo *coepit* potrebbe permetterci di intravedere una soluzione⁵⁷⁴. Il tempio sul Celio sarebbe un'offerta di compleanno - come già espresso in Ovidio

⁵⁶⁹ Cfr. *ivi.* 57.

⁵⁷⁰ Platner - Ashby 1929, s. v. Minerva, Aedes; Minerva, Medica, afferma che la data di fondazione del tempio sull'Aventino è sconosciuta, mentre per quello sull'Esquilino si limita a un generico «dating from republican times».

⁵⁷¹ Cfr. Cinaglia 2016a, 57.

⁵⁷² Cfr. *ivi.* 73. Non mi dilungo su questa correlazione; per approfondire si veda la bibliografia citata in *ibid.*, nota 115.

⁵⁷³ Ov., *Fast.* 3.538.

⁵⁷⁴ Cfr. Heyworth 2019, 256.

- che Minerva iniziò a ricevere in un dato momento⁵⁷⁵. Sebbene l'autore non offra una spiegazione esaustiva su questo punto ma, al contrario, rimanga piuttosto criptico, sembra si possa dedurre che Minerva sarebbe *la dea che inizia* a ricevere qualcosa. In ogni caso, queste ultime riflessioni saranno affrontate in seguito, nel contesto dell'analisi del testo.

Più in generale, in questa ricerca non si discuteranno problemi simili a quelli che hanno orientato le varie teorie esposte fin qui, i quali non risiedono tra gli intenti principali; ciò che però sembra utile specificare è la posizione metodologica e il punto di vista di osservazione che si privilegerà insieme a qualche riflessione critica.

Non c'è ragione di contestare l'idea che il *Minervium* della regione *Suburana* di cui parla Varrone sia da considerarsi come anteriore a quel momento storico. Varrone avrebbe attinto le sue informazioni dai commentari dei preti e dai decreti degli archivi del senato del III secolo a. C., concordo così con l'analisi effettuata da John Scheid. In particolare concordo con la sua estrema cautela quando si parla di qualcosa di cui non si hanno fonti dirette; per fare un esempio, assumo come corretta l'affermazione per cui «“ antérieur ” ne signifie pas nécessairement “ archaïque ”»⁵⁷⁶. È per questo motivo che in questa indagine non ci si soffermerà sulle origini arcaiche di Minerva, alla ricerca delle quali si sono dedicati e si dedicano gli studi archeologici citati, ma si terrà conto della connotazione tardo-repubblicana e imperiale della dea, per la quale disponiamo di numerose fonti⁵⁷⁷.

EXCURSUS SUL *MINERVIUM*

Infine, per offrire una panoramica rapida sul nome con il quale Varrone chiama il tempio sul Celio, rivolgo un accenno alle attestazioni del termine *Minervium* / *Minervia*.

⁵⁷⁵ Cfr. *ibid.*

⁵⁷⁶ Cfr. Scheid 1994, 58 nota 38.

⁵⁷⁷ Cfr. *id.* 2006, 85.

Questo, oltre ad apparire in poche fonti letterarie, delle quali alcune sono state citate più sopra come Varrone, Livio, Velleio Patercolo⁵⁷⁸, si ritrova in numerose altre fonti epigrafiche. A questo riguardo è stata già citata l'iscrizione proveniente da Veio, datata al III secolo a. C.⁵⁷⁹: questa riporterebbe la dicitura *[M]inervia* riferita a un'ara ma, secondo l'edizione del CIL (1.2629), dovrebbe essere letta piuttosto come *Minervai* (dunque *Minervae*). In secondo luogo, nella *Historia Augusta* è nominata la legione Minervia, che si ritrova in almeno altre trenta iscrizioni provenienti dal territorio italico e da Roma⁵⁸⁰ e che si situano in un arco temporale di riferimento che va dal I al IV secolo d. C..

Oltre a ciò, si ha notizia di un *collegium minervium*, dunque di un'associazione di persone probabilmente sotto la tutela di Minerva da un'iscrizione datata tra il 50 e il 150 d. C.⁵⁸¹. Tramite un'altra iscrizione si sa che Antonino Pio fornì *Scolacium, colonia Minervia*, di nuovi acquedotti nel 143⁵⁸²; mentre da un'epigrafe del IV secolo si apprende l'esistenza dei *tribuni minervii*⁵⁸³. Era inoltre presente un *vicus Minervus*, citato in epigrafi ritrovate a Brescia⁵⁸⁴, e un *pagus Minervius*⁵⁸⁵.

⁵⁷⁸ Varro, *Ling.* 5.8.45-47; Liv. 55.6.5; Vall. Pat. 1.15.4. Altre fonti in Cinaglia 2016a, 55 nota 19.

⁵⁷⁹ Cfr. Cinaglia 2016a, 55.

⁵⁸⁰ EDR072428; EDR072626; EDR073135; EDR074325; EDR074730; EDR077562; EDR077665; EDR078076 EDR081966; EDR090123; EDR093385; EDR093391; EDR093412; EDR093416; EDR110538; EDR111265 EDR111434; EDR111437; EDR114816; EDR118441; EDR121750; EDR124892; EDR125940; EDR132654; EDR134704; EDR135559; EDR137225; EDR141293; EDR159894; EDR166514; EDR168909.

⁵⁸¹ EDR139022. Per l'edizione dell'epigrafe, il commento e i riferimenti bibliografici ulteriori cfr. Silvestrini 2012, 332-334.

⁵⁸² EDR093998.

⁵⁸³ EDR075309.

⁵⁸⁴ EDR090214; EDR090738; EDR090971; EDR091290 datata al II secolo; EDR029202 datata al 44.

⁵⁸⁵ EDR130843, datata tra il 107 e il 114, ritrovata presso Piacenza.

Infine, viene attestata l'esistenza di una *insula Minervia* nella colonia di Pola, in Croazia⁵⁸⁶. Con il termine *insula* si vuole intendere una casa, un edificio o un gruppo di edifici separati dal resto, sull'esempio di un isolato⁵⁸⁷. In generale, da Pola provengono tanti fra i nomi propri del tipo *Minervius*, *Minervia*, *Minervianus*, *Minervinus*, *Minervina*, i quali erano frequenti anche a Roma e in territorio italico⁵⁸⁸.

Per concludere questo excursus, sembrerebbe che il termine *Minervium* fosse molto in uso nella tarda antichità e nel Medioevo. Oltre quello del Celio, infatti, anche un altro santuario di Minerva poteva essere evidentemente indicato con il nome *Minervium*. Ciò emerge dall'epitome ad alcuni itinerari medievali presente ne *La pianta di Roma dell'anonimo Einsidlense*. Si tratta di una guida tascabile

⁵⁸⁶ CIL 05.08139 = EDR135440; EDR135446. L'epigrafe è datata tra il 101 e il 200, per sapere di cosa si tratti, ho deciso di riportarne il testo:

In colonia Iulia Po=
 la Pollentia Herculanea
 referentibus P(ublio) Muttieno Pris=
 co et C(aio) Marcio Histro Ilvir(is)
 5 non(is) Sept(embribus)
 Quo[d] verba facta sunt Settidium
 Abas[ca]ntum praeter probita=
 tem v[ita]e s]uae ea sollicitudine
 adque in[dust]ria delegatum sibi
 10 officium [in] *insula Minervia* tueri
 ut non t[a]ntum contentus sit cura ac
 dilige[n]tia r]eligioni publicae satisfa=
 [c]ere verum [et] iam quaedam proprio sum=
 [p]tu suo ad excolendum locum excogitet
 15 [atque i]mpenda[t] et propter hoc talis adfecti=
 [onis merita decreto] publico remuneranda
 [esse ---] illi spor(tul-) public(-) gra(—).

Nella colonia Giulia Pola Pollenzia Erculanea, referenti i duoviri Publio Muttieno Prisco e Gaio Marcio Istro alle none di Settembre.

Poiché è stata accettata la mozione che Settidio Abascanto, non fosse altro che per la rettitudine della sua vita riguardo a una simile cura e bravura, assegnò a se stesso di garantire un servizio nell'*isola Minervia*, non solo per essersi conteso con diligenza e scrupolosità di servire alla religione pubblica, ma anche per trovare e pagare a proprie spese le cose adatte a venerare quel luogo e, per questo, i meriti di una tale dedizione devono essere a lui ripagati tramite un decreto pubblico con grandi doni della comunità (corsivi miei). Cfr. anche Matijašić - Buršić-Matijašić, 1996, 38.

⁵⁸⁷ Cfr. TLL; Fest. 98 Lindsay s.v. Insulae: «dictae proprie, quae non iunguntur communibus parietibus cum vicinis, circumituque publico aut privato cinguntur; a similitudine videlicet earum terrarum, quae in fluminibus ac mari eminent, suntque in salo».

⁵⁸⁸ EDR016463; EDR072125; EDR072126; EDR073099; EDR081335; EDR104174; EDR124397; EDR093932; EDR136502; EDR149525; EDR121197, che vanno dal I al VI secolo.

che consta di cinque parti, messe insieme già nel XIII secolo, di una mappa di Roma tracciata tra l'VIII e il IX secolo⁵⁸⁹. In quella guida anche il santuario di Minerva Calcidica, situato fra l'Iseo e il Pantheon, viene definito *Minervium*⁵⁹⁰.

È evidente che l'uso di questo termine risulta variegato ed esteso sia cronologicamente che geograficamente, lungo tutta l'età imperiale e fino al Medioevo. Ho deciso di trattare l'argomento perché trovo interessante che, attraverso questo aggettivo, si possa avere un'idea della mappatura della divinità di Minerva che si radica nei luoghi e nelle varie sfere della vita delle città. Esso è produttivo in campo militare, perché designa una legione, nella denominazione di luoghi e punti cittadini, come nel caso dell'*insula Minervia* di Pola o della *colonia Minervia* di Squillace; vi si denominano poi contrade, strade e anche persone. Da simili considerazioni emerge un'idea molto viva di questo termine, con il quale era designato il santuario di Minerva sul Celio.

L'origine o il *natalis* di questo tempio romano, allora, che si pone come espressione del culto di Minerva Capta, verrà analizzata a partire dalle parole di Ovidio, che indicano diverse vie ipotetiche da intraprendere per costruirne la trattazione. Insieme alle questioni sull'origine del santuario, il poeta si interroga anche sulla stessa identità della dea a partire dal suo epiteto Capta, avvicinando così il racconto della creazione del santuario alle modalità con cui ha origine la stessa dea presso i Romani.

L'intenzione non sarà capire come nacque *davvero* il tempio di Minerva Capta, ma studiare attraverso Ovidio le spiegazioni del suo *dies natalis* da un punto di vista lessicale, letterario e antropologico. Nei *Fasti*, il *dies natalis* dei santuari viene narrato attraverso i suoi miti eziologici, in cui si susseguono molti significati diversi che ne esplorano gli aspetti religiosi⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ Cfr. Hülsen 1907, 4 ss.

⁵⁹⁰ Cfr. *ibid.* 29; Platner - Ashby 1929 s. v. Minerva Chalcidica

⁵⁹¹ Per questo concetto cfr. Scheid 1993, 122-123.

MINERVA CAPTA NEI *FASTI* DI OVIDIO

In questa sezione si analizza il passo relativo al *natalis* di Minerva Capta.

Si tratta di un testo esteso, che si interessa anche molto da vicino alle feste Quinquatrie. Ho deciso di inserire il passo per intero, poiché si tratta di un unico discorso lineare che presenta le feste e, subito dopo, si sofferma su Minerva Capta. La prima parte, quella in cui compare il verbo *nascor* (vv. 809-812), è stata già analizzata nel secondo capitolo, ma verrà qui ripresa per accennare al problema di quale tempio debba considerarsi *natus* in occasione del 19 marzo. Infatti, non è così evidente che, soprattutto in quella parte di testo, Ovidio si riferisca alla nascita del tempio di Minerva Capta

L'ultima avvertenza riguarda i santuari che ho deciso di non discutere. Al fine di analizzare un solo caso di studi, la scelta è ricaduta sulla Minerva Capta del Celio; di conseguenza verrà lasciata da parte la trattazione di Minerva Calcidica, di quella sull'Aventino, sull'Esquilino e di quella che faceva parte della triade capitolina sul Campidoglio.

Si legga adesso il testo:

Una dies media est, et fiunt sacra Minervae,
nomina quae iunctis quinque diebus habent. 810
sanguine prima vacat, nec fas concurrere ferro:
causa, quod *est illa nata Minerva die*.
altera tresque super rasa celebrantur harena:
ensibus exsertis bellica laeta dea est.
Pallada nunc pueri teneraeque orate puellae; 815
qui bene placarit Pallada, doctus erit.
Pallade placata lanam mollire puellae
discant et plenas exonerare colos.
illa etiam stantes radio percurrere telas
erudit et rarum pectine denset opus. 820
hanc cole, qui maculas laesis de vestibus aufers:

hanc cole, velleribus quisquis aena paras.
 nec quisquam invita faciet bene vincula plantae
 Pallade, sit Tychio doctior ille licet:
 et licet antiquo manibus conlatus Epeo 825
 sit prior, irata Pallade mancus erit.
 vos quoque, Phoebæa morbos qui pellitis arte,
 munera de vestris pauca referte deae.
 nec vos, turba fere censu fraudata, magistri,
 spernite (discipulos attrahit illa novos), 830
 quique moves caelum, tabulamque coloribus uris,
 quique facis docta mollia saxa manu.
 mille dea est operum: certe dea carminis illa est;
 si mereor, studiis adsit amica meis.
 Caelius ex alto qua mons descendit in aequum, 835
 hic, ubi non plana est, sed prope plana via,
 parva licet videas Captæ delubra Minervæ,
 quæ dea natali coepit habere suo.
nominis in dubio causa est. capitale vocamus
 ingenium sollers: ingeniosa dea est. 840
 an quia de capitis fertur sine matre paterni
 vertice cum clipeo prosiluisse suo?
 an quia perdomitis ad nos captiva Faliscis
 venit? et hoc signo littera prisca docet.
 an quod habet legem, capitis quæ pendere poenas 845
 ex illo iubeat furta recepta loco?
 a quacumque trahis ratione vocabula, Pallas,
 pro ducibus nostris aegida semper habe.

In mezzo c'è un giorno, poi arrivano le celebrazioni per Minerva, che portano i nomi di cinque giorni di seguito [Quinquatrie]. Il primo giorno è privo di sangue e non è lecito scontrarsi in armi: il motivo è che *quel giorno è nata Minerva*. Quello dopo e i seguenti tre vengono celebrati nel circo: dalle spade sguainate la dea bellicosa trae divertimento. Pallade adesso pregate fanciulli e tenere fanciulle; chi soddisferà Pallade per bene, sarà istruito. Placata la dea, le fanciulle apprendano ad ammorbire la lana e ad alleggerire le conocchie. Lei istruisce anche a scorrere con la spola le immobili tele e con il pettine infittisce l'opera dove è più rada. Venera lei, tu che elimini le macchie dalle vesti danneggiate; venera lei, tu che prepari i calderoni per le lane.

Né, se Pallade è contraria, qualcuno produrrà come si deve le giunture delle scarpe, fosse anche più esperto di Tichio: e ammesso anche che, se messo a confronto con il vecchio Epeo, sia più bravo con le mani, se la dea è arrabbiata, sarà pari a un monco. Voi poi, che allontanate i malanni con l'arte di Febo, recate alla dea pochi doni tra i vostri. E non disprezzatela nemmeno voi insegnanti, categoria per lo più mal pagata (la dea attrae nuovi alunni), o chiunque tu sia che manovri lo scalpello e dipingi con i colori la tavola ad encausto e tu che, con mano istruita, rendi plasmabile la pietra. È la dea di mille attività: certo lei è anche la dea della poesia; se lo merito, si avvicini da amica ai miei studi. Nel punto in cui il monte Celio si inclina dalla cima verso la pianura, dove la strada non è piana ma quasi, è possibile che tu veda il piccolo santuario di Minerva Capta, *che la dea ha iniziato ad avere nel giorno della sua nascita*. In dubbio è il motivo del suo nome: noi chiamiamo capitale un'intelligenza raffinata, e lei è infatti una dea intelligente. O forse perché si dice che con il suo scudo balzò fuori dall'alto della testa paterna, senza madre. Oppure perché arrivò da noi prigioniera, sottomessi i Falisci? E lo tramanda una antica iscrizione sulla sua statua. Oppure perché c'è una legge che ordina di pagare con la pena capitale beni fuggiti da quel luogo? Da qualsiasi motivo tu tragga il nome, o Pallade, che tu tenga sempre i nostri principi sotto la tua egida (Ov., *Fast.* 3.809-848).

La presentazione delle feste in onore di Minerva comincia nominandole con una perifrasi. La prima espressione che viene utilizzata è *facere sacra Minervae*, che ho tradotto con *celebrazioni*. *Sacra facere* è un modo per indicare la messa in atto di operazioni e procedure che hanno a che fare con il culto⁵⁹²; si ritrova, per esempio, nel *Senatus consultum de Bacchanalibus* (186 a. C.), nel punto in cui si stabilisce che sarebbe stato vietato che qualcuno svolgesse riti di nascosto: «sacra in occulto fecisset»⁵⁹³.

⁵⁹² Si veda Fontana 2013, 1: «Sacrum facere, perciò, ovvero rendere sacro, come «risultato di una doppia azione rituale (dedicatio e consecratio) attraverso cui si realizzava una sorta di “passaggio di proprietà” dalla civitas alle figure divine oggetto di culto» [Treb. Test. *de relig.* Fr. 1 (Bremer)]. Ma Sacrum facere anche perché il 'sacro' è tale in virtù di un'azione rituale, l'atto di 'fare il sacro', l'elemento fondante del sistema religioso antico».

⁵⁹³ CIL 1.0581 (2), 2a ed.

In seguito, Ovidio utilizza un'altra espressione per riferirsi alle feste Quinquatrie, ossia *nomina quae iunctis quinque diebus habent* (810). Il senso di questa frase è che i *sacra*, di cui si parlava nel verso precedente, derivano i loro nomi dall'espressione "cinque giorni uniti", cioè di seguito.

EXCURSUS SULLE *QUINQUATRUS*

Si lascerà da parte una trattazione estesa delle feste Quinquatrie, già presente in molta letteratura secondaria⁵⁹⁴. Nonostante ciò, è bene aprire un breve excursus almeno sul nome di questa festa, dal momento che viene citato in Ovidio. Stando a Varrone, il termine significa *il quinto giorno dopo le idi*:

Quinquatrus: hic dies unus ab nominis errore observatur, proinde ut sint quinque; dictus, ut ab Tusculanis post diem sextum Idus similiter vocatur sexatrus et post diem septimum septimatrus, sic hic, quod erat post diem quintum Idus, Quinquatrus.

Quinquatrus: questo unico giorno viene osservato con un errore del nome, ossia come se fossero cinque; invece, come similmente dai Tuscolani viene chiamato sexatrus il sesto giorno dopo le idi e il settimo giorno dopo, settimatro, così questo è chiamato Quinquatrus perché era il quinto giorno dopo le idi (Varr., *Ling.* 6.14).

Varrone specifica che la parola non vuol dire un periodo di *cinque giorni*, ma vuole indicare un solo giorno, il *quinto*, dopo le idi: similmente al modo in cui gli abitanti di Tuscolo chiamano *sexatrus* il sesto giorno dopo le idi, *septimatrus* il settimo.

⁵⁹⁴ Per approfondire queste feste si legga da ultimo Cinaglia 2016b, il quale sostiene che debbano essere considerate come riservate esclusivamente a Minerva e non, come si è tentato di dimostrare negli ultimi tempi, anche a Marte. Inoltre, nel lavoro di quest'ultimo è presente gran parte della bibliografia sull'argomento.

Anche Festo indica che cade in errore chi, sulla base dei Saturnalia e dei Compitalia che si festeggiano per tre giorni, pensa che con *Quinquatrus* venga definito un periodo di festa in base al numero dei giorni che si impiega per celebrarlo. La forma della parola, *forma vocabulum*, dice Festo, è invece un calco del modo in cui anche altri popoli italici chiamano il quinto giorno dopo le idi, che è un giorno *festus*, di festa:

Quinquatrus appellari quidam putant a numero dierum, qui fere his celebrantur. Quod scilicet errant tam hercule, quam qui triduo Saturnalia, et totidem diebus Compitalia; nam omnibus his singulis diebus fiunt sacra. Forma autem vocabuli eius, exemplo multorum populorum Italicorum enuntiata est, quod post diem quintum iduum est is dies festus, ut apud Tusculanos Triatrus, et Sexatrus, et Septematrus, et Faliscos Decimatrus. Minervae autem dicatum eum diem existimant, quod eo die aedis eius in Aventino consecrata est.

Alcuni credono che le Quinquatrie sono dette così dal numero dei giorni, che si celebrano di solito contestualmente. È chiaro che sbagliano perché paragonano le Quinquatrie al periodo di tre giorni dei Saturnalia e agli altrettanti giorni dei Compitalia; infatti si fanno celebrazioni in ognuno di tutti questi singoli giorni. Invece la forma del vocabolo è stata coniata sull'esempio di molti popoli italici, perché il quinto giorno dopo le idi è giorno di festa come, presso i Tuscolani, il triatro, il sextatro, il settimatro e, presso i Falisci, il decimatro. Pertanto alcuni pensano che quel giorno sia stato dedicato a Minerva perché in quel giorno è stata consacrata il suo tempio sull'Aventino (Fest. 304 Lindsay).

Citerò solo queste due fonti, per avere uno sguardo sulla querelle che evidentemente già animava gli antichi⁵⁹⁵.

⁵⁹⁵ Cfr. anche Charisius, *Gramm.* 81 Keil, che afferma che *Quinquatrus* non significa cinque giorni sacri ma il quinto dopo le idi, che gli antichi chiamavano *atrus*. Come seconda ipotesi, Carisio presenta un'etimologia dal verbo *quinquare*, che vuol dire purificare (*lustrare*), poiché quel giorno avveniva la purificazione degli *ancilia*. Cfr. anche Fest, 143-135-305 Lindsay. Per approfondire l'intero argomento è utile rimandare a Cinaglia 2016b.

La questione viene affrontata anche da Aulo Gellio il quale, citando Verrio Flacco, l'autore delle note dei *Fasti Praenestini*, spiega perché ogni primo giorno dopo le calende, le none e le idi venga chiamato *atrus*. Verrio Flacco, in pieno periodo augusteo, avrebbe affermato che i giorni *atri* sono i giorni *nefasti*. Come è chiaro, *nefastus* significa un momento in cui non si può svolgere alcuna attività giudiziaria nei processi. Inoltre, l'autore presenta anche la causa storica di questa particolare qualità dei giorni *atri*:

Quam ob causam dies primi post Kalendas, Nonas, Idus atrii habeantur

[...] 1 Verrius Flaccus in quarto de verborum significato dies, qui sunt postridie kalendas, Nonas, Idus, quos vulgus imperite “nefastos” dicit, propter hanc causam dictos habitosque “atros” esse scribit. 2 “Vrbe” inquit “a Gallis Senonibus recuperata L. Atilius in senatu verba fecit Q. Sulpicium tribunum militum ad Alliam adversus Gallos pugnaturum rem divinam dimicandi gratia postridie Idus fecisse; tum exercitum populi Romani occisione occisum et post diem tertium eius diei urbem praeter Capitolium captam esse; compluresque alii senatores recordari sese dixerunt, quotiens belli gerendi gratia res divina postridie Kalendas, Nonas, Idus a magistratu populi Romani facta esset, eius belli proximo deinceps proelio rem publicam male gestam esse. Tum senatus eam rem ad pontifices reiecit, ut ipsi, quod videretur, statuerent. Pontifices decreverunt nullum his diebus sacrificium recte futurum”

Per quale ragione i primi giorni dopo le Calende, le None, le Idi sono considerati *atri*

[...] Verrio Flacco, nel quarto libro dell'opera *De verborum significato* dice che i giorni successivi alle calende, alle none e alle idi che il popolo, impropriamente, chiama “nefasti”, scrive che devono essere chiamati e considerati “atri” per questa ragione: “Dopo che la città”, scrive “è stata liberata dai Galli Senoni, Lucio Atilio in senato raccontò che il tribuno militare Quinto Sulpicio, sul punto di combattere contro i Galli sull'Allia, aveva eseguito una procedura rituale in favore della battaglia il giorno dopo le idi; raccontò che l'esercito del popolo romano fu sconfitto dal massacro e che il terzo giorno dopo di quello la città fu presa fino al Campidoglio; e molti altri senatori dissero di ricordare che, ogni qual volta era stato eseguito un sacrificio per la conduzione della guerra il giorno dopo le calende, le none o le idi da un ma-

giurato del popolo romano, nella battaglia immediatamente successiva di quella guerra il bene pubblico era stato gestito male. Allora il senato rimandò ai pontefici questa cosa affinché questi stessi decidessero ciò che a loro era parso giusto. I pontefici decretarono che in quei giorni nessun sacrificio sarebbe stato svolto correttamente” (Gell., *NA* 5.17.1-2).

Nel quarto libro della sua opera *De verborum significato*, dunque, Verrius Flacco avrebbe spiegato che il giorno dopo le calende, le none e le idi di ogni mese, *postridie*, sarebbe stato considerato impropriamente *nefastus* dai Romani non colti. Simili giorni, sebbene non potessero definirsi *nefasti* alla lettera, erano connotati negativamente a causa di eventi che si erano rivelati funesti per la città di Roma, nella sua storia passata. Il momento di maggiore tensione, afferma Verrius Flacco, fu quando i Galli Senoni distrussero l’esercito romano presso il fiume Allia e presero tutta la città tranne il Campidoglio (390 a. C.). Quella disfatta avvenne il giorno dopo che il tribuno militare Quinto Sulpicio aveva eseguito una *res divina*⁵⁹⁹ *gratia dimicandi*, un’operazione culturale, un sacrificio, che rendesse propizio il combattimento. *Dimico*, infatti, vuol dire combattere. Questa operazione era stata svolta dal tribuno nel giorno immediatamente successivo alle idi di quel mese: una scelta, alla luce dei fatti, che si rivelò scellerata. Allora i pontefici, ai quali i senatori avevano affidato la facoltà di decidere sul da farsi, stabilirono che da quel momento, nei giorni dopo le calende, le none e le idi, non si sarebbe svolto nessun sacrificio.

L’idea che lascia questa seconda fonte si sposa bene con le parole di Servio, che riferiva che i giorni *atri* sono destinati al *negotium*, ossia sono *funebri*.

A questo proposito, Gianluca De Sanctis spiega che i *dies atri* sono una «sottocategoria di *dies religiosi*»⁶⁰⁰, i quali a loro volta sono giorni di malaugurio, che ricordano eventi tristi e nei quali non si può intraprendere nessuna attività

⁵⁹⁹ Si veda almeno Schilling 1971, 51, che cita però la *res religiosa*, non la *res divina*, come qualcosa che viene scelto dagli dei al di fuori dell’iniziativa umana, sulla scorta della definizione di Gaio: «*Diuini iuris sunt ueluti res sacrae et religiosae. Sacrae sunt, quae diis superis consecratae sunt; religiosae, quae diis Manibus relictas sunt*» (Gai. Inst. 2.3-4).

⁶⁰⁰ De Sanctis 2012, 125.

perché, qualora lo si facesse, sarebbe un *nefas*⁶⁰¹. Proprio la considerazione funesta di cui godevano i *dies religiosi*, chiamati dal popolo *nefasti*, ha fatto in modo che questi giorni si confondessero con i giorni di festa (i *dies nefasti*)⁶⁰². Lo studioso dice anche che, sebbene questi giorni *atri* conservavano la fama di essere pericolosi o sfortunati, essi non avevano l'ufficialità dei giorni *nefasti*, ovvero preposti alle feste e non erano fissati nel calendario⁶⁰³. La percezione che i Romani avevano dei *dies religiosi* assomiglia più alla superstizione che, ancora oggi, si incontra tra la gente a proposito di date comunemente sentite come malauguranti, ad esempio il venerdì 17. Questo breve excursus è stato inserito per avere un'idea dello stato della questione sui giorni *atri*, che si lega al discorso sulla composizione della parola *Quinquatrus* da *quinque* e *atrus*. Già i grammatici antichi (Varro, Festo, Carisio) spiegavano che il suffisso *-atrus* servisse in realtà per contare i giorni successivi alle idi alla maniera di altri popoli italici e quindi che, accostato a *quinque*, designasse il quinto giorno dopo le idi (che nel mese di marzo cadevano il 15).

Gli studiosi⁶⁰⁴ hanno sostenuto, sulla base delle fonti citate, che i giorni *atri* sono i giorni *scuri* successivi alle idi perché seguenti al plenilunio. Questa interpretazione dei giorni *atri* come giorni senza luna appare convincente, ma va comunque discussa per queste ragioni⁶⁰⁵: la prima è che Verrio Flacco, attraverso Gellio, ci dice che *atri* sono non solo i giorni dopo le idi, ma anche quelli dopo le calende e le none. Inoltre, se si segue la pista che conduce ad *atrus* con il significato di *scuro*, si vede che, sempre Verrio Flacco, indica come *atrus* un solo giorno, il successivo, dopo le calende, le none e le idi, e non una sequenza di più giorni.

⁶⁰¹ Cfr. Gell., *NA* 4.9.5; De Sanctis, 124.

⁶⁰² Cfr. *ibid.*

⁶⁰³ Cfr. *ibid.* Sui *dies atri* vedi anche: Kirsopp Michels 1967, 62ss.; Porte 1985, 373ss.; Rüpke 2011, 179.

⁶⁰⁴ Tra cui Cinaglia 2016b, che costituisce lo studio più aggiornato.

⁶⁰⁵ Tanto più che lo stesso Cinaglia, in una nota, afferma che bisogna distinguere i giorni scuri dopo le idi dalla definizione di *dies atri* di Varrone (Ling. Lat. 6.29) secondo cui in quei giorni non si può *iniziare* nulla (Cinaglia 2016b, 158, nota 51).

La seconda ragione è che Varrone, Festo e Carisio riportano che *atrus* sarebbe un suffisso per indicare dei giorni dopo le idi: ne indicano fino a sette, *septimatrus*, alla maniera dei Tuscolani, o fino a dieci, *decimatrus*, alla maniera dei Falisci, per esempio.

Infine, c'è anche la posizione di chi, come Gellio, sostiene che il suffisso *atrus* non significhi nulla⁶⁰⁶.

Stando a queste considerazioni è probabile che, sebbene possa essere intuitivo vedere la coincidenza del suffisso *atrus*, di cui parlano i grammatici, con i *dies atri* di cui parla Gellio citando Verrio Flacco, è possibile che in realtà questo legame non abbia avuto luogo presso gli antichi, o almeno non con una tale evidenza. I *dies atri* fanno parte dei *dies religiosi*, come spiega De Sanctis, è dunque possibile che il modo di citare i giorni dopo le idi, come nel caso di *Quinquatrus*, sebbene presenti un suffisso che li ricordi, non li faccia rientrare nella stessa categoria. Nonostante ciò, è interessante notare, che i calendari⁶⁰⁷ catalogano come *dies religiosi* sia il 23 marzo, giorno conclusivo delle Quinquatrie che era dedicato alla festa del Tubilustrium, sia i giorni del 13 giugno, festa delle idi di giugno designata con il nome di *Quinquatrus Minusculae*⁶⁰⁸, del 14 e del 15.

Ma torniamo adesso a Ovidio, che parla del nome della festa in questi termini: *nomina quae iunctis quinque diebus habent*. Le *Quinquatrus* prendono il loro nome da cinque giorni uniti⁶⁰⁹. Effettivamente, al tempo di Ovidio le feste avevano una durata di cinque giorni perché iniziavano il 19 e terminavano il 23 marzo⁶¹⁰. Il 19 marzo era anche il quinto giorno dopo le idi, per questo motivo

⁶⁰⁶ Gell. *NA* 2.21.7: «“Triones” enim per sese nihil significare aiunt, sed vocabuli esse supplementum; sicut in eo, quod “quinquatrus” dicamus, quinque ab Idibus dierum numerus sit, “atrus” nihil»; «“Triones” infatti in sé dicono non significhi nulla, ma che sia un supplemento del vocabolo; così come, nel caso in cui diciamo “quinquatrus”, dicono che cinque sia il numero dei giorni dalle Idi, e che “atrus” non significhi nulla».

Cfr. anche Heyworth 2019, 249.

⁶⁰⁷ Cfr. Degrassi 1963, 429; 469.

⁶⁰⁸ Cfr. Varr., *Ling.* 6.17.

⁶⁰⁹ Cfr. anche Porfirione 2.2.197. Cinaglia 2016b, 157 spiega che questa posizione è condivisa anche da qualche studioso; in generale viene considerata una para-etimologia di Ovidio.

⁶¹⁰ Cfr. Ov., *Fast.* 3.813.

Varrone e gli altri grammatici indicano questo fatto come il motivo del nome della festa.

Questa sezione non intende stabilire quale delle due spiegazioni, se quella di Ovidio o quella di Varrone, sia corretta. Resta il fatto che, all'interno dell'eziologia delle *Quinquatrus* nei *Fasti*, questa è la spiegazione di cui disponiamo⁶¹¹. Si può pensare che Ovidio abbia voluto fare una distinzione tra le *Quinquatrus* di marzo e quelle di giugno, chiamate *Minusculae*, perché le prime duravano cinque giorni, mentre le seconde duravano meno⁶¹². Subito dopo nel testo viene inserita la descrizione di ciò che era lecito o non lecito fare durante i cinque giorni di festa. Il primo giorno, dice Ovidio, è privo di spargimenti di sangue ed è un'attività sacrilega combattere in armi: questo accade perché in quella data è nata Minerva⁶¹³.

NASCERE

Per soffermarmi sul verbo *nascor* riferito alla divinità contenuto in questi versi: *sanguine prima vacat, nec fas concurrere ferro: / causa, quod est illa nata Minerva die* (812), ribadisco che nel capitolo precedente è stato affrontato un discorso a tal proposito ed è stato discusso questo passo di Ovidio. Per le considerazioni ulteriori sul verbo rimando, quindi, a quella sezione del *Lessico*.

È comunque utile ritornare sul concetto, poiché è il punto di partenza alla base di questa ricerca. In questo caso, il *dies natalis* del tempio della divinità è descritto in maniera esplicita, tanto che viene utilizzata l'espressione *nata Miner-*

⁶¹¹ I commentatori di questo passo dei *Fasti* tendono per lo più a sottolineare che il poeta abbia compiuto un errore nell'attribuire il significato di un periodo di cinque giorni al nome *Quinquatrus*, poiché discorda con l'etimologia proposta da Varrone (cfr. Degrassi 1963, Stok 1999, 270 nota 232; Fucecchi 2016, 274 nota 193, 427).

⁶¹² Cfr. Heyworth 2019, 249 sostiene che durassero solo un giorno, invece Fucecchi 2016, 274 nota 193 cita Liv. 9.30.10 a dimostrazione che la festa durasse tre giorni. Tale periodo di tempo è riferito al comportamento dei suonatori di flauto che vagavano per tre giorni nella città in occasione di quelle feste.

⁶¹³ Cfr. Bettini 2014, 97 e 2015a, 20-21, che cita l'esempio di questa *nascita* di Minerva espressa nei *Fasti* di Ovidio per spiegare che il processo di pubblica fondazione dei templi delle divinità romane era espresso attraverso la metafora culturale del *natalis* delle divinità nella città.

va est. La categoria che i Romani hanno utilizzato per descrivere l'erezione di un tempio è quella della nascita della divinità: in questo specifico caso, Ovidio non offre una spiegazione chiara su quale sia la particolare Minerva che è nata il 19 marzo, ma questo non impedisce di intravedere qual è il senso con cui il termine viene utilizzato. Si tratta del *natale*, del giorno a partire dal quale la dea ha iniziato a prendere parte della comunità di chi la venera: quel giorno vuole ricordare una fondazione, la costruzione di un luogo, la nascita di un dio.

Mi sembra interessante mettere in parallelo questo passo con un altro luogo dei *Fasti*, in cui Ovidio definisce Minerva *nata sine matre* (5.231). Il poeta allude, in quel passo, alla situazione in cui Giove fece nascere Minerva dalla sua testa senza l'aiuto di Giunone e racconta che la dea, volendo fare altrettanto, chiese a Flora un aiuto per far nascere, lei da sola, Marte.

Che Minerva sia nata il 19 marzo e che questa data costituisca un fatto relativo al culto della dea, un riferimento per la celebrazione delle feste Quinquatrie, com'è stato scritto da Ovidio nel terzo libro dei *Fasti*, non entra in contraddizione con la definizione che il poeta inserisce, quasi in qualità di epiteto, di *nata sine matre* nel quinto libro della stessa opera. La differenza esistente tra i due luoghi del testo a cui mi riferisco è che il primo rimanda a una data comunemente condivisa, fissata nei calendari romani, il secondo no. Quando Ovidio parla delle feste Quinquatrie e riferisce che quel giorno è *nata Minerva*, questa frase è totalmente pertinente con il contesto delle feste religiose e delle cause che il poeta sta esaminando; *nascor*, com'è stato visto, fa parte dei verbi utilizzati nei *Fasti* per riferirsi al *dies natalis* del tempio delle divinità.

Quando, al contrario, il contesto di riferimento è il mito di Giunone e della nascita di Marte, la specificazione di Minerva *nata sine matre* risulta completamente in linea con l'idea e con il ventaglio di schemi concettuali che il poeta sta veicolando in quel momento e che non s'inseriscono direttamente nel contesto delle feste romane. Questo discorso tiene comunque conto dell'idea che il mito e il rito siano delle dimensioni parallele, distinte ma comunicanti, che si tangono e si influenzano a vicenda. Il mito, soprattutto in Ovidio in qualità di eziologia reli-

giosa, si pone come racconto esegetico dei culti e contribuisce alla produttività insita nella religione romana. È un racconto creato da una collettività che viveva i culti che praticava, che ha cercato di spiegarli attraverso categorie e strutture proprie di quella cultura ed è, quindi, in continua comunicazione con la sfera religiosa⁶¹⁴.

Si possono trovare altri esempi simili a quello di Minerva: nonostante una dea come Venere abbia origine dal mare e possa vantare, come dice Ovidio, delle onde natali: *natalibus undis* (4.93), nonostante il dio Marte sia stato fatto nascere con l'aiuto di Flora: *memor accepti per me natalis* (memore di una nascita avvenuta grazie a me) (5.259), Ovidio parla dei *natales* dei templi di queste divinità in termini diversi e di volta in volta pertinenti, accostandoli alla data della fondazione dei loro templi, come è stato visto nel lessico. Di Venere Ericina dice, infatti, che è stata *translata* dalla Sicilia, dunque importata a Roma con un verbo che, appartenendo al campo semantico dell'agricoltura, indica un trapianto o un innesto. Per Marte Ultore, invece, Ovidio riferisce che gli si è dedicato un enorme tempio perché è in un ambiente fastoso che un simile dio merita di abitare: in questo caso, appunto, egli utilizza il verbo *habito*.

In questi due esempi, i verbi che vengono utilizzati per indicare il fatto che la divinità abbia subito un processo di integrazione, attraverso un santuario, tra i culti della città di Roma e le sue feste, sono *transfero* e *habito* e non condividono la stessa forma lessicale di *nascor*. Il caso di Minerva, invece, è più evidente perché sia nel contesto che potremmo definire, forse impropriamente, formulare della descrizione della dea *nata sine matre* (valga da esempio), sia in quello della ricorrenza della fondazione del suo tempio: *est ille nata Minerva die*, il verbo è lo stesso: *nascor*.

Quanto recentemente è stato scritto da Heyworth⁶¹⁵ a proposito della frase dei *Fasti*: *est illa nata Minerva die*, appena citata, accenna a questa questione. Infatti, in questo ultimo commento al terzo libro dei *Fasti* si dice che il *natalis* del

⁶¹⁴ Per queste affermazioni si vedano almeno Scheid 1993; Prescendi 2002.

⁶¹⁵ Heyworth 2019, 250.

tempio è trattato come fosse la data di nascita della dea stessa⁶¹⁶. Lo studioso aggiunge, poi, che il fatto di non combattere il giorno di compleanno della divinità sembra appropriato, ma Ovidio avrebbe ironizzato su questo, dal momento che in altri luoghi del poema si accorda con la tradizione secondo cui la dea sia nata tutta armata dalla testa del padre⁶¹⁷. Nel commento viene messa in risalto, dunque, la combinazione dei due elementi di quella che, linguisticamente, è la figura retorica della metonimia, sebbene questo non venga esplicitato. Volendo chiarire cosa intendendo per *metonimia* in riferimento a questo caso di studio, da un punto di vista linguistico, propongo di accogliere la seguente idea: ci si trova di fronte a due variabili. Una è la nascita del tempio, l'altra è la nascita della divinità: quello che succede è che il poeta combina le due variabili scrivendo che *è nata Minerva*, ma volendo in realtà intendere il *natalis del tempio di Minerva*.

In questa ricerca si è tentato di mettere a fuoco, soprattutto attraverso il lessico dei *Fasti* di Ovidio, il momento della creazione dello spazio sacro e della dedica di questo spazio alle divinità, ma risulterebbe comunque difficile e controproducente non tenere conto del fatto che una tale categoria culturale, come quella del *dies natalis* del tempio, viene anche attribuita agli dei, sebbene con un gioco linguistico. Bisogna tenere conto di questo dato, che consente di mettere in valore i mezzi attraverso cui viene descritto il giorno di nascita del tempio. In altre parole, quando Ovidio esprime che *è nata una divinità* per indicare che le è stato consacrato un tempio, mette in atto una figura retorica, una metonimia. Questo espediente linguistico consente di dire, per esempio, che *è nata Minerva*, volendo però significare che a essere costruito è stato un suo tempio.

Resta da stabilire se questa situazione linguistica si ritrova anche al di fuori di Ovidio, e se tutte le volte che nelle fonti antiche si ritrova la formula *natalis* + il nome della divinità al genitivo, o ci si riferisce alla divinità con il verbo *nascor*, si sta utilizzando la metonimia per indicare che in quel giorno cade la ricorrenza del

⁶¹⁶ «The natal date of the temple [...] is treated as also the birth date of the goddess herself» (*ibid.*)

⁶¹⁷ Cfr. *ibid.*

dies natalis del tempio di quella divinità. Mi sembra un punto interessante, che bisogna approfondire.

Come base introduttiva di questo tema, vorrei porre l'analisi delle notizie che offrono i calendari alla data del 19 marzo (cfr. Degrassi 1963, 426).

È stata ricostruita la dicitura *Quinquatrus* (variamente abbreviata) per i *Fasti Caeretani* e *Maffeiani* (età augustea); *Verulani* (età tiberiana).

Con la dicitura *Quinquatria* si esprimono i *Fasti Furi Filocali* (354), *Polemii Silvii* (448-449), il *Menologium Rusticum Colotianum* e il *Menologium Rusticum Vallense* (19-65).

Contengono la dicitura *Quinquatrus* | *Minervae* (variamente abbreviata) i *Fasti Antiates Maiores* (67-55 a.C.) e i *Farnesiani* (prima età imperiale).

I *Fasti Vaticani* (età tiberiana) sono gli unici a dichiarare che le Quinquatrie sono una festa dedicata a Marte con l'espressione: «Qinq(uatrus). Feriae Mar(ti)».

Una sintesi di quanto esposto potrebbe articolarsi in questo modo: 7 calendari su 11 riportano soltanto il nome delle feste Quinquatrie senza ulteriori informazioni, che, solitamente, sono rese con delle scritte più piccole e si riferiscono ai *dies natales*, senza altre note. Due calendari, i *Fasti Antiates Maiores* e i *Farnesiani*, riportano la scritta più piccola *Minervae* al di sotto dei caratteri più grandi impiegati per indicare il nome della festa. Un calendario, i *Fasti Vaticani*, esibisce in caratteri più piccoli la dicitura *Feriae Mar(ti)* accanto a *Qinq(uatrus)*. Si potrebbe desumere che, ai fini del nostro discorso, i calendari di maggiore interesse sono quelli che contengono, attraverso i caratteri più piccoli⁶¹⁸ con cui riportano il nome della dea, la notizia sulla fondazione di un tempio di Minerva.

Un discorso a parte vale per i *Fasti Praenestini* (età tardo-augustea) che, oltre alla dicitura *Quinquatrus*, riportano una nota esplicitiva sull'entità delle fe-

⁶¹⁸ Cfr. Rüpke 2011, 8.

ste⁶¹⁹. In questa nota si legge che il nome deriva dal quinto giorno dopo le idi, sull'esempio del sistema con cui alcuni popoli del Lazio denominavano le date seguenti alla metà del mese. Si tratta di un *artificum dies*, il giorno degli artigiani, dedicato ai mestieri, poiché coincide con la dedica del tempio di Minerva in Aventino. Il legame con le arti e le attività è veicolato dal fatto che Minerva è la dea di riferimento per gli artigiani, i suonatori e, in generale, alcuni *collegia* dei vari mestieri⁶²⁰.

Vedremo che anche Ovidio riprende l'idea dell'*artificum dies*, nel passo che stiamo analizzando, poiché definisce Minerva come la dea delle mille attività.

Il giorno natale del tempio di Minerva (probabilmente sull'Aventino, come affermano i *Fasti Praenestini*) in questi calendari, si indica con il nome della dea al dativo, come accadeva nel caso di Esculapio e Giuturna⁶²¹. Trovo che il dativo sia un elemento significativo, che esprime il possesso del giorno natale del tempio di ogni divinità, oltre che la dedica. Nell'espressione *natalis* + il nome proprio al genitivo, la resa semantica traduce un'acquisizione, una proprietà che si esplica nella costruzione di un santuario.

⁶¹⁹ [F XIII Quin]q(uatrus), n(efas) [p(iaculum). ---]
 [rectius tamen alii putarunt]
 [dictum ab eo quod hic]
 [dies est post diem V Idus],
 40 [quo]d in Latio post [idus dies simili fere]
 [ratione decli]narentur. Artificum dies,
 [quod Minervae] aedis in Aventino [e]o di[e] est
 [dedicata. Sali] faciunt in comitio saltu
 [astantibus po]ntificibus et trib(unis) Celer(um) (EDR072764).

⁶²⁰ Cfr. Ov., *Fast.* 3.821; Latt. 1.18.23; Fest. 333 Lindsay; Liv. 27.37.7. Inoltre Scheid 2006, 87 riporta tutte le fonti relative all'argomento.

⁶²¹ E come accade ai nomi delle altre divinità; nei *Fasti Antiates Miores*, per esempio, vi è la dicitura *Palibus*, *Quirino*, etc..

A questo proposito, è utile analizzare i luoghi in cui si trova questa formula, tutte le volte in cui si riferisce alla costruzione di templi per gli dei. In realtà, le occorrenze non sono molte, a mia conoscenza. Il verbo *nascor* si riferisce più spesso agli dei quando si parla della loro nascita nel racconto delle genealogie mitiche⁶²², ma poche volte il riferimento è al *dies natalis* dei loro templi. Inoltre, da mantenere quale base del discorso che seguirà è la dimostrazione del lessico del *dies natalis* esaminata nel secondo capitolo, il cui obiettivo è rendere la multidimensionalità linguistica che, limitatamente all'opera di Ovidio, delinea i tratti del *natalis* dei santuari.

È stata già citata nel *Lessico* la seguente frase di Varrone, che costituisce un primo esempio:

Varro epistula ad Fufium si hodie noenum venis, cras quidem, si veneris meridie die natali Fortis Fortunae.

Varrone in una lettera a Fufio: se non vieni oggi, allora domani, se verrai al *dies natalis* di Fors Fortuna a mezzogiorno (Varro apud Non., 209 Lindsay, corsivi miei).

Si tratta di un passaggio esplicito, in cui l'espressione *dies natalis* viene riferita evidentemente alla ricorrenza della nascita del tempio di Fors Fortuna. Si può notare come il *dies natalis* dello spazio sacro venga espresso con una metonimia: si dice *dies natalis Fortis Fortunae*, dunque si utilizza una frase con cui si indica il *natalis* della dea Fortuna, per intendere in realtà il giorno di nascita dell'edificio in cui viene venerata. Lo stesso Varrone lo spiega in un altro passo, subito dopo aver espresso la nozione delle *Quinquatrus Minusculae*:

⁶²² Plaut., *Mil.* 1081; Cic., *Nat. D.* 3.48; Hyg., *Fab.* 179.3; Ov., *Fast.* 5.259; Sen., *HF* 461-462 e innumerevoli altri passi simili a questi, che raccontano la genealogia degli dei, nati da altri dei.

Dies Vestalia ut virgines Vestales a Vesta. Quinquatrus minusculae dictae Iuniae Idus ab similitudine maiorum, quod tibicines tum feriatum vagantur per urbem et conveniunt ad Aedem Minervae.

Dies Fortis Fortunae appellatus ab Servio Tullio rege, quod is *fanum Fortis Fortunae* secundum Tiberim extra urbem Romam *dedicavit* Iunio mense.

Dies Poplifugia videtur nominatus, quod eo die tumultu repente fugerit populus [...].

Il giorno dei Vestalia si chiama così per le vergini Vestali, da Vesta. Quinquatrus Minusculae sono dette le idi di giugno, a causa della somiglianza con le Grandi Quinquatrus, quando i suonatori di flauto girano liberi per la città e si riuniscono nel tempio di Minerva.

Il giorno di *Fors Fortuna* è stato chiamato così dal re Servio Tullio, poiché egli dedicò un tempio a *Fors Fortuna* lungo il Tevere, fuori dalla città di Roma, nel mese di giugno.

Il giorno dei Poplifugia sembra sia stato denominato così perché in quel giorno il popolo era fuggito in un repentino tumulto [...] (Varr., *Ling. Lat.* 6.17, corsivi miei).

Il *dies natalis* del tempio dedicato alla dea da Servio Tullio fu istituito dal re stesso come giorno per la sua commemorazione, afferma Varrone. In questo caso, la determinazione del momento iniziale del santuario viene espressa direttamente con la formula *dies* + il nome proprio della divinità al genitivo, similmente a quanto avviene, nello stesso passo, per richiamare i nomi delle feste: *dies Vestalia*, *dies Poplifugia*. Mi sembra interessante questo passo, poiché l'autore ha evidenziato l'esigenza di distinguere i giorni delle feste da quelli dei *natales* dei santuari. Visualizzando il calendario dei *Fasti Antiatates Maiores*, si può dire che tale distinzione è rappresentata dalla grandezza delle lettere con cui sono dipinte le informazioni dei giorni: il 19 marzo, con la festa di Minerva, ne mostra un chiaro esempio. Infatti, in quel calendario le diciture *Quinquatrus* e *Minervae* sono scritte rispettivamente con caratteri maggiori la prima, minori la seconda.

Un'altra fonte, questa volta di origine epigrafica, contiene la voce *natalis Dianae* e, precisamente, si riferisce alla ricorrenza della nascita di un tempio della

dea il 13 agosto. Si tratta di un'iscrizione datata al 136, ritrovata a Lanuvio agli inizi del 1800, che riporta la *Lex cultorum Dianae et Antinoi* di quel municipio⁶²³. Coloro che praticavano tale culto di Diana e Antinoo a Lanuvio, facevano parte di un collegio salutare⁶²⁴ fondato già nel 123: il testo dell'epigrafe riporta interamente lo statuto di questa associazione. Accanto a Diana, viene nominato anche il *natalis* di Antinoo, il giovane bitino amico di Adriano che venne divinizzato dopo il 129-130, anno in cui morì, per ordine dell'imperatore⁶²⁵. La questione sull'esistenza di un tempio di Antinoo, però, è controversa e, a questo proposito, rimando agli studi⁶²⁶; il *natalis* di quest'ultima divinità, comunque, viene riportato alla data del 27 novembre nell'epigrafe⁶²⁷.

I riferimenti temporali dei compleanni delle due divinità erano necessari per indicare quali azioni sarebbero avvenute in quelle date: per esempio, il versamento di somme di denaro, oppure lo svolgimento di banchetti (come riportato nel testo in nota).

Ciò che emerge da questa fonte è che i *natales* dei templi delle divinità sono accostati, uno accanto all'altro, ai compleanni del *patronus* del municipio Cesennio Rufo e dei suoi familiari. Il giorno di nascita dello stesso collegio, inoltre, coincide con il *natalis* del tempio di Diana alle idi di agosto. Ci sono tre ordini differenti di compleanni: il *natalis* degli dei Diana e Antinoo, che si riferiscono ai

⁶²³ CIL 14.2112. Per l'edizione critica più aggiornata dell'epigrafe cfr. Bendlin 2011, che ne offre una dettagliata analisi; cfr. anche Garofalo 2014 soprattutto 613-617, che costituisce uno studio approfondito sull'argomento e Garofalo 2019 per una bibliografia aggiornata.

⁶²⁴ Cfr. Bendlin 2011, 216ss, in cui si discute cosa significhi *collegium salutaris*. Mommsen (*De collegiis et sodaliciis Romanorum. Accedit inscriptio lanuvina*, Kiel 1843) aveva sostenuto che si riferisse a un'attività funeraria svolta dall'associazione che, però, era soltanto una tra le tante. Sembra dunque, che l'appellativo voglia indicare una sintesi di tanti servizi: religiosi, sociali, conviviali, funerari che il collegio si occupava di fornire (cfr. *ibid.* 222).

⁶²⁵ Cfr. le nozioni sulla vicenda e sul culto almeno in Bricault - Gasparini 2018.

⁶²⁶ Cfr. Bendlin, 2011.

⁶²⁷ Ecco un estratto dell'epigrafe, riferito alla sequenza con cui svolgere le cene:

Ordo cenarum: VIII id(us) Mar(tias) natali Caesenni [---]i patris; V kal(endas) Dec(embres) *nat(ali) Ant[inoi]*; idib(us) Aug(ustis) *natali Dianae* et collegi; XIII k(alendas) Sept(embres) na[tali Caes]enni Silvan[is] fratris; pr(idie) N[onas ---] natali Corneliae Proculae matris; XIX k(alendas) Ian(uarias) na[tali Caes]enni Rufi patr(oni) munic[i] (CIL 14.2112 = EDR078891, corsivi miei).

santuari di queste divinità, le date di nascita dei cittadini illustri del municipio di Lavinio, che avvantaggiavano economicamente l'esistenza del collegio, il giorno di fondazione del collegio stesso.

Per quanto riguarda Diana, sappiamo dai calendari che il 13 agosto era la data di fondazione del suo tempio a Roma, sull'Aventino. Se l'epigrafe appena analizzata si riferisca alla creazione di questo santuario è controverso a causa di una lacuna nella colonna 1.9 subito dopo il nome della dea, su di essa. Questa lacuna può essere colmata con la dicitura 'in Aventino', 'Aventinensis' oppure 'Nemorensis'; riguardo all'ultima proposta, questa potrebbe risultare verosimile e basarsi sul fatto che il 13 agosto era il giorno di celebrazione del santuario di Diana a Nemi, a pochi chilometri da Lanuvio⁶²⁸. Probabilmente, infatti, le idi di agosto erano dedicate alla dea non solo a Roma ma anche in altre parti d'Italia⁶²⁹.

Il fatto che nei *Fasti Furi Filocali* (354) il giorno di nascita del tempio di Diana alle idi di agosto venga indicato con la denominazione: *N(atalis) Dianes*, offre l'occasione per passare all'ultimo gruppo di attestazioni di questa formula.

Il Cronografo del 354, infatti, è l'unico calendario a riportare sistematicamente la dicitura *Natalis* + il nome delle divinità al genitivo. Non a caso, in questo documento vi era una sezione dedicata ai *Natales Caesarum*, ovvero ai compleanni dei buoni imperatori divinizzati che erano celebrati ancora nel 353⁶³⁰. È probabile che, in un'epoca tarda come quella in cui è stato redatto tale calendario, i *natales* dei templi delle divinità romane convergessero sempre più con le nascite degli imperatori divinizzati, nascite celebrate in qualità di compleanni e segnalate sui calendari.

Di seguito riporto soltanto i *natales* degli dei romani non quelli degli imperatori. Si tratta di 7 attestazioni che, dal 1° marzo al 25 dicembre, esprimono il

⁶²⁸ Cfr. Stat. Silv. 3.1.56-60; Bendlin 2011, 272, che propende per la terza lettura.

⁶²⁹ Cfr. Donati - Stefanetti 2006, 96.

⁶³⁰ Precisamente, la sezione era contenuta nel codice *Barberini latinus 2154* della Biblioteca Apostolica Vaticana di Roma. Per una recente edizione del calendario vedi Divjak - Wischmeyer 2014; cfr. anche la recensione di Burgess 2017.

dies natalis del tempio con la dicitura *N.*, lettera che va sempre estesa con il sostantivo *Natalis*⁶³¹: 1 marzo *N(atalis) Martis (circenses)*; 8 aprile *N(atalis) Castor(is) et Pollu(ci)s. C(ircenses)*; 15 maggio *N(atalis) Mercuri*; 5 agosto *N(atalis) Salutis. C(ircenses)*; 13 agosto *N(atalis) Dianes*; 11 settembre *N(atalis) Asclepi*⁶³²; 25 dicembre *N(atalis) Invicti. C(ircenses)*.

Tra questi, bisogna considerare anche i luoghi in cui non è presente il sostantivo *N(atalis)* ma solo il nome della divinità al genitivo. Infatti, nei *Fasti* di Furio Filocalo, esso è sempre sottinteso⁶³³: è il caso di *Solis et Lunae* il 28 agosto.

Questi sono, a mia conoscenza, i casi in cui compare espressamente la voce *natalis* per indicare la fondazione del tempio di una divinità.

IL COMPLEANNO DI MINERVA CAPTA

Ritorniamo adesso a Ovidio. Accostando questi testi al passo dei *Fasti* in cui si dice che il 19 marzo è nata Minerva, evidentemente si comprende meglio e da più angolazioni perché viene utilizzato il verbo *nascor* per indicare il giorno in cui è stato costruito il santuario di quella divinità.

Continuando ad analizzare il resto del testo, per prima cosa si nota che Ovidio, mentre esorta i protagonisti di diverse attività lavorative a celebrare la dea che presiede alle professioni (3.815-834), la chiama con il nome di Pallade⁶³⁴ e non come Minerva. Questo nome, come spesso accade per gli dei, denuncia una caratteristica della divinità che riguarda le sue origini. Stando, infatti, a Festo, Pallade si chiamava così o perché aveva ucciso un gigante di nome Pallante, oppure perché era nata presso una palude chiamata allo stesso modo: «Pallas Minerva dicta

⁶³¹ Cfr. Burgess 2017, 393.

⁶³² Una data errata, di cui si è parlato alla fine del paragrafo su Esculapio.

⁶³³ Cfr. Degrassi 1963, 503.

⁶³⁴ Vv. 3.815; 816; 817; 924; 826. Per l'utilizzo dell'anafora riguardo al nome della dea cfr. Heyworth 2019, 251, che richiama anche l'interpretazione di La Bua 2010 sugli elementi innici di questo passaggio. Quest'ultimo, però, esegue una lettura critico-letteraria del passo, privilegiando la teoria dell'intenzione di Ovidio di creare un'immagine anti-guerriera di Minerva a discapito di Marte.

est quod Pallantem Gigantem interfecerit, vel, sicut putabant, quod *in Pallante palude nata est*» (Fest. 246 Lindsay)⁶³⁵. Questo dettaglio si spiega sulla base del fenomeno della molteplicità delle eziologie descritta sopra, secondo cui Ovidio può dire contemporaneamente che Minerva è nata il 19 marzo ma può anche riferirsi alla dea come nata senza madre o chiamarla Pallade, epiteto che implica ancora versioni diverse legate alla sua nascita: l'intenzione è quella di offrire più versioni possibili dell'identità della dea. Tramite questo procedimento Ovidio, come anche altri autori romani, non considera una sola verità sull'origine e sulle sue peculiarità, ma molteplici versioni giustapposte senza prediligerne nessuna⁶³⁶. È ciò che il poeta mette in scena nella parte finale di questo passo, quando parla del tempio di Minerva Capta. Infatti se, all'inizio del testo, nel discorso sulle Quinquatrus, egli non cita esplicitamente quale tempio venga celebrato in quella data, pochi versi più avanti, sempre all'interno del discorso sulle feste di Minerva, si sofferma sul tempio del Celio. Infatti, la prima menzione della dea potrebbe far pensare che, implicitamente, si tratti del tempio di Minerva sull'Aventino, come ho spiegato più sopra, mentre la presentazione esplicita di Minerva Capta, pochi versi oltre, non dà adito a incertezze⁶³⁷. Ovidio racconta che nel luogo dove il Celio⁶³⁸ discende e si incontra con la pianura, esiste un piccolo tempio, *parva delubra*, che Minerva Capta ha iniziato ad avere nel giorno della sua nascita: *quae dea natali coepit habere suo* (838). In seguito all'exkursus sul *natalis*, credo che ci si possa accostare con più elementi alla frase di Ovidio. Analizzando l'espressione, emerge che il discorso attorno al *dies natalis* del tempio di Minerva viene costruito sapientemente con una metonimia al contrario: infatti, relativamente all'a-

⁶³⁵ Tra i nomi di Minerva che indicano le sue origini vi è anche Tritogenia: «Tritogenia Minerva a ripa Tritonis fluminis dicta, quod ibi soprimitus sit visa» «Tritogenia viene detta Minerva dalla riva del fiume Tritone, poiché lì è stata vista per la prima volta» (Fest. 504 Lindsay).

⁶³⁶ Cfr. anche Prescendi 2002, 144 sul fatto che le versioni delle eziologie, soprattutto in Ovidio, sono esposte una accanto all'altra senza che l'autore scelga quale sia la più importante, per offrire un quadro quanto più ricco e articolato del fenomeno che vuole rappresentare.

⁶³⁷ Su questo anche Heyworth 2019, 250.

⁶³⁸ Per il racconto sull'origine del monte Celio cfr. Varr., *Ling.* 5.46-47, che fa risalire il nome del monte al generale etrusco Cele Vibenna, che aiutò Romolo contro Tito Tazio. Sempre in quel passo Varrone, poi, presenta il santuario di Minerva Capta come posizionato nella pianura tra il Celio e il quartiere Ceriolense.

blativo *natali suo*, sembrerebbe che Ovidio stia utilizzando, come abbiamo visto anche altrove, la metonimia del *natalis* della divinità per indicare, in realtà, la costruzione del suo tempio. Questo fenomeno, però, è solo apparente perché la figura retorica è subito spiegata ed esplicitata: per il suo *natalis*, Minerva ha iniziato ad avere un tempio. È, questa, la spiegazione del *dies natalis* della dea: il momento in cui a Minerva è stato donato un tempio. In altre parole, il momento in cui Minerva Capta è nata sul suolo romano coincide con il giorno in cui le è stato donato un tempio.

Da ciò sorge almeno un'altra considerazione: se è vero che il *dies natalis* di Minerva Capta corrisponde all'atto di fondazione del suo *delubrum*, è anche vero il contrario. È vero, cioè, che la nascita del tempio dipende dalla nascita della dea. Questa circolarità è resa alla perfezione da Ovidio, che la esprime in un solo verso: *quae dea natali coepit habere suo*. Anche Heyworth si è soffermato su questo punto e ne ha ricavato l'idea che il compleanno di Minerva era stato determinato *prima* della fondazione del tempio di Minerva Capta⁶³⁹. Detto altrimenti, il compleanno della dea non sarebbe stato conseguente al giorno di fondazione del santuario sul Celio ma, al contrario, chi fondò il tempio di Minerva Capta si sarebbe basato su una data di nascita della dea già esistente. Quest'ipotesi si fonda sul fatto che ci sarebbe stato un precedente, il giorno della celebrazione di Minerva sull'Aventino il 19 marzo, che avrebbe orientato il fondatore del tempio sul Celio a dedicarlo nella stessa data. Un'ipotesi che, però, contrasta con quelle avanzate da altri studiosi, precisamente da Cinaglia, che sostengono l'antioriorità del santuario sul Celio, il Minervium, rispetto a tutti gli altri templi romani dedicati alla dea⁶⁴⁰.

Ciò che interessa, però in questo discorso, è che in quel verso Ovidio dia la più alta espressione del giorno di nascita della dea e del suo tempio, creando una perfetta fusione e un'impeccabile circolarità tra i due concetti. Il *natalis* è la di-

⁶³⁹ Cfr. Heyworth 2019, 256: «Minerva's birthday was determined before the founding of this shrine: this probably implies that the founder decided to use the same natal date for Minerva Capta as already existed for the larger temple on the Aventine».

⁶⁴⁰ Cfr. *supra*.

mensione in cui le divinità incontrano gli edifici e i luoghi, ed è anche la dimensione in cui la città incontra gli dei. Per celebrare quel momento si creano delle feste a Roma e le si inseriscono nei calendari⁶⁴¹, alcuni dei quali le evidenziano con dei segni grafici, delle virgolette, che mostrano un tentativo di comunicazione visivo della cultura che le ha create. Il *natalis* delle divinità è una categoria che i Romani hanno creato per strutturare l'origine di un contatto, quello tra il mondo cittadino e il mondo divino, che ricorre e ritorna sempre. Questa categoria è un concetto complesso e multidimensionale di fondazione che riguarda sia il culto, sia l'identità topografica della divinità che lo rappresenta, sia lo spazio sacro, sia la causa dell'esistenza di un giorno libero dalle attività lavorative e che bisogna festeggiare.

Per l'analisi della costruzione di *coepio* + infinito come nel caso presente, in cui compare la frase *coepere habere delubrum*, rimando alla voce del *Lessico* che gli è stata dedicata nel secondo capitolo (*coepio*), in cui centrale è l'idea del cominciare, cui rimanda il verbo.

C'è stato chi ha interpretato⁶⁴² questo verbo come l'indizio che farebbe intravedere una possibile soluzione relativa al significato di *Capta*. L'ipotesi risiede nel fatto che il nome della dea possa derivare da un supino di *coepio*, *coepta*, dunque *che ha avuto inizio*; su questa base Ovidio avrebbe inserito il *natalis* del piccolo tempio come dono di compleanno della dea, che aveva iniziato a esistere. Il problema di questa interpretazione è che *coepio* e *capio* si fondano su due radici differenti⁶⁴³.

Continuando con l'analisi del testo, dopo la presentazione geografica della dea, Ovidio si accinge a spiegarne il nome: *Capta*. Sono, questi (3.839-846), i versi più studiati al fine di ricavare notizie sull'identità della dea e tutti gli studiosi

⁶⁴¹ Come i *Fasti Antiatas Maiores*.

⁶⁴² Cfr. Heyworth 2019, 256.

⁶⁴³ Cfr. Ernout - Meillet 1932, 130 che afferma che *coepio* si basa su un composto ricostruito **co-apiscor*, incoativo di *apio* (*ibid.* 39), mentre *capio* condividerebbe la radice *-kap* con *caput*, nonché con *capulus*, che è l'impugnatura del gladio, dalla parola *kapaṭī*, duale sanscrito: *due pugni* (*ibid.* 95; cfr. anche Pianigiani 1907, 230s).

che ho citato nell'introduzione a questa sezione vi si sono, chi più chi meno, soffermati. Si tratta di una delle eziologie dei *Fasti* più elaborata, poiché mostra come Ovidio accosti più versioni sulla causa del nome di questa divinità, una dopo l'altra, senza dichiararsi a favore di una piuttosto che di un'altra⁶⁴⁴.

Ovidio dice chiaramente che la causa del suo nome è incerta: *nominis in dubio causa est* (839). Dopodiché enuncia tutte le probabili spiegazioni: è possibile che si chiami *Capta* perché *capitale* si dice di una spiccata intelligenza; in questa ipotesi il poeta accomuna le radici di *capio* con l'aggettivo *capitalis*. La ragione di questa spiegazione risiederebbe nel fatto che Minerva è la dea della *techne*, dell'abilità nelle arti e della sapienza, che il poeta definisce ingegnosa: *Capitale vocamus Ingenium sollers: ingeniosa dea est* (840). Oppure si definisce così perché si dice sia balzata via, con lo scudo, dalla cima della testa del padre e senza avere una madre: *an quia de capitis fertur sine matre paterni vertice cum clipeo prosluisse suo?* (841-842). Ancora una volta, l'etimologia viene accostata al termine *caput*, ma fatta risalire al racconto di Minerva che nasce dalla testa di Giove⁶⁴⁵. In entrambi i casi, comunque, *capio* condivide con *caput* la stessa radice linguistica⁶⁴⁶. La terza etimologia, invece, riconduce l'epiteto al fatto che forse Minerva, provenendo da Falerii, sarebbe arrivata a Roma in quanto presa ai nemici una volta soffocata la rivolta⁶⁴⁷, *captiva*, come attesterebbe anche un'antica iscrizione sulla sua statua: *an quia perdomitis ad nos captiva Faliscis venit? Et hoc signo littera prisca docet* (843-844). Su questo punto si sono soffermati tantissimi studiosi, le cui posizioni sono state riassunte in precedenza; Degrassi comunque, mantenendosi fermo sul testo di Ovidio e sulle idee di Wissowa, sostiene che la statua

⁶⁴⁴ I riferimenti alle diverse posizioni degli studiosi e, dunque, alla bibliografia fondamentale, sono stati inseriti all'inizio della sezione e riassunti nelle loro diverse posizioni. In generale, si ribadiscono le analisi di Cinaglia 2016 che concentra grande parte della bibliografia sull'argomento, per le conclusioni più recenti.

⁶⁴⁵ Cfr. Macrobius, *Sat.* 1.17.70: «Addita est Gorgonea vestis, quod Minerva, quam huius praesidem accepimus, solis virtus sit: sicut et Porphyrius testatur Minervam esse virtutem solis quae humanis mentibus prudentiam subministrat. Nam ideam haec dea Iovis capite prognata memoratur, id est de summa aetheris parte edita, unde origo solis est».

⁶⁴⁶ Cfr. *supra*, nota.

⁶⁴⁷ Cfr. Heyworth 2019, 256.

sarebbe stata portata da Falerii dopo la battaglia nel 241 a. C. e che questa avrebbe dato il nome alla dea⁶⁴⁸. L'ultima spiegazione si riferisce al fatto che la dea, probabilmente nel suo tempio, avesse una legge che ordinava che i furti subiti avrebbero dovuto essere pagati con la pena capitale: *an quod habet legem, capitis quae pendere poenas ex illo iubeat furta recepta loco?* Ancora una volta, l'etimologia si regge sull'aggettivo *capitalis* e, dunque, da *caput*⁶⁴⁹.

Si può notare che proprio *capio* prevede l'idea del contenere, anche in riferimento alle facoltà mentali, da questa frase di Cicerone: «Quae quidem ego nisi ita magna esse fatear, ut ea vix cuiusquam mens aut cogitatio *capere* possit, amensim» «Veramente, se io non riconoscessi che quelle cose sono così grandi, che a stento la mente e il pensiero di qualcuno *possa capirle*, sarei pazzo» (Cic., *Marcell. 2.6*)⁶⁵⁰.

Come si vede, tutte le eziologie presentate da Ovidio afferiscono a *capio* e ai termini che ne condividono la radice (*caput, capitalis*); relativamente a questo verbo, infatti, l'epiteto *Capta* ne rappresenterebbe il supino. In merito a *capio* è stato affrontato già un discorso nel *Lessico* del secondo capitolo, a proposito dell'isola Tiberina e della sua azione di accogliere i templi di Esculapio e Vediove⁶⁵¹.

A ragione del fatto che, aldilà di *capio*, nel lessico del *dies natalis* dei *Fasti* vengono impiegati anche i suoi composti (*recipio* e *accipio*), in quella occasione era stato dimostrato come questo gruppo di verbi riguardasse la sfera dell'accoglienza degli dei e dei santuari nei luoghi della città. In altre parole, era stato giu-

⁶⁴⁸ Su questa posizione anche Stok 1999, 273 nota 242.

⁶⁴⁹ Cfr. Ernout - Meillet 1932, 98.

⁶⁵⁰ Cfr. *ivi* 95.

⁶⁵¹ Cfr.: «Accepit Phoebos nymphaque Coronide natum
insula, dividua quam premit amnis aqua.
Iuppiter in parte est: cepit locus unus utrumque»

«Ad accogliere il figlio di Febo e della ninfa Coronide fu l'Isola che l'acqua del Tevere tocca, biforcandosi. Su di una sua parte sta Giove (Vediove?): un unico luogo ospitò entrambi e il tempio del nipote sta accanto a quello dell'immenso nonno» (Ov., *Fast.* 1.291-293).

ustificato con degli esempi relativi agli edifici⁶⁵² il fatto che *capio* venga utilizzato per esprimere la capacità dei luoghi di ospitare e contenere qualcuno o qualcosa⁶⁵³.

Sebbene non sia nel mio intento offrire una nuova interpretazione dell'origine del nome Capta, si rivela necessario fare due considerazioni su di esso, sulla base dei risultati delle mie ricerche.

La prima è che, contrariamente a quanto sostiene, per esempio, Cinaglia⁶⁵⁴, il verbo *capio* trasmette spesso l'idea di accogliere, ospitare e contenere.

La seconda è che il concetto della ricezione e dell'accettazione che sarebbe contenuto nell'epiteto della dea sembra una via percorribile. Anche qualora l'ipotesi dell'*evocatio* da Falerii non dovesse essere storicamente giustificata, è possibile che, dopo la soffocazione della rivolta della città⁶⁵⁵, i Romani avessero costruito l'identità di questa divinità sull'esempio di tante altre accolte dall'esterno e impiantate a Roma. Si ricordi che i verbi dell'accoglienza, nei *Fasti*, sono impiegati per parlare di divinità accolte da fuori, come, ad esempio, *accipio* per Esculapio e Cibele, *recipio* per Giuturna e Vesta che, evidentemente, erano percepite come esterne (Giuturna a causa del suo culto lavinate e Vesta per il suo legame con i Penati, le divinità portate da Enea). Inoltre, sebbene si riferisca alla presa della città di Erice e non direttamente alla dea, *capio* compare anche nel contesto del racconto dell'origine del culto di Venere Ericina⁶⁵⁶.

⁶⁵² Gli esempi erano i seguenti:

«di boni, quid turbaest! aedes nostrae vix *capient*, scio», «per gli dei, cos'è questa folla! Le nostre case difficilmente la *conterranno*, immagino» (Ter., *Haut.* 254), in cui la parola *aedes* significa *casa*: una casa che sta per accogliere un gruppo di ancelle.

«felix terra tuos *cepit*, Iule, deos», «Iulo, una terra felice *ospitò* i tuoi dei» (Prop. 4.1.48), corsivi miei. Cfr. TLL 3.0.339.19ss, in cui vi sono le attestazioni in cui *capio* indica la capacità, dunque la proprietà del contenere.

⁶⁵³ Cfr. anche TLL 3.0.339.9ss, che indica tutte le attestazioni dell'*actu recipiendi* del verbo.

⁶⁵⁴ «[...] *capio* non ha mai il significato di 'accogliere', 'ricevere', bensì sempre una connotazione fisica e concreta dell'atto del 'prendere'» Cinaglia 2016, 72.

⁶⁵⁵ Cfr. Loreto 1989.

⁶⁵⁶ Cfr. Ov., *Fast.* 4.347 (Cibele); 1.463 (Giuturna); 4.949, 6.258 (Vesta); 4.874 (Venere Ericina).

È anche difficile tradurre questo epiteto in una maniera che sia quanto più vicina al significato che *cipio* aveva per i Romani: forse *accetta* potrebbe essere un'ipotesi, poiché è un aggettivo che restituisce sia l'azione dell'accogliere che quella dell'essere accolti. Allo stesso tempo, il senso di *cipio* riferito a Minerva riguarda anche le capacità mentali della dea, il fatto, cioè, che sia abile a trattenere l'intelligenza e i saperi legati alle arti; dunque è quasi impossibile individuare una verità unica e definire con una parola soltanto il nome di questa divinità.

Infine, seppure si riferisca a una persona, è utile tenere presente l'esistenza di un'iscrizione testamentaria del I secolo dopo Cristo, ritrovata presso Rieti, che attesta il seguente nome proprio femminile (*nomen* e *cognomen*): Minervia Accepta⁶⁵⁷. Stando alle mie ricerche, un altro *nomen* dello stesso tipo si scopre in un'iscrizione datata tra l'1 e il 150 d. C. e ritrovata nei pressi di Urbino, che mostra però un diverso *cognomen*: Minervia Eufrosina⁶⁵⁸.

Il *cognomen* che risulta dalla prima occorrenza mi sembra significativo nell'ambito di un discorso su Minerva Capta, anche dal momento che non mi risulta sia stato preso in considerazione in precedenza. Il termine Accepta, così come si può considerare svincolato da qualsiasi legame con Capta, ha una innegabile somiglianza con l'epiteto della dea al cui nome, peraltro, fa eco il *nomen* della padrona degli schiavi. L'unica cosa che si può dire a riguardo è che, evidentemente, un aggettivo come *acceptus*, derivante dal composto di *cipio*, *accipio*, che significa accolto, amato, accettato, è molto significativo nell'ambito della cultura romana, tanto da essere utilizzato come *cognomen*. Proprio l'esistenza di questo *cognomen* mi ha fatto riflettere sull'ipotesi che una Minerva accolta, amata e ben accetta sul monte Celio, la cui identità sarebbe stata riformata dopo un evento spiacevole che Roma aveva intrattenuto con un nemico esterno, poteva essere

⁶⁵⁷ Ecco il testo: «Ex testamento / P(ublio) Babieno Primo / Iucundo l(iberto) / Minerviae Acceptae / Theopompo l(iberto)» Muzzioli 1980, 107 (1ª ed.) = EDR077785.

⁶⁵⁸ «D(is) M(anibus). / C(aio) Minervio [—] / Rufino, / C(aius) Minervius [O]= / nesimus cum [Mi]= / nervia Eufrosi[na] / matre, liberti et h[e]= / redes patrono be[ne] / merenti» (CIL 11.06093 = EDR016463), cfr. Trevisol 1999, 33.

plausibile in aggiunta, non esclusivamente, alle altre molteplici spiegazioni di cui parla Ovidio.

Quanto al *nomen*, Minervia, sono stati analizzati nella prima parte di questo paragrafo i casi in cui, attraverso l'aggettivo *minervium*, vengono definiti vari elementi della cultura e della società romana come il tempio sul Celio in Varrone (chiamato Minervium), la legione Minervia, il complesso di edifici nella città di Pola (l'Isola Minervia). Anche le due donne delle epigrafi si chiamano con lo stesso *nomen*, Minervia, ovvero con l'aggettivo sostantivato che indica che l'elemento al quale esso si riferisce è una proprietà della dea: di Minerva.

In conclusione, si può constatare che i risultati ai quali è giunta la ricerca, essendo del tutto in linea con gli studi dei capitoli precedenti, nondimeno arricchiscono e ampliano le loro premesse. Dopo aver dato spazio a un ragguglio sullo stato della questione, è stato affrontato il testo dei *Fasti* a proposito della dea, che ha aperto molti excursus e spazi alternativi, paralleli, sui quali si è costruita la riflessione. È stato affrontato un discorso sulle Quinquatrus, la festa di Minerva che veniva celebrata contestualmente alla celebrazione per *dies natalis* del tempio della dea; sono stati analizzati i calendari ed è stata condotta una ricerca delle occorrenze esplicite del termine *natalis* nella letteratura e nei fasti. In particolare, quest'ultima sezione ha fatto luce su come interpretare la frase sulla nascita di Minerva, o l'idea della nascita del suo santuario sapientemente elaborata da Ovidio attraverso quella che ho definito una metonimia rovesciata. Infine, sono state fatte delle considerazioni sul legame tra il verbo *capio*, una delle voci che fanno parte del *Lessico* del *dies natalis* dei templi nei *Fasti* di Ovidio, e l'epiteto *Capta*. La presenza di questo legame ha confermato la complessità con cui la dea viene raffigurata e ha esposto l'idea che non sia possibile o, comunque, quantomeno necessario rintracciare un unico dato certo, scientificamente inattaccabile, sull'identità di questa dea. In ogni caso *capio*, soprattutto sulla base delle analisi condotte all'interno del secondo capitolo, acquista un senso maggiore allorché viene utilizzato per spiegare l'epiteto *Capta*. All'interno dei *Fasti*, infatti, insieme agli altri composti, *accipio* e *recipio*, esso si impone con una frequenza elevata per spiegare

le nascite dei culti. In particolare, occorre quando Ovidio vuole raccontare l'inizio della presenza a Roma di divinità straniere e accolte da altre città.

In definitiva, il terzo caso di studi ha posto ulteriori problemi, certo non risolti, ma ha contribuito a concludere un percorso coerente e ad ampliarlo attraverso varie e differenti angolazioni. La nascita di Minerva raccontata nei *Fasti* di Ovidio era il punto da cui questa ricerca aveva avuto il suo impulso iniziale, dal quale era partita l'idea di uno studio sul *natalis* delle divinità romane. Se i *Fasti* sono un'opera che si focalizza sugli inizi e sulle origini della presenza degli dei a Roma, è vero anche che questa ricerca delle cause dà come risultato una enorme molteplicità di concetti. L'evento storico del *dies natalis* dei santuari romani viene rielaborato da Ovidio attraverso una miriade di soluzioni; soltanto una di queste consiste esplicitamente nella nascita e nel compleanno degli dei, come avviene nel caso di Minerva. Questo si pone come caso esemplare, perché si tratta di una delle poche volte in cui il verbo *nascor* viene utilizzato per indicare la nascita divina in relazione alla fondazione del tempio e non, come spessissimo accade, in relazione alla genealogia delle divinità nate da altre divinità.

In ultima analisi, per Ovidio è come se Minerva fosse esplicitamente nata dai Romani; stando a questa ipotesi, è altamente probabile che il riferimento della frase *est illa die nata Minerva* non sia a Minerva Capta ma a Minerva sul monte Aventino. In questa maniera si potrebbe instaurare tra le due un confronto. Forse, Minerva Capta sarebbe stata fatta nascere nel giorno del compleanno che *già* era di Minerva sull'Aventino.

Ad ogni modo, la nascita di Minerva nei *Fasti* è dichiarata esplicitamente rispetto a quella delle altre divinità, come se fosse l'unica ad aver preso vita a Roma, l'unica ad aver interpretato alla lettera il (*natalis*) *Minervae* espresso dalla virgoletta dei *Fasti Antiates Miores* e contenuto negli altri calendari romani.

CONCLUSIONI

Da questo studio si possono trarre i seguenti risultati, che sono pur sempre parziali e non definitivi.

Nella prima sezione sullo stato della questione, ho delineato un quadro in cui convergono le ultime ricerche sullo spazio sacro e quelle sul calendario. Ho specificato in che senso e secondo quali prospettive si deve guardare al *dies natalis*, quando è da intendersi come il compleanno dei luoghi sacri che si innesta nel sistema dei *fasti* romani. Sulla base della bibliografia citata, è emerso in particolare che *natalis / natalis dies* è un'espressione sintetica, prodotta dai Romani, che ha avuto fortuna negli studi dove si è cristallizzata nella forma di *dies natalis templi*. Questo criterio è infatti adottato a Roma per descrivere il momento della nascita dei santuari da celebrare, secondo la ricorrenza annuale. Ho messo in luce, insieme a questo dato, l'esistenza di determinati segni grafici che indicano il *dies natalis* del tempio in sei calendari: si tratta di virgolette, piccole parentesi, che segnalano tutte o, a seconda dei calendari in cui si trovano, alcune fra le didascalie delle date in cui sono presenti i *dies natales templorum*. Questi segni grafici possono essere considerati come un ulteriore elemento che evidenzia il procedimento di sintesi con cui viene rappresentato il giorno del compleanno dei santuari romani, segnalando un evento importante che deve essere reso visibile a tutti. In alternativa o in aggiunta, si ha l'impressione che vengano utilizzati per ricondurre visivamente i vari *natales* al giorno al quale sono stati assegnati. Infatti, la didascalia dei *dies natales* viene apposta spesso sotto la scrittura della data a cui si riferisce, in corrispondenza di altri giorni che non hanno nessuna specificazione e che offrono, dunque, più spazio all'iscrizione: ciò potrebbe portare erroneamente a pensare che il *natalis* si celebri in qualcuno dei giorni successivi mentre, con la presenza della virgoletta, la formula che indica questa ricorrenza viene ricondotta al giorno al quale si riferisce.

Nella seconda sezione della tesi ho svolto un'indagine, lungo tutta l'opera dei *Fasti*, dei termini con cui Ovidio si riferisce al *dies natalis* dei santuari. Il ri-

sultato è stata la creazione di un lessico. La sua analisi permette di appurare che Ovidio racconta il *natalis* dei templi utilizzando in totale 28 voci tra verbi e locuzioni: tra queste, ad esempio, alcuni concetti che lo veicolano riguardano l'idea dell'abitare, del possesso, del trasferimento, dell'accoglienza e della ricezione, della costituzione e della composizione, della consacrazione e della dedica, dell'offerta perpetua e del dono, della fondazione. Il concetto della nascita della divinità è uno di essi e si interseca in questa trama di immagini attraverso cui il *natalis* viene riformulato. Questa idea dunque, sulla quale mi ero interrogata per dare avvio alla ricerca, si è arricchita di tanti altri significati e sfumature che hanno articolato in maniera complessa e multiforme l'evento del compleanno dei santuari. Ovidio rende visibile una simile ricchezza mettendola in valore attraverso il lessico dei *Fasti*. I valori sociali e culturali legati al rapporto della civiltà romana con il sacro, soprattutto in età augustea, sono messi in evidenza dal poeta, che li manipola per fini letterari ma che, allo stesso tempo, in questa maniera li fa emergere.

Nel terzo capitolo della ricerca sono stati affrontati tre casi di studio che, basandosi sulle premesse discusse nel primo e nel secondo capitolo, hanno completato le analisi sul *natalis* e approfondito, soprattutto da un'ottica storico-letteraria, i temi della tesi. Oltre a ciò, simili sezioni hanno avuto il merito di far emergere altre questioni, la cui analisi e i cui risultati hanno costituito degli argomenti paralleli al filo conduttore principale.

In particolare, lo studio su Esculapio ha dimostrato come il racconto dell'introduzione della divinità nella città di Roma condivida lo stesso lessico che Ovidio utilizza per presentare anche i *natales* di altre divinità, attraverso il verbo *recipio*. La storia del dio che viene trasportato a Roma nel corpo di un serpente apre, inoltre, la strada a molteplici riflessioni come, fra le altre, la questione del trasporto degli dei, del rapporto inter-specifico con gli animali e dell'effetto del loro *numen*. Nel caso specifico di Esculapio, l'effetto del suo *numen* si concretizza nell'arresto di un'epidemia che infuriava a Roma attorno al 292 a. C.. A questo proposito sarebbe opportuno continuare ad approfondire, negli studi futuri, il concetto di *praesentia*, veicolato dalle fonti romane, integrandolo con il materiale epigrafi-

co⁶⁵⁹. Le iscrizioni ci tramandano, infatti, alcune dediche a dei *numina praesentissima* e sarebbe interessante svolgere un'indagine su questa categoria, usata per descrivere l'effetto della potenza degli dei.

Dalla sezione dedicata a Giuturna, ho compiuto un'indagine sulla ninfa romana a partire dal *natalis* del suo tempio. Il discorso su cui mi sono concentrata maggiormente, sul quale anche le fonti riportano più ampie attestazioni, è relativo al rapporto di Giuturna con la sfera idrica. Questo rapporto è stato analizzato da un punto di vista letterario tanto quanto storico e architettonico a proposito degli edifici di culto romani della dea. Il risultato più significativo di questo studio è la proposta della nuova edizione di un'iscrizione epigrafica funeraria da parte di un *servus publicus* del tempio della dea o della eventuale *statio aquarum* a esso adiacente. La mia lettura prevede di considerare la formula *servus publicus a Diuturna*, sulla base dell'esistenza di altre attestazioni di servi che si identificano attraverso il nome delle divinità espresso con un complemento d'agente⁶⁶⁰.

Nell'ultima sezione del terzo capitolo ho analizzato l'argomento del *natalis* di Minerva Capta. Questo caso di studi è un esempio, tra i più significativi, delle modalità con cui il concetto del *dies natalis templi* si costituisce e prende forma. Il risultato a cui sono giunta è che l'origine della divinità viene immaginata attraverso molteplici varianti narrative, che contemporaneamente attingono sia al mito che alla vicenda storica dell'introduzione di questa dea nel pantheon romano, ossia la costruzione del suo santuario sul colle Celio. L'idea della sincronia con cui si presenta questo fenomeno va accolta e formalizzata in tal senso: il *natalis* del tempio di Minerva Capta è avvenuto a Roma in un luogo e in un tempo definiti, ma sulle origini di questa particolare dea vi sono diverse ipotesi (come quelle che

⁶⁵⁹ Ho discusso di questi argomenti soprattutto nell'ambito del convegno *Apparaître en animal, Présences divines, travestissements d'animaux et relations interspécifiques dans l'Antiquité grecque et romaine*, 7-8 settembre 2020 Université de Fribourg, con un intervento dal titolo: « Specie caeleste resumpta » *Serpents et divinités à Rome : le cas d'Esculape dans les Fastes d'Ovide*.

⁶⁶⁰ Ho discusso di questo argomento nell'ambito del convegno *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean Spaces, Mobilities, Imaginaries*, che si è svolto il 10-11-12 febbraio 2021 presso l'Université Jean Jaurès di Tolosa, con un poster dal titolo: *Le dies natali templi de Juturne*.

evidenza Ovidio nei *Fasti*). Nonostante ciò, proprio contestualmente a questi discorsi, nulla impedisce a un poeta culturalmente greco-romano, come Ovidio, di individuare Minerva utilizzando gli epiteti letterari che rimandano alla sua genealogia scaturita da Giove come, ad esempio, quello di *nata sine matre*. Ovidio utilizza, chiaramente, un espediente letterario che mescola e fonde insieme tutte queste dimensioni offrendo. Le divinità si ancorano, si concretizzano nella città e Ovidio descrive la loro nascita senza lasciare da parte l'elemento, così fondamentale in quanto strumento di conoscenza, del racconto mitico. La nascita dei loro santuari, inoltre, diventa simultaneamente anch'essa categoria culturale, per la costruzione del divino, e strumento di individuazione e costruzione della memoria storica, attraverso il concetto del *natalis dies*.

Formalizzato nelle file verticali dei *fasti* romani, iscritto nel tempo che scandisce la vita dei cittadini di Roma, il compleanno degli edifici sacri è un prodotto culturale del mondo romano. Esso attinge alla sfera pubblica ufficiale, che riguarda i monumenti e le feste, ed è creato dalle autorità delle istituzioni di Roma, ma non coincide perfettamente con la religione e la liturgia romana dei pontefici, dal momento che non è un documento descrittivo o prescrittivo delle sue norme. Il lungo processo della costituzione di un santuario, che arriva a impiegare diversi anni per essere portato a compimento, viene sintetizzato dall'evento natale: questo ha l'efficacia di riassumere, puntualizzandola in un solo momento, la serie complessa di dinamiche (eventi, attori, luoghi, tempi) proprie di quel fatto storico e, allo stesso tempo, di contribuire al processo della creazione della memoria. Inoltre, esso vanta la possibilità di diventare ricorsivo, assumendo le caratteristiche delle feste annuali. Contemporaneamente, il *natalis dies* insiste sul riferimento spaziale che vi è connesso: il tempo religioso della città è inscindibilmente legato alla posizione topografica dei luoghi sacri e alla loro tipologia e da queste viene influenzato e orientato.

In conclusione, il presente studio sul *natalis dies* relativo ai santuari apre una finestra di osservazione sulle modalità romane di organizzare il divino e di

coniugarlo con la vita della città⁶⁶¹. Questo particolare compleanno è uno strumento per raccontare gli dei, identificare le complesse e articolate dinamiche della costruzione dei loro templi e adattare, in funzione del potere dominante, la memoria degli individui che hanno votato, dedicato o restaurato gli edifici sacri. Un poeta come Ovidio ha utilizzato questo concetto per esporre le cause dell'origine dei culti: le analisi dei *Fasti* fanno emergere come esso sia descritto con un lessico vario e multiforme. I racconti delle cause procedono parallelamente a quelli della nascita dei santuari e alle genealogie mitiche, costituendo un quadro quanto più completo e multidimensionale della percezione degli inizi dei culti degli dei. Il *natalis*, da questo punto di vista e relativamente a questo autore, risulta uno modo di pensare la ricorrenza di un'origine: è il concetto del momento di incontro tra il tempo festivo del calendario e lo spazio della città, la rappresentazione della nascita di un luogo in un tempo. Gli eventi natali riguardano delle nuove realtà culturali e le divinità che vi sono protagoniste conoscono una precisa identità; esse, infatti, sono definite anche sulla base della loro collocazione all'interno della topografia di Roma. Il *dies natalis templi*, dunque, nei *Fasti* di Ovidio, è l'espressione di un evento. Sia esso il risultato di un trasporto, di un trapianto, della costruzione di una dimora o di una scoperta, questo evento designa il momento di nascita dei rapporti che i cittadini intrattengono con una divinità specifica, che diventa romana, che si trova in un preciso punto della città, da un certo momento in poi della storia di Roma.

APPUNTI PER UN PROGETTO DI RICERCA SULLE DIVINITÀ MORTALI

Con la proposta di soffermarmi in uno studio successivo, ho eliminato da questa tesi alcuni argomenti che avrebbero richiesto delle riflessioni apposite e che non rientravano nell'economia generale della ricerca.

⁶⁶¹ Questo studio è stato il frutto di una riflessione scaturita durante le ricerche per la tesi di laurea magistrale sul concetto di cittadinanza romana applicato alle divinità. Il titolo della tesi è: *Gli dei (con) cittadini. Rappresentazioni della divinità nella cultura romana*, è stata discussa all'Università di Siena il 15 marzo del 2017. L'articolo: «Gli dei e la città. Immagini del divino a Roma», pubblicato ne *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line* è scaturito da questo lavoro.

Il dossier più importante che è stato messo da parte riguarda uno studio sui *Genii* e sulle *Iunones*. Essi sono descritti dalle fonti come divinità che istituiscono un legame particolare con l'individuo, poiché nascono con esso e vi condividono l'esistenza. Simili divinità individuali, specificazione che ci consente di distinguerle dai *Genii* dei luoghi, degli oggetti o di Augusto, non contemplano un *dies natalis templi*, né godono di santuari pubblici. Ogni persona, però, nel giorno del compleanno onora il proprio Genio privatamente, in un contesto domestico e con delle offerte. Si tratta di un "*dies natalis templi*" in miniatura, che celebra il *natalis* in qualità di giorno di nascita di ogni membro della comunità. Altresì interessante, a questo proposito, è stata la raccolta di un corpus di epigrafi sepolcrali dedicate alle divinità dei *Genii* e delle *Iunones* personali, durante la ricerca. Si tratta di 26 iscrizioni dedicate al Genio e 30 dedicate alla Giunone di persone defunte⁶⁶²: sarebbe interessante analizzarle in maniera approfondita⁶⁶³ e sulla base dell'ampia bibliografia esistente su questo argomento. Infatti, su queste e altre simili divinità (come i *Lari*) vi si sono soffermati molti studiosi, senza però risolvere il problema della loro immortalità o mortalità⁶⁶⁴. Una questione che non deve necessariamente contemplare una soluzione definitiva, ma che mi sembra possa essere integrata con un commento di queste epigrafi secondo l'ottica storico-antropologica degli studi sulla religione romana. Le divinità personali, infatti, esistono da quando viene al mondo un essere umano, alcune fonti riportano persino che il Genio inizi ad accompagnare gli individui sin dalla loro presenza nell'utero

⁶⁶² Valga da esempio l'iscrizione seguente (CIL 09, 05794 (1)):

D(is) M(anibus)
M(arc) Antoni,
M(arc) f(ili), Earini
et genio eius.
Antonia Ter=
psicore et
[E]arinus paren=
tes miser[r]imi
filio piissimo.

⁶⁶³ Parte di esse vengono presentate in Chioffi 1990 che si rivela un catalogo epigrafico di iscrizioni su busti e dediche onorarie e sepolcrali.

⁶⁶⁴ Una bibliografia essenziale comprende: Usener 1896; Onians 1951; Bayet 1957; Dumézil 1966, 362-369; Le Bonniec 1976; Dumézil 1979, 311-336; Dumézil 1983, 85-92; Mattero 1992; Scheid 2005; Bettini 2016b.

materno fino alla morte⁶⁶⁵. Le iscrizioni sui *Genii* e sulle *Iunones* potrebbero costituire altri volti di questo problema e porre, ad esempio, l'ipotesi che tali dei non siano né mortali né immortali, ma comunque abbiano una natura transitoria. Probabilmente, si potrebbe nuovamente riflettere e ridefinire anche la stessa categoria immortalità, sullo sfondo di un discorso sui margini e i confini, il più delle volte non rigidi ma sfumati e articolati, fra l'umano e il divino.

⁶⁶⁵ Censorinus, *DN* 3.5. Tralascio di redigere una nota ragionata contenente una grande parte delle attestazioni del Genio e della Giunone personali presenti nelle fonti poiché non è pertinente con questa ricerca. Sul tema della mortalità di questi dei cfr. Hor., *Ep* 2.2.187; similmente Hor., *Ep* 2.1.144; Tib 3.11.8-9.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABBREVIAZIONI

- ALGRM: Wilhelm Heinrich Roscher (a cura di), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Lipsia, Teubner 1884.
- ANRW: Wolfgang Haase, Hildegard Temporini (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1972-1998.
- BNP: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (a cura di), *New Pauly Online*, Leida (Olanda), Brill (senza data di pubblicazione): <<https://brill.com/view/package/bnpo>>.
- CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 1863
- CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, dal 1866.
- Degrassi 1963: Attilio Degrassi (a cura di), *Inscriptiones Italiae*, Academiae Italiae Consociatae Ediderunt, *Vol. XIII - Fasti et elogia, Fasciculus II - Fasti anni numani et iuliani, accedunt Ferialia, Menologia rustica, Parapegmata*, Istituto Poligrafico dello Stato 1963.
- EDL: Michiel de Vaan (a cura di), *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leida, Brill 2008.
- EDR: *Epigraphic Database Roma*, <http://www.edr-edr.it/default/index.php>.
- EGT: Hanna M. Roisman (a cura di), *The Encyclopedia of Greek Tragedy*, Chichester, Wiley-Blackwell 2014.
- Enc. Virg.: *Enciclopedia Virgiliana*, 1984-90.
- Ernout - Meillet 1932: Alfred Ernout - Alfred Meillet, *Dictionnaire Étymologique De La Langue Latine. Histoire des Mots*, 2001.
- LIMC: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 1981-1999.
- LTL: *Lexicon Totius Latinitatis*, 1864-1926.

- LTUR: Eva Margareta Steinby (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, 6 voll., Roma, Edizioni Quasar 1993-2000.
- Pianigiani 1907: Ottorino Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Roma, Milano, Società editrice Dante Alighieri di Albrighi, Segati 1907.
- Platner - Ashby 1929: Samuel Ball Platner, Thomas Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, 1929.
- RAC: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stoccarda (1941–).
- RE: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.
- ThesCRA: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, 2004-2014.

FONTI

- Agostino, *Confessionum libri XIII*: Maria Bettetini, Carlo Carena (a cura di), *Agostino. Le Confessioni*, Torino, Einaudi 2000 - 2002.
- Agostino, *De civitate Dei*: Sergio Cotta, Domenico Gentili, Robert Russell, Agostino Trapè (a cura di), *Agostino. La Città di Dio*, 3 voll., Collana Opere di Sant'Agostino, Roma, Città Nuova Editrice 1978.
- Apuleio, *Florida*: Paul Vallette (a cura di), *Apulée. Apologie; Florides*, Parigi, Les Belles Lettres 2002.
- Arnobio, *Adversus nationes 6-7*: Bernard Fragu (a cura di), *Arnobe. Contre les gentils (contre les païens), tome VI, livres VI-VII*, Parigi, Les Belles Lettres 2010.
- Arnolfo di Orléans, *Glosule Ovidii Fastorum*: Jörg Rudolf Rieker (a cura di), *Arnulfi Aurelianensis Glosule Ovidii Fastorum*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo 2005.
- Aulo Gellio, *Noctes atticae 3*: René Marache (a cura di), Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, livres I-IV, Paris, Les Belles Lettres 1967.
- Aurelio Vittore, *De viris illustribus urbis Romae*: Franz Pichlmayr (a cura di), *Sexti Aurelii Victoris liber De Caesaribus : praecedunt Origo gentis romanae ; et Liber de viris illustribus urbis Romae ; subsequitur Epitome de Caesaribus*, Lipsia, Teubner 1911.
- Ausonio, *Technopaegnon*: Max Jasinski (a cura di), *Ausone, Oeuvres en vers et en prose, traduction nouvelle, 2 voll.*, Parigi, Librairie Garnier Frères 1935.
- Biblia Sacra vulgata*: Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers (a cura di), *Hieronymus. Biblia Sacra vulgata, Band 4, Isaias - Hieremias - Baruch - Hiezechiel - Danihel - XII Prophetae - Maccabeorum*, Sammlung Tusculum. Berlino - Boston, De Gruyter 2018.

- Carmina latina epigraphica*: Franciscus Buecheler, Alexander Riese (a cura di), *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum; Carmina Epigraphica*, vol. 2, Lipsia, Teubner 1898, edizione a stampa Amsterdam, Hakkert 1972.
- Cassio Dione, *Romaiká* (XLIV-XLVII), Giuseppe Norcio (a cura di), *Cassio Dione. Storia romana*, volume terzo (libri XLIV-XLVII), Milano, Rizzoli 2016.
- Censorino, *De die natali*: Valter Fontanella (a cura di), Censorino, *Il giorno natalizio*, 2 voll., Bologna, Zanichelli 1992.
- Cicerone, *Brutus*: Giuseppe Norcio (a cura di), *M. Tullio Cicerone. Opere retoriche, Volume primo, De oratore, Brutus, Orator*, Torino, UTET 1970.
- Cicerone, *De divinazione*: Otto Plasberg, Wilhelm Ax (a cura di), *Cicero, Marcus Tullius, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasciculus 46, De divinatione. De fato. Timaeus*, Berlin - Boston, De Gruyter 2011.
- Cicerone, *De domo sua*: Giovanni Bellardi (a cura di), *Le Orazioni di M. Tullio Cicerone, Volume terzo, dal 57 al 52 a. C.*, Torino, UTET 1975.
- Cicerone, *De natura deorum*: Domenico Lassandro, Giuseppe Micunco (a cura di), *M. Tullio Cicerone. Opere politiche e filosofiche. Volume terzo: De natura deorum, De senectute, De amicitia*, Torino, UTET 2007.
- Cicerone, *De officiis*: Nevio Zorzetti, Leonardo Ferrero (a cura di), *Cicerone. Opere politiche. Lo stato, Le leggi, I doveri*, Torino UTET 2009.
- Cicerone, *Epistulae ad M. Brutum*: Carlo Spigno (a cura di), *M. Tullio Cicerone. Epistole al fratello Quinto e altri epistolari minori. Appendice: Quinto Tullio Cicerone. Manualetto di propaganda elettorale*, Torino, UTET 2002.
- Cicerone, *Orationes*: Giovanni Bellardi (a cura di), *Le orazioni di M. Tullio Cicerone, volume secondo dal 69 al 59 a. C.*, Torino, UTET 1981.
- Cicerone, *Philippicae*: Giovanni Bellardi (a cura di), *Le orazioni di M. Tullio Cicerone, Volume quarto, dal 46 al 43 a. C.*, Torino, UTET 1978.

- Cicerone, *Timeo*: Otto Plasberg, Wilhelm Ax (a cura di), *Cicero, Marcus Tullius, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Fasciculus 46, De divinatione. De fato. Timaeus*, Berlin - Boston, De Gruyter 2011.
- Cipriano, *De dominica oratione*: Wilhelm August Ritter von Hartel (a cura di), *S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia*, in CSEL 3/1 1868.
- Columella, *De re rustica*: Edward Seymour Forster, Edward H. Heffner (a cura di), *Lucius Junius Moderatus Columella. On Agriculture X - XII, On Trees*, Loeb Classical Library, Cambridge Harvard University Press 1955.
- Dionigi di Alicarnasso, *Ρωμαϊκὴ ἀρχαιολογία*: Valérie Fromentin (a cura di), *Denys d'Halicarnasse. Antiquités romaines, T. 1., Introduction générale et livre 1*, 6 voll., Parigi, Les Belles Lettres 1998.
- Eliano, *De natura animalium*: Manuela Garcia Valdés et al. (a cura di), *Claudius Aelianus. De natura animalium*, Berlino, De Gruyter 2009.
- Elio Donato, *Aeli Donati quod fertur Commentum Terenti*: Paul Wessner (a cura di), *Aeli Donati quod fertur Commentum Terenti: accedunt Eugraphi Commentum et Scholia Bembina*, 2 voll., Lipzia, Teubner 1902 - 1905.
- Eratostene, *Καταστερισμοί*: Jordi Pàmias I Massana, Arnaud Zucker (a cura di), *Ératosthène de Cyrène, Catastérismes*, Parigi, Les Belles Lettres 2018.
- Eroda, *Μιμίαμβοι*: Ian Campbell Cunningham (a cura di), *Herodas, Mimiambi*, Londra, Oxford University Press 1971.
- Erodoto, *Ἱστορίαι*: David Asheri, Augusto Fraschetti, Silvio M. Medaglia (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro terzo, La Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1990.
- Erodoto, *Ἱστορίαι*: Pietro Vannicelli, Aldo Corcella, Giuseppe Nenci (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro settimo, Serse e Leonida*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 2017.

- Erodoto, *Ἱστορίαι*: Virginio Antelami, David Asheri (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro primo, La Lidia e la Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1988.
- Festo, *De verborum significatu*: Wallace Martin Lindsay (a cura di), *Sextus Pompeius Festus. De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Lipsia, Teubner 1913.
- Giovanni Lido, Περὶ τῶν μηνῶν: Richard Wünsch (a cura di), *Ioannis Laurentii Lydi, Liber de mensibus*, Lipsia, Teubner 1898.
- Igino, *De Astronomia*: André Le Boeuffle (a cura di), *Hygin. L'astronomie*, Parigi, Les Belles Lettres 1983.
- Igino, *Fabulae*: Jean-Yves Boriaud (a cura di), *Hygin. Fables*, Parigi, Les Belles Lettres 1997.
- Ilario di Poitiers, *De trinitate libri duodecim*: Pierre Smulders (a cura di), *Hilarius Pictaviensis. De trinitate Libri VIII-XII*, Turnhout, Brepols 1980.
- Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*: Jacques André (a cura di), *Isidore de Séville, Étymologies, Livre XII Des animaux*, Parigi, Les Belles Lettres 1986.
- Iucundus, Iohannes (Veronensis): Koortbojian Michael, *A Collection of Inscriptions for Lorenzo de' Medici, Two Dedicatory Letters, from Fra Giovanni Giocondo: Introduction, Texts and Translations*, Papers o School at Rome, 70 (2002), 297-317.
- Iustiniani Digesta*: Theodor Mommsen, Paul Krueger, Alan Watson (a cura di), *The Digest od Justinian*, 3. voll., Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1985.
- Lattanzio, *Divinarum institutionum Libri VII*, 1: Pierre Monat (a cura di), *Lactance, Institutions divines, livre I*, Parigi, Les Éditions du Cerf 1986.
- Lattanzio, *Epitome divinarum institutionum*: Eberhard Heck, Antonie Wlosok (a cura di), *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius. Epitome divinarum institutionum*, B. G. Teubner 1994.

- Livio, *Ab urbe condita libri CXLII*: Luciano Perrelli et al. (a cura di), *Livio. Storie*, 7 voll., Torino, UTET 1970-1989.
- Livio, *Periochae*: Paul Jal (a cura di), “*Periochae*” *transmises par les manuscrits* : (*periochae 1-69*), Parigi, Les Belles Lettres 1984.
- Lucano, *Pharsalia*: Renato Badalì (a cura di), *Lucano. La Guerra civile*, Torino, UTET 2006.
- Lucrezio, *De rerum natura*: Alfred Ernout (a cura di), *Lucreèce, De la nature*, 2 voll., Parigi, Les Belles Lettres 1999.
- Macrobio, *Saturnalia*: Iacobus Willis (a cura di), *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia, Apparatu critico instruxit. In somnium Scipionis commentarios, selecta varietate lectionis ornavit Iacobus Willis*, II ed. corretta, Teubner, Stoccarda Lipsia 1994.
- Macrobio, *Saturnalia*: Nino Marinone (a cura di), *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Torino, UTET 1977.
- Marziale, *Liber de spectaculis*: Kathleen M. Coleman (a cura di), *M. Valerii Martialis Liber spectaculorum*, Oxford University Press 2006.
- Minucio Felice, *Octavius*: Fernando Solinas (a cura di), *Marco Minucio Felice. Ottavio*, Milano, Oscar Mondadori 1992.
- Minucio Felice, *Octavius*: Jean Beaujeau (a cura di), *Minucius Felix. Octavius*, Parigi, Les Belles Lettres 1964.
- Nevio, *Carmina*: Edward Capps, William Henry Denham, Thomas Ethelbert Page (a cura di), Eric Herbert Warmington (a cura di - nuova edizione), *Remains of old Latin, vol. II, Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius and Accius*, 3 voll., Cambridge Harvard University Press 1936.
- Nicandro, *Θηριακά*: Jean-Marie Jacques (a cura di), *Nicandre, Oeuvres, Tome II Les Thériaques, Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, Parigi, Les Belles Lettres 2002.

- Nonio Marcello, *De compendiosa doctrina*: Wallace Martin Lindsay (a cura di), *De compendiosa doctrina*, 3 voll., Lipsia, Teubner 1903.
- Nonio, *De compendiosa doctrina*: Wallace Martin Lindsay (a cura di), *Nonii Marcelli, De compendiosa doctrina*, libros XX, 3 voll., Lipsia, Teubner 1903.
- Notitia Urbis Constantinopolitanae*: Otto Seeck (a cura di), *Notitia Dignitatum, accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Latercula Provinciarum*, Francoforte, Minerva 1962.
- Orazio, *Carmina*: Domenico Bo, Tito Colamarino (a cura di), *Orazio. Opere*, Torino, UTET 2015.
- Ovidio, *Ars amatoria*: Emilio Pianezzola, Gianluigi Baldo, Lucio Cristante (a cura di), *Ovidio. L'arte di amare*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1991.
- Ovidio, *Fasti*: Fabio Stok (a cura di), *Opere di Publio Ovidio Nasone, Volume quarto: Fasti e frammenti*, 4 voll., Torino, UTET 1999.
- Ovidio, *Fasti*: E. H. Alton, Donald E. Wormell, Edward Courtney (a cura di), *Publius Ovidius Naso Fastorum Libri Sex*, Monaco e Lipsia, Teubner 2005.
- Ovidio, *Heroides*: Adriana Della Casa (a cura di), *Opere di Publio Ovidio Nasone, Volume primo: Amores, Heroides, Medicamina faciei, Ars amatoria, Remedia amoris*, 4 voll. Torino, UTET 1997.
- Ovidio, *Metamorfosi*: Alessandro Barchiesi, Ludovica Koch (a cura di), Ovidio, *Metamorfosi. Volume 1, Libri I-II*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 2005.
- Ovidio, *Metamorphoseon Libri XV*: Nino Scivoletto (a cura di), *Ovidio. Metamorfosi*, UTET, Torino 2013.
- Pausania, *Ἑλλάδος περιήγησις 2*: Domenico Musti, Mario Torelli (a cura di), *Pausania, Guida della Grecia. Libro 2, La Corinzia e l'Argolide*, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 1986.

- Platone, *Τίμαιος*: Francesco Adorno (a cura di), *Platone. Opere politiche, volume primo, Repubblica, Timeo, Crizia*, Torino UTET 1953.
- Platone, *Φαῖδρος*: Giuseppe Cambiano (a cura di), *Dialoghi filosofici di Platone*, Volume secondo, Torino, UTET 1981.
- Plauto, *Amphitruo*: Alfred Ernout (a cura di), *Plaute, Amphitryon - Asinaria - Aulularia*, Parigi, Les Belles Lettres 1976.
- Plauto, *Captivi*: Giuseppe Augello (a cura di), *Plauto, Le commedie*, 3 voll., Torino UTET 1961 - 1969.
- Plauto, *Menaechmi*: Giuseppe Augello (a cura di), *Plauto, Le commedie*, 3 voll., Torino UTET 1961 - 1969.
- Plauto, *Pseudolus*: Giuseppe Augello (a cura di), *Plauto, Le commedie*, 3 voll., Torino UTET 1961 - 1969.
- Plinio il Giovane, *Epistulae*: Francesco Trisoglio (a cura di), *Opere di Plinio Cecilio Secondo*, 2 voll., Torino, UTET 1973.
- Plinio, *Historia naturalis* (XII-XIX): Andrea Aragosti, Roberto Centi, Franca Ela Consolino, Anna Maria Cotrozzi, Francesca Lechi, Alessandro Perutelli (a cura di), *Gaio Plinio Secondo. Storia naturale, III botanica*, Libri 12-19, Torino, Einaudi 1984.
- Plinio, *Historia naturalis* (XXXIII-XXXVII), Antonio Corso, Rossana Mugellesi, Gianpiero Rosati (a cura di), *Gaio Plinio Secondo. Storia naturale, V mineralogia e storia dell'arte*, Libri 33-37, Torino, Einaudi 1988.
- Plinio, *Historia naturalis X*: Eugène De Saint Denis (a cura di), *Pline l'Ancien, Histoire naturelle, livre X*, Parigi, Les Belles Lettres 1961.
- Plutarco, *Quaestiones romanae* (*Αἰτίαι Ρωμαϊκαί*): Herbert Jennings Rose (a cura di), *The Roman Questions of Plutarch. A New Translation with Introductory Essay and a Running Commentary*, Oxford University Press 1924.

- Plutarco, *Βίοι Παράλληλοι (Vita di Camillo)*: Adelmo Barigazzi, Antonio Traglia (a cura di), *Vite di Plutarco, Volume primo, Teseo e Romolo, Solone e Publícola, Temistocle e Camillo, Aristide e Catone, Cimone e Lucullo*, 6 voll., Torino, UTET 1992.
- Plutarco, *Βίοι Παράλληλοι (Vita di Coriolano)*: Domenico Magnino (a cura di), *Vite di Plutarco, Volume secondo, Pericle e Fabio Massimo, Nicia e Crasso, Alcibiade e Gaio Marcio, Demostene e Cicerone*, 6 voll., Torino, UTET 1992.
- Plutarco, *Βίοι Παράλληλοι (Vita di Numa)*: Angelo Meriani, Rosa Giannattasio Andria (a cura di), *Vite di Plutarco, Volume sesto, Licurgo e Numa, Lisandro e Silla, Agesilao e Pompeo, Galba e Otone*, 6 voll., Torino, UTET 1998.
- Pomponii Porphyriionis Commentarii in Q. Horatium Flaccum*: Wilhelm Meyer (a cura di), *Pomponii Porphyriionis Commentarii in Q. Horatium Flaccum*, Lipsia, Teubner 1874.
- Pomponio Mela, *De chorographia*: Alain Silberman, *Pomponius Mela. Chorographie*, Parigi, Les Belles Lettres 1988.
- Properzio, *Elegiae*: George Patrick Goold (a cura di), *Propertius. Elegies*, Loeb Classical Library, Cambridge Harvard University Press, 1990.
- Properzio, *Elegiarum libri IV*: Giacinto Namia (a cura di), *Opere di Albio Tibullo e Sesto Properzio*, Torino, UTET 1977.
- Quintiliano, *Istitutio oratoria*: Rino Faranda, Piero Pecchiura (a cura di), *L'Istituzione oratoria di Marco Fabio Quintiliano*, 2 voll., Torino, UTET 2003.
- Quinto Curzio Rufo, *Historie Alexandri Magni*: John E. Atkinson, Tristano Gargiulo (a cura di), *Quinto Curzio Rufo. Storie di Alessandro Magno*, Lorenzo Valla, Milano, Mondadori 2000.
- Res gestae Divi Augusti*, John Scheid (a cura di), *Res gestae Divi Augusti, Hauts faits du Divin August*, Parigi, Les Belles Lettres 2007.

- Scholia Vergilii Veronensia*: Hermann Hagen (a cura di), *Appendix Serviana, ceteros praeter Servium et scholia Bernensia Vergilii commentatores continens*, in Georg Christian Thilo, Hermann Hagen (a cura di), *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Lipsia, Teubner 1878-1903.
- Seneca Retore, *Suasoriae*: Agostino Zanon dal Bo (a cura di), *Seneca il Vecchio. Oratori e retori*, 4 voll., Bologna, Zanichelli 1986 - 1988.
- Servio, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros*: Georg Thilo - Hermann Hagen (a cura di), *Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, 3 voll., Lipsia, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim 1961.
- Silio Italico, *Punica*: Pierre Miniconi, Georges Devallet (a cura di), *Silius Italicus. La guerre punique, Tome I, Livres I - IV*, 3 voll., Parigi, Les Belles Lettres 1979.
- Solino, *Collectanea rerum memorabilium*: Theodor Mommsen (a cura di), *C. Iulii Solini Collettanea rerum memorabilium*, Berlino, August Raabe 1958.
- Stazio, *Silvae*: Antonio Traglia, Giuseppe Aricò (a cura di), *Opere di Publio Papinio Stazio*, Torino, UTET 1980.
- Sulpicio Severo, *Chronica*: Piergiorgio Parroni (a cura di), *Sulpicii Severi Chronica*, Turnhout, Brepols 2017.
- Svetonio, *De vita Caesarum*: Italo Lana (a cura di), *Svetonio, Le vite dei Cesari*, Torino, UTET 1952.
- Synonima Ciceronis*: Karl Barwick (a cura di), *Flavii Sosipatri Charisii, Artis Grammaticae, libri V*, Lipsia, Teubner 1964.
- Terenzio, *Hecyra*: Jules Marouzeau (a cura di), *Térence, Hécyre - Adelphe*, Parigi, Les Belles Lettres 1949.
- Tertulliano, *Ad nationes*: J. G. Ph. Borleff (a cura di), *Q. S. Fl. Tertulliani, Ad nationes, libri II*, in J. G. Ph. Borleff, E. Dekkers (a cura di), *Corpus Christianorum, Series Latina I, Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I, Opera catholica, Adversus Marcionem*, Turnhout, Brepols 1954, 9-75.

- Tertulliano, *Apologeticum*: Anna resta Barrile (a cura di), *Tertulliano. Apologetico*, Milano, Oscar Mondadori 1994.
- Tertulliano, *De spectaculis*: Claudio Moreschini (a cura di), *Opere scelte di Quinto S. Tertulliano*, II ed., Torino, UTET 1999.
- Theodoreto di Cirro, *Graecarum affectionum curatio*: Johannes Raeder (a cura di), *Theodoreti Graecarum affectionum curatio*, Lipsia, Teubner 1904.
- Tibullo, *Corpus tibullianum*: Giacinto Namia (a cura di), *Opere di Albio Tibullo e Sesto Properzio*, Torino, UTET 1977.
- Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium libri IX*: John Briscoe (a cura di), *Valeri Massimi Facta et dicta memorabilia. Iuli Paridis Epitoma. Fragmentum de praenominibus. Ianuari Nepotiani Epitoma*, 2 voll., Stoccarda - Lipsia, Teubner 1998.
- Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium libri IX*: Rino Faranda (a cura di), *Detti e fatti memorabili di Valerio Massimo*, Torino, UTET 1971.
- Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium libri IX*: Robert Combès (a cura di), *Valère Maxime. Faits et dits mémorables*, 2 voll., Parigi, Les Belles Lettres 1995.
- Varrone, *De lingua latina*: Antonio Traglia (a cura di), *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino, UTET 1974.
- Varrone, *De re rustica*: Antonio Traglia (a cura di), *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino, UTET 1974.
- Velleio Patercolo, *Historiae romanae*: Joseph Hellegouarc'h (a cura di), *Velleius Paterculus. Histoire romaine*, Parigi, Les Belles Lettres 1982.
- Virgilio, *Aeneis*: Carlo Carena (a cura di), *Opere di Publio Virgilio Marone*, Torino, UTET 1971.

LETTERATURA SECONDARIA

- Aberson 2010: Michel Aberson, «Dire le vœu sur le champ de bataille», *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, 122, 2, 2010, 493-501.
- Agusta-Boularot - Huber - Van Andringa 2017: Sandrine Agusta-Boularot, Sandrine Huber, William Van Andringa (a cura di), *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques: motivations, agents, lieux*, Roma, École Française de Rome 2017.
- Allemagne Gregori 2016: Giovanni Almagno, Gian Luca Gregori, «L'istituzione e la ricorrenza del *Dies natalis* augusteo nella documentazione epigrafica», *Maia*, 68, 2, 2016, 446-459.
- Altheim 1930: Franz Altheim, *Griechische Götter im alten Rom*, Verlag von Alfred Töpelmann, 1930.
- Altheim 1932: Franz Altheim, 'Minerva', *RE*, 15.2, 1932, 1774-1802.
- Alton - Wormell - Courtney 2005: E. H. Alton, Donald E. Wormell, Edward Courtney (a cura di), *Publius Ovidius Naso Fastorum Libri Sex*, Monaco e Lipsia, Teubner 2005.
- Ando - Rüpke 2006: Clifford Ando, Jörg Rüpke (a cura di), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stoccarda, Franz Steiner Verlag 2006.
- Ando 2003: Clifford Ando (a cura di), *Roman Religion*, Edimburgo, Edinburgh University Press 2003.
- Ando 2005: Clifford Ando, «Interpretatio Romana», *Classical Philology*, 100, 1, 2005, 41-5.
- Ando 2015: Clifford Ando, *Roman Social Imaginaries : Language and Thought in Contexts of Empire*, University of Toronto Press 2015.

- Argetsinger 1992: Kathryn Argetsinger, «Birthday Rituals: Friends and Patrons in Roman Poetry and Cult», *Classical antiquity*, 11, 2, 1992, 175-193.
- Aronen 1989: Jaakko Aronen, *Giuturna e il suo culto*, in M. Steinby (a cura di), *Lacus Iuturnae I, Analisi delle fonti*, Roma, De Luca Edizioni d'arte 1989, 57-75.
- Arrigoni Bertini (2008): Maria Giovanna Arrigoni Bertini, «Le acque a Parma: donazioni pubbliche e fondazioni private», in Patrizia Basso (a cura di), *Est enim ille flos Italiae... vita economica e sociale nella Cisalpina romana: atti delle giornate di studi in onore di Ezio Buchi, Verona 30 novembre - 1 dicembre 2006*, Verona, QuiEdit 2008, 35-48.
- Aust 1899: Emil Aust, *Die Religion der Römer*, Monaco, Aschendorff 1899.
- Aveni 1989: Antony F. Aveni, *Empires of Time. Calendars, Clocks, and Cultures*, New York, Basic Books Inc. Publishers 1989.
- Barchiesi 1978: Alessandro Barchiesi, «Il lamento di Giuturna», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 1, 1978, 99-121.
- Barchiesi 1997: Alessandro Barchiesi, «Endgames: Ovid's Metamorphoses 15 and Fasti 6», in Roberts - Dunn - Fowler 1997, 181-208.
- Barraco 2015: Maria Elisa García Barraco, *Iuturnai sacrum. La sacra fonte di Giuturna nel foro romano*, Roma, Arbor sapientiae 2015.
- Barwick 1964: Karl Barwick (a cura di), *Flavii Sosipatri Charisii, Artis Grammaticae, libri V*, Lipsia, Teubner 1964.
- Bayet 1920: Jean Bayet, «Les origines de l'Arcadisme romain», *MEFRA*, 38, 1920, 63-143.
- Bayet 1957: Jean Bayet, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino, Einaudi 1959.
- Beard - North - Price 1998: Mary Beard, John North, Simon Price, *Religions of Rome*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press 2013.

- Beard 1987: Mary Beard, «A complex of times: No more sheep on Romulus' birthday», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 33, 1987, 1-15.
- Belayche - Estienne 2020: Nicole Belayche, Sylvia Estienne, *Religion et pouvoir dans le monde romain: l'autel et la toge. De la deuxième guerre punique à la fin des Sévères*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes 2020.
- Belayche - Pirenne-Delforge 2015: Nicole Belayche, Vinciane Pirenne-Delforge (a cura di), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liegi, Presses Universitaires de Liège 2015.
- Bendlin 2011: Andreas Bendlin, «Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: The Collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112); Reconsidered», in Markus Öhler (a cura di), *Aposteldekret Und Antikes Vereinswesen*, 2011, 207-296.
- Bent 1885: James Theodore Bent, *The Cyclades. Or Life Among the Insular Greeks*, Londra, Longmans, Green, and co. 1885.
- Benveniste 1976: Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., trad. it. di Mariantonia Liborio, Torino, Einaudi, II ed. 2001.
- Berrino 2003: Nicoletta Francesca Berrino, «La loquacità di Tacita Muta e la maena di Ovidio fast. 2, 578», *Invigilata Lucernis*, 25, 2003, 7-17.
- Besnier 1902: Maurice Besnier, *L'Ile Tibérine dans l'Antiquité*, Parigi, Fontemoing 1902.
- Bettini - Guidorizzi 2004: Maurizio Bettini, Giulio Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Bologna, Il Mulino 2004.
- Bettini - Lentano 2013: Maurizio Bettini, Mario Lentano, *Il mito di Enea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi 2013.
- Bettini - Short 2014: Maurizio Bettini, William Michael Short (a cura di), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna, Il Mulino 2014.

- Bettini 1986: Maurizio Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma, Carocci 1986.
- Bettini 1986: Maurizio Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma, Carocci 2019.
- Bettini 1988: Maurizio Bettini, «Turno e la rondine nera», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, 30, 3, 1988, 7-24.
- Bettini 1996: «A proposito di *argumentum*», in Manetti 1996.
- Bettini 1998: Maurizio Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi, un lungo viaggio nel mondo della mitologia della nascita e delle credenze sugli animali*, Torino, Einaudi 1998.
- Bettini 1998b: Maurizio Bettini, *Le parole dell'autorità e la costruzione linguistica del leader*, in Marcello Flores (a cura di), *Nazismo, Fascismo, Comunismo. Totalitarismi a confronto*, Milano, Mondadori 1998, 379 - 403.
- Bettini 2000: Maurizio Bettini, *Alle soglie dell'autorità*, introduzione a Bruce Lincoln, *L'autorità*, Einaudi, Torino 2000, VII - XXXIV.
- Bettini 2005: Maurizio Bettini, «Un'identità 'troppo compiuta' Troiani, Latini, Romani e Iulii nell'Eneide», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 55, 2005, 77-102.
- Bettini 2007: Maurizio Bettini, «Lar familiaris: un dio semplice», *Lares*, 73, 533-551.
- Bettini 2009: Maurizio Bettini, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna, Il Mulino 2009.
- Bettini 2014: Maurizio Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna, Il Mulino 2014.
- Bettini 2015a: Maurizio Bettini, *Dèi e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Roma, Carocci 2015.
- Bettini 2015b: Maurizio Bettini, *Il dio elegante. Vertumno e la religione romana*, Torino, Einaudi 2015.

- Bettini 2015c: Maurizio Bettini, «L'identità distribuita degli antichi dèi», *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, ISSN 2035-7524, 7, 2015, 72-77.
- Bettini 2016a: Maurizio Bettini, «Ridere degli dèi», *Between*, 6,12, 2016, <http://www.betweenjournal.it/>.
- Bettini 2016b: Maurizio Bettini, «Per una “biologie sauvage” dei Romani Prime proposte», *EuGeStA*, 6, 2016, 66-85.
- Bickermann 1933: Elias Bickermann, *Chronologie*, in Alfred Gercke und Eduard Norden (a cura di), *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, vol. 3.5, Lipzia, Teubner 1933.
- Bispham - Smith 2000: Edward Bispham, Christopher Smith, *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd 2000.
- Blackburn - Holford-Strevens 1999: Bonnie Blackburn, Leofranc Holford-Strevens, *The Oxford Companion to the Year*, Oxford University Press 1999.
- Blomart 1996: Alain Blomart, «Le passage des dieux de l'Autre vers la Rome et l'Athènes classiques. Recherches comparatives et idéologiques sur les transferts de Junon Regina, Curitis, Caelestis, Cybèle, Bendis, Asclépios et des héros», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (Sciences Religieuses) 1996-1997*, 105, 1996, 511-516.
- Blomart 2002: Alain Blomart, *Des dieux à l'image des citoyens*, in Ratti 2002, 325-339.
- Bonnet - Bricault 2016: Corinne Bonnet, Laurent Bricault, *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*, Ginevra, Labor et Fides 2016.
- Bonnet - Ossola - Scheid 2010: Corinne Bonnet, Carlo Ossola, John Scheid (a cura di), *Rome et ses religion: culte, morale, spiritualité: en relisant “Lux Perpetua” de Franz Cumont*, Supplemento a *Mythos Rivista di Storia delle Religioni*, 1, Caltanissetta, Salvatore Sciascia 2010.

- Bonnet - Sanzi 2018: Corinne Bonnet, Ennio Sanzi (a cura di), *Roma, la città degli dèi. La capitale dell'Impero come laboratorio religioso*, Roma, Carocci 2018.
- Bonnet et al. 2017: Nicole Belayche, Marlène Albert Llorca, Alexis Avdeeff, Francesco Massa, Iwo Slobodzianek (a cura di), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Brepols 2017.
- Borgeaud - Fabiano 2013: Philippe Borgeaud, Doralice Fabiano (a cura di), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Recherches et Rencontres, Publications de la Faculté dea Lettres de l'Université de Genève, 31, Ginevra, Droz 2013.
- Borgeaud - Prescendi 2008: Philippe Boergeaud, Francesca Prescendi, *Religioni antiche. Un'introduzione comparata*, Roma, Carocci 2011.
- Borleff 1954: J. G. Ph. Borleff (a cura di), *Q. S. Fl. Tertulliani, Ad nationes, libri II*, in J. G. Ph. Borleff, E. Dekkers (a cura di), *Corpus Christianorum, Series Latina I, Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars I, Opera catholica, Adversus Marcionem*, Turnhout, Brepols 1954, 9-75.
- Bouché-Leclercq 1871: Auguste Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, Parigi, Librairie A. Franck 1871.
- Braidotti - Dettori - Lanzillotta 2009: Cecilia Braidotti, Emanuele Dettori, Eugenio Lanzillotta (a cura di), *Ὁ πᾶν ἐφήμερον. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini. Offerti da Colleghi, Dottori e Dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia*, 2 voll., Università degli studi di Roma "Tor Vergata", Dipartimento di antichità e tradizione classica, Roma, Quasar 2009.
- Brelich 2002: Angelo Brelich (autore), Paolo Xella (a cura di), *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni (1946-1977)*, Napoli, Liguori 2002.

- Bremmer - Horsfall 1987: Jan Bremmer, Nicholas M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, Londra, University of London Institute of Classical Studies 1987.
- Bricault - Gasparini 2018: Laurent Bricault, Valentino Gasparini, *Un obelisco per Antinoo*, in Bonnet - Sanzi 2018, 313-324.
- Brind'Amour 1983: Pierre Brind'Amour, *Le Calendrier romain: recherches chronologiques*, (Collection d'études anciennes de l'Université d'Ottawa II), Ottawa, Éditions de l'Université 1983.
- Bruun 2000: Christer Bruun (a cura di), «The Middle Republic. The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography c. 400–133 BC», Papers from a conference at the Institutum Romanum Finlandiae, September 11–12, 1998, *Acta Instituti Romani Finlandiae*, 23, 310, Roma, Institutum Romanum Finlandiae 2000.
- Burgess 2017: Richard W. Burgess, «The New Edition of the Chronograph of 354: A Detailed Critique» (recensione di Divjak - Wischmeyer 2014), *Zeitschrift für antikes Christentum*, 21, 2, 2017, 383–415.
- Burkert 2009: Walter Burkert, *Asclepio: un dio guaritore nel contesto dei politeismi greco e romano*, in De Miro - Sfameni Gasparro - Calì 2009, 17-26.
- Canali - Fucecchi 2016: Luca Canali, Marco Fucecchi (a cura di), *Ovidio, I Fasti*, VIII ed. (I ed. 1998), BUR, Milano 2016.
- Carena 1954: Carlo Carena, *Iscrizioni latine arcaiche*, Firenze, Fussi - Sansoni 1954.
- Carena 1971: Carlo Carena (a cura di), *Opere di Publio Virgilio Marone*, Torino, UTET 1971.
- Castagnoli 1967: Ferdinando Castagnoli, «I luoghi connessi con l'arrivo di Enea nel Lazio (Troia, Sol Indiges, Numinus)», *Archeologia Classica*, 19, 1967, 42-43.

- Castagnoli 1984: Ferdinando Castagnoli, «Il Tempio Romano: Questioni di Terminologia e di Tipologia», *Papers of the British School at Rome*, 52, 1984, 3-20.
- Cels Saint-Hilaire 1977: Janine Cels Saint-Hilaire, «Le fonctionnement des Floralia sous la République», *Dialogues d'histoire ancienne*, 3, 1977, 253-286.
- Champeaux 1982-1987: Jacqueline Champeaux, *Fortuna : recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, 2 voll., Roma, Ecole française de Rome 1982-1987.
- Champeaux 1998: Jaqueline Champeaux, *La religione dei Romani*, Bologna, Il Mulino 2002.
- Champeaux 2007: Jaqueline Champeaux, *Arnobe. Contre les Gentils, tome III*, Parigi, Les Belles Lettres 2007.
- Chapoutier 1935: Fernand Chapoutier, *Les Dioscures au service d'une déesse: étude d'iconographie religieuse*, Paris, De Boccard 1935.
- Chioffi 1990: Laura Chioffi, *Genius e Iuno a Roma. Dediche onorarie e sepolcrali*, *Miscellanea Greca e Romana* XV, 165-235.
- Chiu 2016: Angeline Chiu, *Ovid's Women of the Year. Narratives of Roman Identity in the Fasti*, Ann Arbor, University of Michigan Press 2016.
- Cinaglia 2016a: Tiziano Cinaglia, «Minervium vs. Minerva Capta: due facce della stessa medaglia?», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 21, 2016, 51-78.
- Cinaglia 2016b: Tiziano Cinaglia, «Le Quinquatrus, una festa di Minerva», *Gerión*, 34, 2016, 145-167.
- Cinaglia 2017: Tiziano Cinaglia, «Minerva ed i *pueri*: proposta per una rilettura di alcune fonti letterarie», *Gerión* 35, 1, 2017, 75-98.

- Cinaglia 2018: Tiziano Cinaglia, «Le Quinquatrus ed il numero 5, ovvero la correlazione tra Anna Perenna e Minerva nei rituali d'iniziazione femminile», *Museum Helveticum, Rivista svizzera di scienze dell'antichità*, 75, 1, 2018, 56-84.
- Cinaglia 2019: Tiziano Cinaglia, «*Minerva et Diana, quas ais pariter colendas* ovvero, la connotazione lunare di Minerva», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 45, 2, 2019, 197-236.
- Clark 2007: Anna J. Clark, *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*, Oxford University Press 2007.
- Coarelli 1997: Filippo Coarelli, *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma, Quasar 1997.
- Coarelli 1998: Filippo Coarelli, «Il tempio di Minerva Capta sul Celio e la domus di Claudio», *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Rendiconti*, 70, 1997-1998, 1998.
- Coarelli 1998b: Filippo Coarelli, «The Odyssey Frescos of the via Graziosa: A Proposed Context», *Papers of the British School at Rome*, 66, 1998, 21-37.
- Corbeill 2015: Anthony Corbeill, *Sexing the World: Grammatical Gender and Biological Sex in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press 2015.
- Crapis 1990: Claudio Crapis, «Momenti del paradigma semiotico nella cultura latina. Indizio giudiziario e segno divinatorio», *Aufidus*, 11/12, 1990, 141-187.
- Crapis 1991: Claudio Crapis, «Momenti del paradigma semiotico nella cultura latina. Segno metereologico, medico e fisiognomico», *Aufidus*, 13/14, 1991, 55-89.
- Cunningham 1971: Ian Campbell Cunningham (a cura di), *Herodas, Mimiambi*, Londra, Oxford University Press 1971.

- De Miro - Sfameni Gasparro - Calì 2009: Ernesto De Miro, Giulia Sfameni Gasparro, Valentina Calì (a cura di), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale Agrigento 20-22 novembre 2005, Roma, Gangemi 2009.
- De Polignac - Scheid 2010: «Qu'est-ce qu'un « paysage religieux » ? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes», *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2010, 427-434.
- De Sanctis 2005: Gianluca De Sanctis, «Qui terminum exarasset...», *Studi italiani di filologia classica*, 98, IV serie, 3, 2005.
- De Sanctis 2012: Gianluca De Sanctis, *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi*, Roma, Carocci 2012.
- De Sanctis 2014: Gianluca De Sanctis, *Spazio*, in Bettini - Short 2014, 143-165.
- De Sanctis 2015: Gianluca De Sanctis, *La logica del confine: per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Roma, Carocci 2015.
- De Santis 2018: Cristiana De Santis, *Autorità e austerità: storie di parole e di idee*, in Luca D'Onghia, Lorenzo Tomasin, *Etimologia e storia delle parole*, Firenze, Franco Cesati 2018, 277 - 287.
- De Souza 2004: Manuel de Souza, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne 2004.
- Dechamps 1993: Lucienne Dechamps, «Les Dames de février dans les *Fastes* d'Ovide», *Vita Latina*, 132, 1993, 10-17.
- Degrassi 1986: Donatella Degrassi, *Il culto di Esculapio in Italia centrale durante il periodo repubblicano*, in Filippo Coarelli (a cura di), *Fregellae 2. Il santuario di Esculapio*, Pubblicazioni degli Istituti di Storia antica e di Filologia classica della facoltà di Lettere e filosofia, Università degli studi di Perugia, Roma, Quasar 1986, 145-152.

- Del Bianco 2015: Alessandro Del Bianco, «Perchè Esculapio? La grande statua del dio medico nel suo contesto storico, religioso e sociale», *Rivista Feltrina*, 34, 2015, 28-41.
- Delatte 1936: Louis Delatte, « Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain », *L'antiquité classique*, 5, 2, 1936, 38-404.
- Delcourt 1982: Marie Delcourt, *Héphaïstos, ou la légende du magicien*, Parigi, Les Belles Lettres 1982.
- Demougin 1994: Ségolène Demougin (a cura di), *La mémoire perdue. À la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*, Parigi, Éditions de la Sorbonne 1994.
- Detienne 1967: Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Parigi, Librairie Générale Française 2006, 3ª edizione 2014.
- Detienne 1990: Marcel Detienne (a cura di), *Tracés de fondation*, Lovanio - Parigi, Peeters 1990.
- Dettori 1997: Emanuele Dettori, «Osservazioni su lat. *signum*», *Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico*, Sezione Linguistica 19, 1997, 213-227.
- Divjak - Wischmeyer 2014: Johannes Divjak, Wolfgang Wischmeyer (a cura di), *Das Kalenderhandbuch von 354. Der Chronograph des Filocalus*, 2 voll., Vienna, Holzhausen 2014.
- Dolansky 2011: Fanny Dolansky, *Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life*, in Beryl Rawson (a cura di), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Blackwell Publishing Ltd 2011.
- Donati - Stefanetti 2006: Natascia Donati, Patrizia Stefanetti, *Dies Natalis. I calendari romani e gli anniversari dei culti*, Roma, Edizioni Quasar 2006.
- Dorandi 2006: Tiziano Dorandi, "Punctuation", in Brill's New Pauly, doi :http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e702150.

- Dorothee 2002: Stéphane Dorothee, «Aux origines de la notion de signe: les emplois de *signum* chez Plaute», *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 76, 1, 2002, 33-48.
- Dubordieu 1989: Anne Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma, École française de Rome 1989.
- Dubourdieu 2013: Anne Dubourdieu, *Voir les dieux à Rome*, in Borgeaud - Fabiano 2013, 20-34.
- Dumézil 1951: Georges Dumézil, « “ Jupiter, Mars, Quirinus ” et Janus », *Revue de l'histoire des religions*, 139, 2, 1951, 208-215.
- Dumézil 1966: George Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà della vita religiosa romana. Con un'appendice sulla religione degli etruschi*, Milano, BUR 2001.
- Dumézil 1975: Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne. Suivi de Dix questions romaines*, Parigi, Éditions Gallimard 1975.
- Dumézil 1976: Georges Dumézil, Virgile, Mézence et les « Vinalia », in *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. I. Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, 2 voll., Roma, École Française de Rome 1976, 253-263.
- Dumézil 1979: Georges Dumézil, *Mariages indo-européens ; suivi de Quinze questions romaines*, Parigi, Payot 1979.
- Dumézil 1983: George Dumézil, *Encore Genius*, in Hubert Zehnacker et Gustave Hentz (a cura di), *Hommages à Robert Schilling*, Parigi, Les Belles Lettres 1983.
- Dupont 2011: Florence Dupont, *Rome, la ville sans origine. l'Énéide: un grand récit du métissage?*, Paris, Le Promeneur 2011.

- Dupré Raventòs, Ribichini, Verger 2008: Xavier Dupré Raventós, Sergio Ribichini, Stéphane Verger (a cura di), Saturnia Tellus. *Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico, Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche 2008.
- Edelstein - Edelstein 1945: Emma J. Edelstein, Ludwig Edelstein, *Asclepius. A Collection And Interpretation Of The Testimonies*, 2 voll., Baltimora, The John Hopkins Press 1945.
- Egelhaaf-Gaiser 2007: Ulrike Egelhaaf-Gaiser, *Roman Cult Sites: A Pragmatic Approach*, in Rüpke 2007, 205-221.
- Englhofer 2006: Claudia Englhofer, “Birthday”, in Brill’s New Pauly, doi: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e420190, 2006.
- Estienne - Lissarague 2015: Sylvia Estienne, François Lissarague, «Le corps des dieux dans les mondes grec et romain: bilan historiographique», *Dialogues d'histoire ancienne*, supplemento 14, 2015, 19-30.
- Estienne 2000: Sylvia Estienne, *Les dieux dans la Ville. Recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*, tesi di dottorato dell'Università di Parigi 1, sostenuta nel dicembre 2000.
- Estienne 2001a: Sylvia Estienne, «Les lieux du religieux à Rome, de César à Commode : un état de la question», *Pallas*, 55, 2001, 155-175.
- Estienne 2001b: Sylvia Estienne, «Les “dévots” du Capitole. Le “culte des images” dans la Rome impériale, entre rites et superstition», *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, 113, 1, 2001, 189-210.
- Estienne 2008: Sylvia Estienne, *Éléments pour une définition rituelle des “espaces consacrés” à Rome*, in Dupré Raventós, Ribichini, Verger 2008.
- Estienne 2020: Sylvia Estienne, *Fréquenter les temples. Espaces, rituels et piété*, in Belayche - Estienne 2020, 143-161.

- Fabbri 2011: Lorenzo Fabbri, «Hygieia minore», *LANX*, 10, 2011, 47-84.
- Fabbri 2019: Lorenzo Fabbri, *Mater Florum: Flora e il suo culto a Roma*, Firenze, Leo S. Olschki 2019.
- Fabiano 2011: Doralice Fabiano, *Nascere in Grecia tra mito e rito*, in Umberto Eco (a cura di), *La grande storia - L'Antichità. Vol. 6, Grecia, Mito e religione*, Milano, Encyclomedia Publisher srl 2011, 338-353.
- Fasciano 2001: Domenico Fasciano, «La sacralité de la Terre-Mère et le culte de la Déesse», *Rivista di cultura classica e medioevale*, 43, 2, 2001, 171-179.
- Fausti 2008: Daniela Fausti, «Il Segno e La Prognosi Nel Corpus Hippocraticum (Prognostico e Prorretico I e II)», *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, ISSN 2035-7524, 1, 2008, 258-278.
- Feeney 1998: Denis Feeney, *Letteratura e religione nell'antica Roma: culture, contesti e credenze*, Roma, Salerno 1999.
- Feeney 2007: Denis Feeney, *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*, University of California Press 2007.
- Ferguson 1970: John Ferguson, *The Religions of the Roman Empire*, Londra, Thames and Hudson 1970.
- Ferrari 2018: Anna Ferrari, *Dizionario di Mitologia greca e latina*, Torino, UTET 2018.
- Ferri 2006: Giorgio Ferri, «L'evocatio romana. I problemi», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 30, 2006, 205-244.
- Ferri 2009: Giorgio Ferri, «Voltumna - Vortumnus», in Braidotti - Dettori - Lanzillotta 2009, 993-1009.
- Ferri 2010: Giorgio Ferri, *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stoccarda, Franz Steiner Verlag 2010.

- Fiori 2018: Roberto Fiori, «La condizione di *homo sacer* e la struttura sociale di Roma arcaica», in Thibaud Lanfranchi (a cura di), *Autour de la notion de sacer*, Roma, École française de Rome 2018.
- Fontana 2013: Federica Fontana (a cura di), *Sacrum facere, Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro*, Trieste, 17-18 febbraio 2012, Trieste, Edizioni Università di Trieste 2013.
- Fornari 1914: Vito Fornari, *Iscrizioni : pubblicazione postuma*, a cura della R. Accademia di archeologia, Lettere e belle arti di Napoli, Napoli, Cimmaruta, 1914.
- Forsythe 2012: Gary Forsythe, *Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious History*. Routledge studies in ancient history, 4, New York-Londra, Routledge, 2012
- Fraschetti 1990: Augusto Fraschetti, «“Cognata numina”. Culti della città e culti della famiglia del principe in epoca augustea», in *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine. Actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986 (Paris, Maison des sciences de l'homme)*, Roma, École Française de Rome, 1990, 85-119.
- Frazer 1891: James George Frazer, «Swallows In The House», *The Classical Review*, 5, 1/2, 1891, 1-3.
- Frazer 1898: James George Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, translated with a commentary by J.G. Frazer, 5, Londra, Macmillan and co. 1898.
- Frazer 1929: James George Frazer (a cura di), *Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sex*, The Fasti of Ovid, 5 voll., Londra, Macmillan & Co. 1929.
- Freidin 2020: Anna Bonnell Freidin, «The Birthday Present: Censorinus' *De die natali*», *Journal of Roman Studies*, 110, 141-166.
- Fusi 2010: Alessandro Fusi, *Le Quinquatrus minores e l'esilio dei flautisti (Ovidio Fasti 6, 649-692)*, in La Bua 2010a.

- Gagé 1955: Jean Gagé, *Apollon romain: essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus Graecus à Rome des origines à Auguste*, Parigi, De Boccard 1955.
- Garofalo 2014: Paolo Garofalo, *Lanuvio. Storia e istituzioni in età romana*, Tivoli, Edizioni Tored 2014.
- Garofalo 2019: Paolo Garofalo, «“...et sardas numero quattuor”: sardine per Tacita Muta? Osservazioni a margine di CIL XIV 2112 (*Lex cultorum Dianae et Antinoi*)», *Progressus*, 6, 2, 2019, 47-57.
- Gatti 1993: Paolo Gatti (a cura di), *Lexicographica II, Synonyma Ciceronis* (Arba, humus), Genova, D.AR.FI.CL.ET 1993.
- Ginzler 1906-14: Friedrich Karl Ginzler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 3 voll., Lipsia, J.C. Hinrichs 1906-1914.
- Giomaro - Brancati 2005: Anna Maria Giomaro, Corrado Brancati, *Percorsi guidati e metodologia di analisi giuridica*, Fano, ES@ 2005.
- Giordano 2011: Manuela Giordano, «Women's Voice and Religious Utterances in Ancient Greece», *Religions* 2011, 2, 729-743.
- Girard 1980: Jean-Louis Girard, «“*Interpretatio romana*”. Questions historiques et problèmes de méthode», *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuse*, 60, 1, 21-27.
- Girard 1981: Jean-Louis Girard, «La place de Minerve dans la religion romaine au temps du principat», *ANRW*, 2, 17, 1, 203-232.
- Giuman 2015: Marco Giuman, «“Ho incatenato lingue ostili e bocche nemiche”. Magia, parola e silenzio nel culto romano di Tacita Muta», *Medea*, 1, 1, 2015, doi: <http://dx.doi.org/10.13125/medea-1824>.
- Glinister 2006: Fay Glinister, Reconsidering “Religious Romanization”, in Celia E. Schultz, Paul Harvey (a cura di), *Religion in Republican Italy* (Yale Classical Studies), Cambridge, Cambridge University Press 2006, 10-33.

- Gordon 2006: Richard L. Gordon, "Pontifex, Pontifices", in Brill's New Pauly, doi: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1004290.
- Gradel 2002: Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford University Press 2002.
- Graf 2003: Fritz Graf, «Les dieux des Grecs et les dieux des Romains: plus ça change ...», *Archiv fr Religionsgeschichte*, 5, 1, 2003, 131-145.
- Graf 2015: Fritz Graf, *Roman Festivals in the Greek East. From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*, Cambridge University Press 2015.
- Grand-Clement 2013: Adeline Grand-Clement, *Quand les statues divines se meuvent et (s')émeuvent, entre Grecs et Barbares*, in Borgeaud - Fabiano 2013, 35-59.
- Green 2004: Steven J. Green, *Ovid, Fasti I: a commentary*, Brill, Leida - Boston 2004.
- Gros 1976: Pierre Gros, *Aurea templa : recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*, Roma, Ecole française de Rome 1976.
- Guarducci 1983: Margherita Guarducci, *L'Isola Tiberina e la sua tradizione ospitaliera*, in ead. (a cura di), *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul Cristianesimo*, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 98, Leida, Brill 1983, 180-197.
- Guittard 1973: Charles Guittard, «Le calendrier romain des origines au milieu du Ve siècle avant J.-C.», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1973, 203-219.
- Guittard 1998: Charles Guittard, «Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome», *Revue des études latines*, 76, 1998, 71-92.
- Gustafsson 2000: Gabriella Gustafsson, *Evocatio deorum: historical and mythical interpretations of ritualised conquests in the expansion of ancient Rome*, Uppsala, Uppsala University Library 2000.

- Hannah 2005: Robert Hannah, *Greek and Roman Calendars. Constructions of Time in the Classical World*, Duckworth, Londra 2005.
- Hardie 2002: Philip Hardie (a cura di), *The Cambridge companion to Ovid*, Cambridge, Cambridge University Press 2002.
- Henderson 1972: W.J. Henderson, «What Ovid tells us about the Roman calendar», *Akroterion*, 17, 4, 1972, 9 - 20.
- Herbert-Brown 1994: Geraldine Herbert-Brown, *Ovid and the Fasti. An historical study*, Oxford, Clarendon Press 1994.
- Herbert-Brown 2002: Geraldine Herbert-Brown, *Ovid's Fasti: Historical Readings at its Bimillennium*, Oxford University Press 2002.
- Heurgon 1954: Jacques Heurgon, «Note sur un butoir antique découvert à Amiens», *Revue du Nord*, 36, 142, 1954, Mélanges offerts à Louis Jacob à l'occasion de son 70e anniversaire, 47-149, doi: <https://doi.org/10.3406/rnord.1954.2110>.
- Heyworth 2019: Stephen J. Heyworth (a cura di), *Ovid, Fasti, Book 3*, Cambridge, Cambridge University Press 2019.
- Hillman - Kerényi 1992: James Hillman, Károly Kerényi, *Variazioni su Edipo*, Milano, Raffaello Cortina Editore 1992.
- Hinds 2005: Stephen Hinds, *Dislocations of Ovidian time*, in Schwindt 2005, 203-230.
- Hülsemann 1907: Christian Hülsen, *La pianta di Roma dell'anonimo einsidlense*, Roma, E. Loescher & C. 1907.
- Humbert 2013: Michel Humbert, «I. Le calendrier des décemvirs: le témoignage négligé de Varron (Res Humanae 20)», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, 128, 1, online 2013, 1-16, doi: [10.7767/zrgra.2011.128.1](https://doi.org/10.7767/zrgra.2011.128.1).
- Humm 2000: Michel Humm, *Spazio e tempo civici: riforma delle tribù e riforma del calendario alla fine del IV secolo a. C.*, in Bruun 2000, 91-119.

- Icard-Gianolio 2004: Noëlle Icard-Gianolio, « Statues enchaînées », in *Thes-CRA* 2, 2004, 468-471.
- Id. (2002), *Rito e religione dei Romani*, Sestante edizioni, Bergamo 2009.
- Ideler 1925-26: Ludwig Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 2 voll., Berlino, A Rucker 1925-1926.
- Jacques 2002: Jean-Marie Jacques (a cura di), *Nicandre, Oeuvres, Tome II Les Thériaques, Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, Parigi, Les Belles Lettres 2002.
- Johnson 1978: W. Ralph Johnson, «The Desolation of the *Fasti*», *The Classical Journal*, 74, 1, 1978, 7-18.
- Knox 2009: Peter E. Knox (a cura di), *A companion to Ovid*, Blackwell Publishing Ltd 2009.
- Köves-Zulauf 1993: Thomas Köves-Zulauf, «Minerva Capta – Eine gefangene Göttin?», *Religio Graeco-Romana. Festschrift für Walter Pötscher*, 5, 1993, 159-176.
- La Bua 2010a: Giuseppe La Bua, *Vates operose dierum: studi sui Fasti di Ovidio*, Pisa, Edizioni ETS 2010.
- La Bua 2010b: Giuseppe La Bua, *Minerva Capta (Ovidio Fasti 3, 809-848)*, in La Bua 2010a.
- La Minerva 2006: Associazione “La Minerva” Gruppo di Ricerca Culturale – Travo (a cura di), *Minerva Medica in Valtrebbia. Scienze storiche e scienze naturali alleate per la scoperta del luogo di culto. Atti del Convegno tenuto il 7 ottobre 2006 in Travo (PC)*, 86-91.
- Labate 2005: Mario Labate, *Tempo delle origini e tempo della storia in Ovidio*, in Schwindt 2005, 177–201.
- Laffi 2001: Umberto Laffi, *Studi di Storia romana e di diritto*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2001.

- Lanfranchi 2017: Thibaud Lanfranchi (a cura di), *Autour de la notion de sacer*, Roma, Publications de l'École française de Rome 2017.
- Lanzillotta 2013: Lautaro Roig Lanzillotta, "Gods' Role / Gods and Mortals", in EGT 2013.
- Latte 1960: Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Monaco, Beck 1960.
- Lavagne - Gschaid 1996: Henri Lavagne, Max Gschaid, «Une inscription métrique de Castra Regina (Ratisbonne) à la déesse Larunda», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140° anno, 4, 1996, 1251-1267.
- Le Boeuffle 1989: André Le Boeuffle, *Le ciel des Romains*, Parigi, De Boccard 1989.
- Le Bonniec 1976: Henri Le Bonniec, « Le témoignage d'Arnobé sur deux rites archaïques du mariage romain », *Revue des études latines*, 54, 1976, 110-116.
- Le Bonniec 1990: Henri Le Bonniec (a cura di), *Ovide, Les Fastes*, III ed. (I ed. 1990), Parigi, Les Belles Lettres 2012.
- Lentano 1996: Mario Lentano, *Le relazioni difficili. Parentela e matrimonio nella commedia latina*, Napoli, Loffredo 1996.
- Lentano 2009: Mario Lentano, *Signa culturae. Saggi di antropologia e letteratura latina*, Bologna, Pàtron 2009.
- Lentano 2019: Mario Lentano, *Il re che parlava alle ninfe. Miti e storie di Numa Pompilio*, Pisa, Pacini 2019.
- Linder - Scheid 1993: Monika Linder, John Scheid, «Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne / When Believing is Doing. The Problem of Believing in Ancient Rome», *Archives de sciences sociales des religions*, 81, 1993, 47-61, doi: <https://doi.org/10.3406/assr.1993.1634>.
- Lipka 2009: Michael Lipka, *Roman Gods A Conceptual Approach*, Leida - Boston, Brill 2009.

- Littlewood 2006: R. Joy Littlewood, *A Commentary on Ovid: Fasti Book VI*, Oxford University Press 2006.
- Lloyd 2017: Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Gods, Spirits, Demons, Ghosts, Mysticism, Miracles, Magic, Myth*, in *id.*, *The Ambivalences of Rationality: Ancient and Modern Cross-Cultural Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press 2017, 75-92.
- Lo Monaco 1992: Francesco Lo Monaco, «Dal commento medievale al commento umanistico: il caso dei *Fasti*», *Studi Italiani di Filologia Classica*, 10, 1992, 848-860.
- Loraux 1996: Nicole Loraux, *Né de la Terre: mythe et politique à Athènes*, Parigi, Seuil 1996.
- Loreto 1989: Luigi Loreto, «Il conflitto romano-falisco del 241/240 a.C. e la politica romana degli anni successivi», *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, 101, 2, 1989, 717-737.
- Lugli 1996: Ubaldo Lugli, *Miti velati dell'antica Roma*, Genova, ECIG 1996.
- Malamoud - Vernant 1986: Charles Malamoud, Jean-Pierre Vernant (a cura di), *Le corps des dieux, Le temps de la réflexion*, 7, Parigi, Gallimard II ed. 2003.
- Mancini 1921: Gioacchino Mancini, «Notizie degli scavi», Anno 1921 - Fascicoli 4, 5, 6. Regione I (Latium e Campania), Latium, *Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, serie quinta, 18, 1921, 73-141.
- Manetti 1987: Giovanni Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani 1987.
- Manetti 1996: Giovanni Manetti (a cura di), *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Atti del convegno di San Marino, 16-19 giugno 1992, Turnhout, Brepols 1996.
- Manetti 2013: Giovanni Manetti, *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica*, Milano, Bompiani 2013.

- Masselli 2008: Natascia Masselli, «La sacralità dei confini in un'iscrizione reggiana dedicata a Terminus», *Palaestra: Studi on line sull'Antichità Classica della Fondazione Canussio*, 22 novembre 2008, <<http://www.fondazione-canussio.org/palaestra/masselli.htm>>.
- Mastrocinque 2006: Attilio Mastrocinque, “Iturna”, in Brill’s New Pauly, doi: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e604390, 2006.
- Matijašić - Buršić-Matijašić, 1996: Robert Matijašić, Klara Buršić-Matijašić, *L’antica Pola e il suo circondario*, Pola, Casa editrice ”Žakan Juri“ 1996.
- Mattero 1992: Sari Mattero, «The gluttonous genius : yearning for vitality and fertility», *Arctos*, 1, 85-96.
- McClintock 2020: Aglaia McClintock, *Gneo Flavio, lo scriba che rubò il diritto*, in ead. (a cura di), *Storia mitica del diritto romano*, Bologna, Il Mulino 2020, 215-237.
- Mercattili 2017: Francesco Mercattili, «Luna Silens. Sul silenzio di Angerona e Tacita Muta», *Mélanges de l’École française de Rome - Antiquité*, 129, 2, 2017, doi : 10.4000/mefra.4382.
- Mercattili 2017: Francesco Mercattili, «Iuppiter Pistor, Panda e il pane dell’Asylum», *Latomus*, 76, 2017, 293-303.
- Merli 2004: Elena Merli, «Esculapio e Chirone in *Fasti* e *Metamorfosi*: tradizione mitologica e definizione del genere letterario», *Hermes*, 132, 4, 2004, 459-471.
- Merlin 1959: Alf Merlin, «Périodiques», *L’Année épigraphique*, anno 1958, 1959, 5-60.
- Michels 1949: Agnes Kirsopp Michels, «The “Calendar of Numa” and the Pre-Julian Calendar», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 80, 1949, 320-346.
- Michels 1967: Agnes Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, Princeton University Press 1967.

- Mora 1999: Fabio Mora, *Fasti e schemi cronologici. La riorganizzazione annalistica del passato remoto romano*, Stoccarda, Franz Steiner Verlag 1999.
- Murgatroyd 2003: Paul Murgatroyd, «Ovid, Fasti 2.585–616 and Virgil, Aeneid 12», *The Classical Quarterly*, 53, 1, 2003, 311–13
- Musiał - Gillmeister 2018: Danuta Musiał, Andrzej Gillmeister, «Evocatio deorum as an Example of a Crisis Ritual in Roman Religion», *Graeco-Latina Brunensia*, 23, 2, 2018, 95-107.
- Musiał 1990: Danuta Musiał, «Sur le Culte d'Esculape à Rome et en Italie», *Dialogues d'histoire ancienne*, 16, 1990, 231-238.
- Muzzioli 1980: Maria Pia Muzzioli, *Cures Sabini / Maria Pia Muzzioli; lavoro eseguito e pubblicato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche*, Firenze, Olschki 1980.
- Nairn-Laloy 1928: J. Arbuthnot Nairn, Louis Laloy (a cura di), *Hérodas, Mimes*, Parigi, Les Belles Lettres, III edizione 1991.
- Nelis 2018: Damien Patrick Nelis, *Patterns of Time in Vergil : The Aeneid and the Aetia of Callimachus*, in Juergen Paul Schwindt (a cura di), *La représentation du temps dans la poésie augusteenne, Zur Poetik Der Zeit in Augusteischer Dichtung*, Heidelberg, Universitaetsverlag Winter 2018, 71-83.
- Nicolet 1976: Claude Nicolet, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, Roma, Editori riuniti 2019.
- Omont 1897: Henri Omont, «Un nouveau calendrier romain tiré des *Fastes* d'Ovide», *Bibliothèque de l'école des chartes*, 58, 1897, 15-25.
- Onians 1951: Richard Broxton Onians, *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate : new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian belief*, Cambridge, Cambridge University Press 1988.
- Orlin 1997: Eric M. Orlin, *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*, Brill 1997.

- Orlin 2010: Eric M. Orlin, *Foreign Cults In Rome. Creating A Roman Empire*, Oxford, New York, Oxford University Press 2010.
- Paladini 1968: Maria Luisa Paladini, «L'imperatore Tiberio e i primi processi politici del suo regno», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 46, 1, 1968, 25-41.
- Papaioannou 2006: Sophia Papaioannou, «“[O]pus est...Apolline nato”: Liminality and Closure in the Aesculapius Episode in *Metamorphoses* 15.626-744», *Classica et Mediaevalia*, 57, 2006, 125-156.
- Pasco-Pranger 2006: Molly Pasco-Pranger, *Founding the Year: Ovid's Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*, Leida - Boston, Brill 2006.
- Pedroni 2011: Luigi Pedroni, «Carvilius, Minerva e Falerii», *Latomus*, 70, 1, 2011, 39-50.
- Perfigli 2004: Micol Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana*, Pisa, ETS 2004.
- Petersmann 1990: Hubert Petersmann, «Les dieux anciens et leurs professions», *Ktéma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 15, 1990, 75-80.
- Peterson 1900: Eugen Petersen, «Die Dioskuren auf Monte Cavallo und Juturna», *Mittheilungen des K.D. Archaeologischen Instituts*, 15, 1900, 309-351.
- Pettazzoni 1941: Raffaele Pettazzoni, “Carmenta”, *SMSR*, 17, 1941, 1-16.
- Picard 1939: Charles Picard, «La triade des Dioscures et d'Hélène en Italie», *Revue des études latines*, 17, 1939, 367-390.
- Piccaluga 1963: Giulia Piccaluga, «L'anti-Juppiter», in *SMSR* 34, 2, 1963, 229 - 236.
- Piccaluga 1974: Giulia Piccaluga, *Terminus: i segni di confine nella religione romana*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1974.
- Piccioni 2018: Francesca Piccioni, *Apuleio*, Florida. *Introduzione, testo, traduzione e commento*, Cagliari, Cucc Editrice 2018.

- Pighi 1941: Giovan Battista Pighi, *De ludis saecularibus populi romani Quiritium*, Milano, Società Editrice "Vita e Pensiero" 1941.
- Pirenne-Delforge - Scheid 2017: Vinciane Pirenne-Delforge, John Scheid, *Vernant, les dieux et les rites : héritages et controverses*, in Bonnet et al. 2017, 33-52.
- Pironti 2018: Gabriella Pironti, «Exercices de polythéisme: théories et problèmes», *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 28 juin 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1860>.
- Porte 1982: Danielle Porte, *Les Fastes d'Ovide et leur imitation dans les calendriers du XII^e siècle*, in Raymond Chevallier (a cura di), *Colloque Présence d'Ovide*, Parigi, Les Belles Lettres 1982.
- Porte 1983: Danielle Porte, «La fleur d'Olène et la naissance du dieu Mars», *Latomus*, 42, 4, 1983, 877-884.
- Porte 1985: Danielle Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres 1985.
- Prescendi - Nagy 2015: Francesca Prescendi, Agnès A. Nagy (a cura di), con la collaborazione di Marc Kolakowski e Aurore Schwab, *Victimes au féminin*, Chêne-Bourg, Georg 2011.
- Prescendi 2000: Francesca Prescendi, *Frühzeit und Gegenwart. Eine Studie zur Auffassung und Gestaltung der Vergangenheit in Ovids Fastorum Libri*, Francoforte sul Meno, Peter Lang 2000.
- Prescendi 2002: Francesca Prescendi, «Des étiologies pluridimensionnelles : observations sur les Fastes d'Ovide», *Revue de l'histoire des religions*, tome 219, 2, 2002, 141-159.
- Prescendi 2003: Francesca Prescendi, «Les dieux " vraiment " romains de Wisowa», *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, 1, 2003, 4-15.

- Prescendi 2004: Francesca Prescendi, «Angelo Brelich, Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni (1946-1977)», *Kernos* [online], 17, 2004, url: <http://journals.openedition.org/kernos/1515>.
- Prescendi 2006: Francesca Prescendi, “Larunda, Mater Larum”, in BNP, doi: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e631840, 2006.
- Prescendi 2007: Francesca Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Franz Steiner Verlag, Stoccarda 2007.
- Prescendi 2015: Francesca Prescendi, *Les rois éphémères. Enquête sur le sacrifice humain*, Ginevra, Labor et Fides 2015.
- Prescendi 2020: Francesca Prescendi, «La fièvre des dieux. Divinités, maladies et réactions émotionnelles», *Éphéméride*, 14, 2020, 34-35.
- Radke 1965: Gerhard Radke, *Die Götter Altitaliens, Fontes et Commentationes* 3, Monaco, Aschendorff 1965.
- Ramelli 1999: Ilaria Ramelli, «Osservazioni sul concetto di “giorno natalizio” nel mondo greco e romano e sull'espressione di Seneca *dies aeterni natalis*», *Antigüedad: religiones y sociedades*, 2, 1999, 339-350.
- Ratti 2002: Stéphane Ratti (a cura di), *Antiquité et citoyenneté. Actes du colloque international de Besançon (3-5 novembre 1999)*, volume tematico della *Collection Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, 850, 2002.
- Renard 1953: Marcel Renard, «Aspects anciens de Janus et de Junon», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 31, 1, 1953, 5-21.
- Ribezzo 1937: Francesco Ribezzo, «Etrusco-lat. Lār “Lare domestico”, Lāra, Lārunda “mater Larum”», *Rivista Indo-Greco-Italica di Filologia - Lingua - Antichità*, 21, 1937, Fascicoli. 3-4, 40 (156).
- Richard 1963: Jean-Claude Richard, «Pax, Concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la République romaine », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 75, 2, 1963, 303-386.

- Roberts - Dunn - Fowler 1997: Deborah H. Roberts, Francis M. Dunn, Don Fowler (a cura di), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, Princeton University Press 1997.
- Robinson 2011: Matthew Robinson, *Ovid Fasti Book 2*, Oxford, Oxford University Press 2011.
- Roig Lanzillotta 2014: Lautaro Roig Lanzillotta, 'Gods' Role/Gods and Mortals', in Hanna M. Roisman (a cura di), *The encyclopedia of Greek tragedy*, 3 voll., Chichester, Wiley-Blackwell 2014.
- Rose 1944: Herbert Jennings Rose, «The Pre-Caesarian Calendar: Facts and Reasonable Guesses», *The Classical Journal*, 40, 2, 1944, 65-76.
- Ross Taylor 1925: Lily Ross Taylor, «The Mother of the Lares», *American Journal of Archaeology*, 29, 3, 1925, 299-313.
- Rüpke 1994: Jörg Rüpke, «Fehler und Fehlinterpretationen in der Datierung des *dies natalis* des stadtrömischen Mater-Magna-Tempels», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 102, 1994, 237–240.
- Rüpke 2001: Jörg Rüpke, *La religione dei Romani*, Torino, Einaudi 2004.
- Rüpke 2003: Jörg Rüpke, «L'histoire des *fasti* romains : aspects médiatiques et politiques », *Revue historique de droit français et étranger*, 81, 2, 2003, 125-139.
- Rüpke 2006: Jörg Rüpke, «Ennius's *Fasti* in Fulvius's temple: greek rationality and roman tradition», *Arethusa*, 39, 3, 489-512.
- Rüpke 2007: Jörg Rüpke (a cura di), *A companion to Roman religion*, Blackwell Publishing Ltd 2007.
- Rüpke 2007: Jörg Rüpke (a cura di), *A Companion to Roman Religion. Blackwell Companions to the Ancient World*, Blackwell Publishing Ltd 2007.

- Rüpke 2010: Jörg Rüpke, Dies natalis, dies depositionis: *Antike Elemente in der europäischen Gedächtniskultur*, in Holt Meyer, Rudolf Helmstetter, Daniel Müller-Nielaba, Daniel Müller Nielaba (a cura di), *Schiller: Gedenken - Vergessen - Lesen*, Monaco, Wilhelm Fink 2010, 201-213.
- Rüpke 2011: Jörg Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History and the Fasti*, traduzione inglese di David M. B. Richardson dell'originale: Jörg Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 1995, Blackwell Publishers Ltd 2011.
- Sabbatucci 1988: Dario Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, Il Saggiatore 1998.
- Samuel 1972: Alan Edouard Samuel, *Greek and Roman Chronology: Calendars and Years in Classical Antiquity (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft in systematischer Darstellung)*, 1.7, Monaco, C.H.Beck 1972.
- Santini 1995: Carlo Santini, *Ermoldo Nigello e la duplice redazione dei Fasti*, in Italo Gallo - Luciano Nicastrì (a cura di), *Aetates Ovidianae. Lettori di Ovidio dall'Antichità al Rinascimento*, ESI, Napoli 1995, 153-168.
- Scali 2017: Alessandra Scali, «Gli dei e la città. Immagini del divino a Roma», *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 9, 2017, 145-173.
- Scheid 1978: John Scheid, «Les prêtres officiels sous les empereurs julio-claudiens», *ANRW*, 2, 16.1, 1978, 610-654.
- Scheid 1983: John Scheid, *La religione a Roma*, Bari, Laterza 1983.
- Scheid 1985: John Scheid, «Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome», *Archives de sciences sociales des religions*, 59, 1, 1985, 41-53.
- Scheid 1985: John Scheid, *Religion et piété à Rome*, Parigi, Découverte 1985.
- Scheid 1986: John Scheid, «Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux», in Malamoud - Vernant 1986, 213-230.

- Scheid 1990: John Scheid, *Romulus et ses Frères. Le collège des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*, École Française de Rome, Parigi - Roma, Diffusion de Boccard / L'«Erma» di Bretschneider 1990.
- Scheid 1993: John Scheid. «Myth, cult and reality in Ovid's *Fasti*», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 38, 1993, 118-131, doi:10.1017/S0068673500001644.
- Scheid 1994: John Scheid, *Les archives de la piété. Réflexions sur les livres sacerdotaux*, in Ségolène Demougin (a cura di), *La mémoire perdue. À la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*, Parigi, Éditions de la Sorbonne, 1994, nuova edizione online, doi: 10.4000/books.pSORbonne.25020.
- Scheid 1995: John Scheid, «Les espaces cultuels et leur interprétation», *Klio*, 77, 1995, 424-432.
- Scheid 1996: John Scheid, *Pline le jeune et les sanctuaires d'Italie. Observations sur les lettres IV, 1, VIII, 8 et IX, 39*, in André Chastagnol, Ségolène Demougin et Claude Lepelley (a cura di), *Splendidissima civitas : études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Parigi, Publications de la Sorbonne 1996.
- Scheid 1998: John Scheid, *Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 AV. - 304 AP. J.-C)*, Recherches archéologiques à la Magliana, École Française de Rome / Soprintendenza Archeologica di Roma, Parigi - Roma, Diffusion de Boccard / L'«Erma» di Bretschneider 1998.

- Scheid 1999a: John Scheid, “*Livres*” sacerdotaux et érudition: l'exemple des chapelles des Argées, in Christophe Batsch, Ulrike Egelhaff-Gaiser und Ruth Stepper (a cura di), *Zwischen Krise und Alltag: antike Religionen im Mittelmeerraum = Conflit et normalité: religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, vol.1, Stoccarda, Franz Steiner Verlag 1999.
- Scheid 1999b: John Scheid, «Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action», *Archiv für Religionsgeschichte*, 1, 1999, 184-203.
- Scheid 1999c: John Scheid, «Auguste et le grand pontificat», *Revue historique de droit français et étranger*, 77, 1999, 1-19.
- Scheid 2005: John Scheid, « Les dieux du Capitole : un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains », in Xavier Lafon, Gilles Sauron (a cura di), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence 2005, 93-100.
- Scheid 2006: John Scheid, *Il culto di Minerva in epoca romana e il suo rapporto con la Minerva di Travo*, in La Minerva 2006.
- Scheid 2007-2008: John Scheid, Le culte des sources et des eaux dans le monde romain, Corso tenuto al College de France dall'11 ottobre 2007 al 24 gennaio 2008, <https://www.college-de-france.fr/site/john-scheid/course-2007-2008.htm>.
- Scheid 2009: John Scheid, *Rito e religione dei Romani*, ed. italiana, Bergamo, Sestante edizioni 2009.
- Scheid 2012: John Scheid, «Des divinités qui meurent. Réflexions sur les Nymphes», in Silvia D'Intino, Caterina Guenzi, *Aux abords de la clairière: Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud*, Turnhout, Brepols 2012, 163 - 171.

- Scheid 2013: John Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Éditions du Seuil 2013.
- Scheid 2015: John Scheid, *Spéculation érudite et religion : L'interaction entre l'érudition et les réformes religieuses à Rome*, in Belayche - Pirenne-Delforge 2015, 93-104.
- Scheid 2017: John Scheid, «Quelques données sur les rites de fondation des temples romains», in Augusta-Boularot - Huber - Van Andringa 2017, 239 - 245.
- Schilling 1954: Robert Schilling, *La religion romaine de Vénus : depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, II ed., Parigi, E. de Boccard 1982.
- Schilling 1960: Robert Schilling, «Les Castores romains à la lumière des traditions indo-européennes», in *Hommage à Georges Dumézil*, Latomus, Bruxelles 1960, 177-192.
- Schilling 1971: Robert Schilling, «L'originalité du vocabulaire religieux latin», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 49, 1, 1971, 31-54.
- Schilling 1992: Robert Schilling, *Ovide. Les Fastes*, 2 voll., Parigi, Les Belles Lettres 1992.
- Schmidt 1908: Paul Wilhelm Schmidt, *Geburtstag im Altertum*, Giessen, A Töpelmann 1908.
- Schwindt 2005: Jürgen Paul Schwindt (a cura di), *La représentation du temps dans la poésie augustéenne / Zur Poetik der Zeit in augusteischer Dichtung*, Heidelberg, Winter 2005.
- Scullard 1981: Howard Hayes Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London, Thames & Hudson 1981.
- Short 2008: William Michael Short, «Thinking Places, Placing Thoughts: Spatial Metaphors of Mental Activity in Roman Culture», *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 1, 2008, 106-129.

- Shotter 1972: David Colin Arthur Shotter, «The Trial of M. Scribonius Libo Drusus», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 21, H. 1, 1972, 88-98.
- Silvestrini 2012: Marina Silvestrini, «La crisi di Heraclea di Lucania e l'epigrafia», in Laurent Lamoine, Clara Berrendonner, Mireille Cébeillac-Gervasoni (a cura di), *Gérer les territoires, les patrimoines et les crises*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal 2012.
- Soltau 1889: Wilhelm Soltau, *Römische Chronologie : mit einer Tafel und Abbildungen im Text*, Friburgo in Brisgovia, JCB Mohr 1889.
- Steinby 1989: Eva Margareta Steinby, *Lacus Iuturnae*, Lavori e studi di archeologia pubblicati dalla Soprintendenza Archeologica di Roma 12, Roma, De Luca 1989.
- Steinby 1996: Eva Margareta Steinby, «Lacus Iuturnae», in LIMC, 3, 1996.
- Steinby 2012: Eva Margareta Steinby, *Lacus Iuturnae II. Saggi degli anni 1982-85*, Acta Instituti Romani Finlandiae 38, Roma, Institutum Romanum Finlandiae 2012.
- Sterry West 1979: Grace Starry West, «Vergil's Helpful Sisters: Anna and Iuturna in the "Aeneid"», *Vergilius*, 25, 1979, 10-19.
- Stok 1999: Fabio Stok (a cura di), *Opere di Publio Ovidio Nasone, Volume quarto: Fasti e frammenti*, Torino, UTET 1999.
- Stok 2009: Fabio Stok, *I Fasti di Ovidio tra Petrarca e Boccaccio*, in Braidotti - Dettori - Lanzillotta 2009, 489-502.
- Storchi-Marino 1979: Alfredina Storchi-Marino, «Artigiani e rituali religiosi nella Roma arcaica», *RendNap* 54, 333-357.
- Stuiber 1976: Alfred Stuiber, 'Geburtstag', in RAC 9, 217-243.
- Subias-Konofal 2016: Virginie Subias-Konofal, *Poétique de la prière dans les oeuvres d'Ovide*, Brepols, Turnhout 2016.
- Syme 1939: Ronald Syme, *The Roman Revolution*, Oxford, Clarendon Press 1939.

- Szemler 1972: G. J. Szemler, *The priests of the Roman Republic: a study of interactions between priesthoods and magistracies*, Bruxelles, Latomus 127, 1972.
- Tabeling 1932:
- Tellegen 1986: J.W. Tellegen, «Religio occupavit solum», *The Legal History Review*, 54, 1, 1986, 73-83.
- Tels de Jong 1959: Léontine Louise Tels de Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Leida, Delft 1959.
- Torelli 1978: Marina R. Torelli, *Rerum Romanorum Fontes. Ab anno CCXCII ad anni CCLXV A.Ch.N collegit atque notis illustravit Marina R. Torelli*, Pisa, Giardini Editori 1978.
- Torelli 1984: Mario Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma, Quasar 1984.
- Traglia 1974: Antonio Traglia (a cura di), *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino, UTET 1974.
- Trevisol 1999: Antonella Trevisiol, *Fonti letterarie ed epigrafiche per la storia romana della provincia di Pesaro e Urbino*, Roma, L'Erma di Bretschneider 1999.
- Turcan 1988: Robert Turcan, *Religion romaine*, Leida, Brill 1988.
- Usener 1896: Hermann Usener, *I nomi degli dei. saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Brescia, Morcelliana 2008.
- Van Der Ploeg 2018: Ghislaine van der Ploeg, *The Impact of the Roman Empire on the Cult of Asclepius*, Leida; Boston, Brill 2018.
- Varheli 2010: Zsuzsanna Várhelyi, *The Religion of Senators in the Roman Empire : Power and the Beyond*, Cambridge University Press 2010.
- Vauchez 2000: André Vauchez (a cura di), *Lieux sacrés lieux de culte sanctuaires approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma, Ecole française de Rome 2000.

- Vernant 1965: Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi 2001.
- Veyne 1983: Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Parigi, Éditions du Seuil 1983.
- Vidal Naquet 1960: Pierre Vidal-Naquet, «Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs», *Revue de l'histoire des religions*, 157, 1, 1960, 55-80.
- Viglietti 2011: Cristiano Viglietti, *Il limite del bisogno. Antropologia economica di Roma antica*, Bologna, Il Mulino 2011.
- Viviers 2014: Didier Viviers, *Quand le divin se meut. Mobilité des statues et construction du divin*, in Sylvia Estienne, Valérie Huet, François Lissarrague et alia (a cura di), *Figures de dieux: construire le divin en images*, Rennes, Rennes: Presses universitaires de Rennes, doi: 10.4000/books.pur.89911.
- Volk 1997: Katharina Volk, «Cum carmine crescit et annus: Ovid's Fasti and the Poetics of Simultaneity», *Transactions of the American Philological Association*, 127, 1997, 287-313.
- Wagenwoort 1966: Hendrik Wagenwoort, «Auguste et Vesta», in Jacques Heurgon; Gilbert Charles-Picard; William Seston (a cura di), *Mélanges d'Archéologie, d'Épigraphie et d'Histoire Offerts à Jérôme Carcopino*, Parigi, Hachette 1966.
- Weiden Boyd 2001: Barbara Weiden Boyd (a cura di), *Brill's Companion to Ovid*, Leida, Brill 2001.
- Wingo 1972: Elvis Otha Wingo, *Latin Punctuation in the Classical age*, L'Aia, De Gruyter Mouton 1972.
- Wissowa 1892: Georg Wissowa, *De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio*, Marburgo, R. Friedrich 1982.
- Wissowa 1902: Georg Wissowa, *Religion und kultus der Römer*, Monaco, C.H. Beck. 1971.

- Wissowa 1984: Georg Wissowa, “Iuturna”, in Wilhelm Heinrich Roscher (a cura di), *ALGRM*, vol. 2,1, Lipsia 1894, 762–764.
- Zanker 1987: Paul Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, trad. it. Flavio Cuniberto, I ed., Torino, Bollati Boringhieri 2006.
- Zanker 2009: Graham Zanker (a cura di), *Erodas, Mimiambos*, Aris & Phillips Classical Texts, Oxford, Oxbow Books 2009.
- Zifferero 2002: Andrea Zifferero, *The geography of the ritual landscape in complex societies*, Peter A. Attema et al. (a cura di), *New developments in Italian landscape archaeology : theory and methodology of field survey, land evaluation and landscape perception, pottery production and distribution*, Oxford, Archaeopress 2002, 246-265.
- Ziolkowski 1986: Adam Ziolkowski, «Les temples A et C du Largo Argentina: quelques considérations», *Mélanges de l'École française de Rome*, Antiquité, 98, 2, 1986, 623-641.
- Ziolkowski 1992: Adam Ziolkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma, L'Erma di Bretschneider 1992.

RIFERIMENTI DELLE IMMAGINI E DELLE TAVOLE

Immagine 1, *Fasti Antiates Maiores*: Museo Nazionale Romano - Palazzo Massimo alle Terme; Fragments of a Roman calendar, fasti, found at Antium, modern Anzio. It dates from the first half of the first century BCE. Encyclopedia Romana has more on this particular calendar. Date: 18 June 2014, 10:26 Source: Fasti Antiates Maiores Author: Amphipolis; [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fasti_Antiates_Maiores_\(14786905184\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fasti_Antiates_Maiores_(14786905184).jpg).

Immagine 2, *Fasti Praenestini* (frammento): CIL I(2) 1, p. 231 (Jan. 6-17).jpg, Arthur E. Gordon and Joyce S. Gordon Collection, CIL I(2) 1, pp. 231-239 - Fasti Praenestini, Squeeze paper and photographs, Ohio State University, Center for Epigraphical and Palaeographical Studies, <https://drc.ohiolink.edu/handle/2374.OX/435?show=full>.

Immagine 3, *Epigrafe sepolcrale (a Diuturna)*: CIL 06, 37176 (1); Baltimore (USA), The Johns Hopkins University, inv. MD.Balt.JHU.L.24. Fonte dell'immagine: <http://usepigraphy.brown.edu/projects/usep/inscription/MD.-Balt.JHU.L.24/>; dal sito: http://www.edr-edr.it/edr_programmi/res_complex_comune.php?do=book&id_nr=EDR072360&fo_antik=&fo_modern=&Bibliografia%5B%5D=&Testo=&boolTesto=AND&Testo2=&bool=AND&ordinamento=id_nr&javasi=javascrptsi&se_foto=tutte&lang=it.

APPENDICE
TAVOLE DELLE VIRGOLETTE

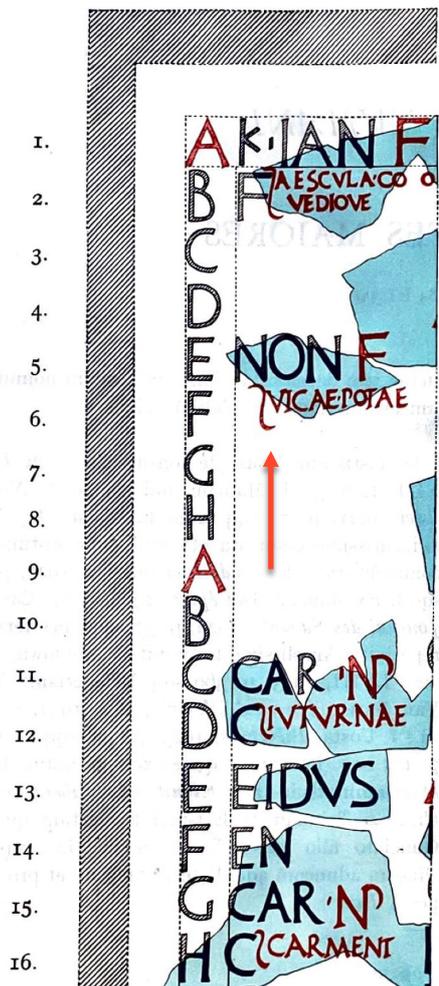
TAVOLE DEI *FASTI ANTIATES MAIORES*



Immagine 1. *Fasti Antiates Majores* (84 - 55 a. C.).

Ianuaris

TABB. I, III

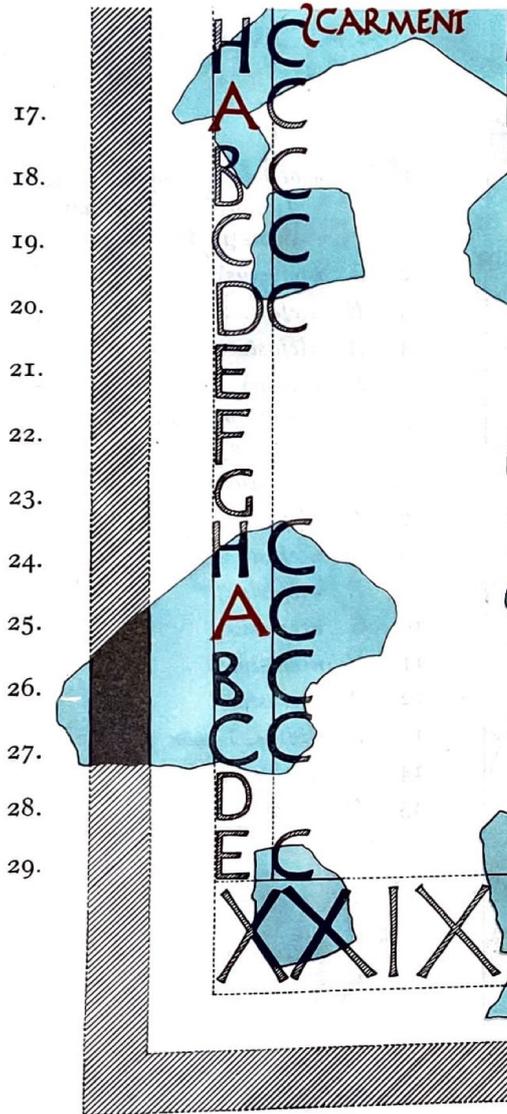


- I. [A *k(alendae)*] *Ian(uariae)*, *f(astus)*
Aescula(pio), *Co[r]o(nidi)*,
Vediove
2. [B] *f(astus)*
3. [C] *c(omitialis)*
4. [D] *c(omitialis)*
5. [E] *non(ae)*, *f(astus)*
Vicae Pota[e]
6. [F] *f(astus)*
7. [G] *c(omitialis)*
8. [H] *c(omitialis)*
9. [A] *Agon(alia)*, —
10. [B] *en(dotercisus)*
11. [C] *Car(mentalia)*, *np.*
Iuturnae
12. [D] *c(omitialis)*
13. [E] *e]idus*
14. [F] *en(dotercisus)*
15. [G] *Car(mentalia)*, *np.*
Carment(i)
16. H *c(omitialis)*

1/4

Ianuarus

TABB. I, III



- 17.
- 18.
- 19.
- 20.
- 21.
- 22.
- 23.
- 24.
- 25.
- 26.
- 27.
- 28.
- 29.

- 17. *A c(omitialis)*
- 18. *B c(omitialis)*
- 19. *[C] c(omitialis)*
- 20. *D c(omitialis)*
- 21. *[E c(omitialis)]*
- 22. *[F c(omitialis)]*
- 23. *[G c(omitialis)]*
- 24. *H c(omitialis)*
- 25. *A c(omitialis)*
- 26. *B c(omitialis)*
- 27. *C c(omitialis)*
- 28. *[D c(omitialis)]*
- 29. *[E] c(omitialis)*
XX[IX]

1/4

Februarius

TABB. I, III

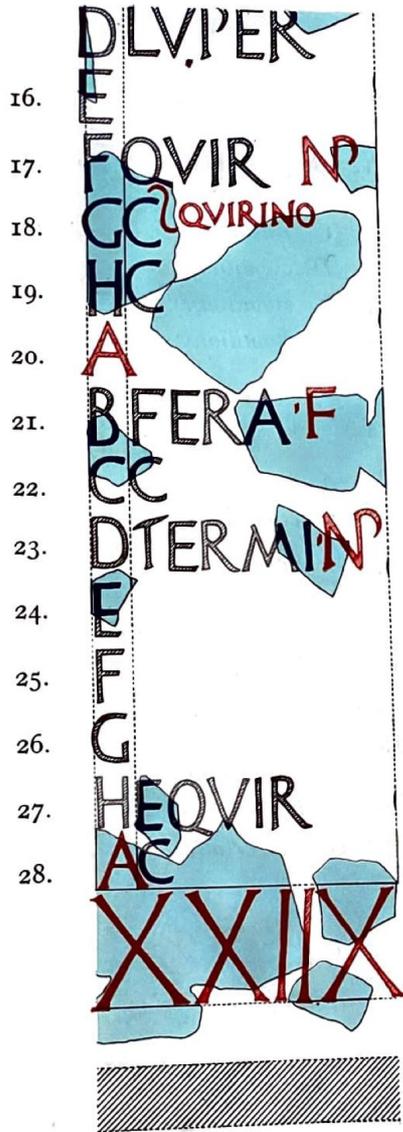
I.	FK FEB N
2.	GN VNONS MATRE
3.	HN
4.	AN
5.	BNON
6.	CN CONCORD INCAPIT
7.	DN
8.	EN
9.	FN
10.	GN
11.	HN
12.	AN
13.	BEIDVS FAVON
14.	C
15.	DLVPER

- I. F *k(alendae) Feb(ruariae), n(efastus)*
Iunon(i) S[osp(ita)]
Matr(i) Re[g(inae)]
2. G *n(efastus)*
3. H *n(efastus)*
4. A *n(efastus)*
5. B *non(ae), [—]*
Concord(iae)
in Capit(olio)
6. C *n(efastus)*
7. D *n(efastus)*
8. E *n(efastus)*
9. F *n(efastus)*
10. G *n(efastus)*
11. H *n(efastus)*
12. A *n(efastus)*
13. B *e[idu]s. Favon*
14. C *[n(efastus)]*
15. D *[Lupe]r(calia)*

1/4

Februarius

TABB. I, III



- 16. E [*en(dotercisus)*]
- 17. F Q[*uir(inalia)*], *np.*
[*Qui*]rino
- 18. G *c(omitialis)*
- 19. H *c(omitialis)*
- 20. [A *c(omitialis)*]
- 21. B F[*er*]a(lia), *f(astus)*
- 22. C *c(omitialis)*
- 23. [D *Ter*]mi(nalia), *np.*
- 24. E [Regi(*fugium*), *n(efastus)*]
- 25. [F *c(omitialis)*]
- 26. [G *en(dotercisus)*]
- 27. [H] Equ[*ir(ria)*], *np.*
- 28. A *c(omitialis)*
XXXIX

I/4

Martius

TABB. I, III

1. BK·MAR

2. C·E·L·VNON

3. D·C

4. E·C

5. F·C

6. G·—

7. H·NON·F·VEDI

8. A·INCAPITOL

9. B

10. C

11. D

12. E·C

13. F

14. G·EQUIR

15. H·EIDVS·ANN

16. A·F·PERENNAE

17. B·LIBER

1. B [k(alendae) Mar(tiae), np.]
Iunon(i)

2. [C] f(astus)

3. [D] c(omitialis)

4. [E] c(omitialis)

5. [F] c(omitialis)

6. [G] —

7. [H] n(on)ae, f(astus). VEDI(ove)
in Ca[p]itol(io)

8. [A] f(astus)

9. [B] c(omitialis)

10. [C] c(omitialis)

11. [D] c(omitialis)

12. E c(omitialis)

13. F [en(dotercisus)]

14. G Equir(ria)

15. H eidus. Ann(ae)
Perennae

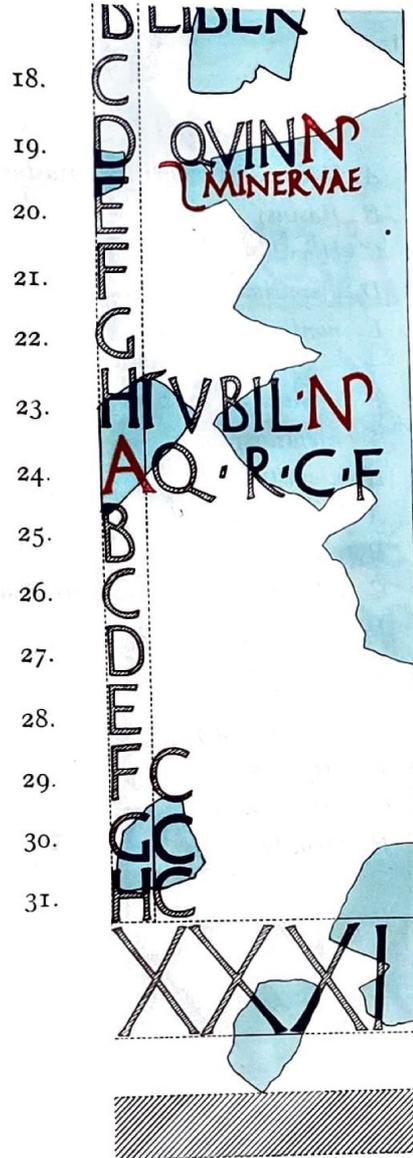
16. A f(astus)

17. B [L]iber(alia)

1/4

Martius

TABB. I. III



- 18. [C c(omitialis)]
- 19. D *Quin(quatrus), np. Minervae*
- 20. E [c(omitialis)]
- 21. [F c(omitialis)]
- 22. [G n(efastus)]
- 23. H *Tubil(ustrum), np.*
- 24. A *q(uando) r(ex) com(itiavit), f(as)*
- 25. B [c(omitialis)]
- 26. [C c(omitialis)]
- 27. [D f(astus)]
- 28. [E c(omitialis)]
- 29. [F] c(omitialis)
- 30. G c(omitialis)
- 31. H c(omitialis)
[X]XXI

Aprilis

TABB. I, III

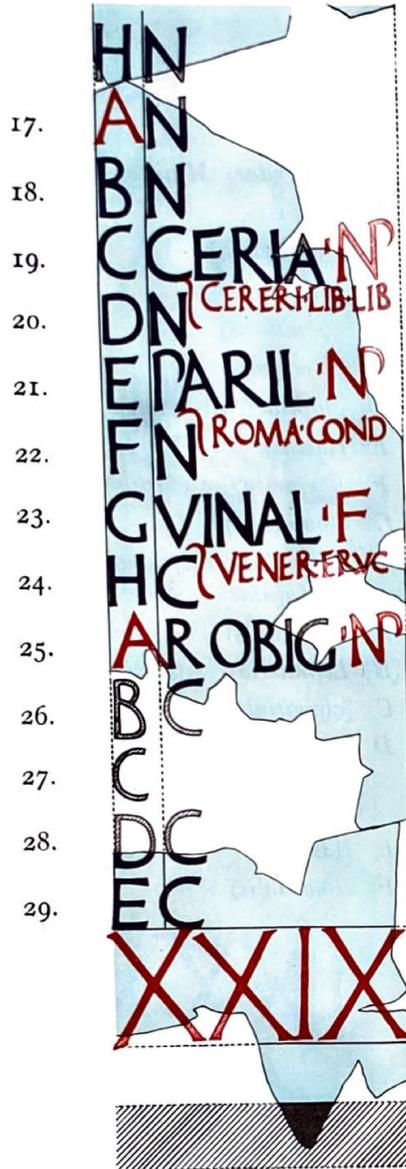
I.	A	K·APR·F
2.	B	F
3.	C	C
4.	D	C
5.	E	NON·N
6.	F	N FORT·PVBL
7.	G	N
8.	H	
9.	A	
10.	B	N
11.	C	N M·D·M·I
12.	D	N
13.	E	EIDVS·N
14.	F	N IOVI·VICTOR·IOV LEIBERT
15.	G	FORDI·N
16.	H	N

I/4

1. A [k(alendae) Ap]r(iles), f(astus)
2. B f(astus)
3. C c(omitialis)
4. D c(omitialis)
5. E non(ae), n(efastus)
Fort(unae) Publ(icae)
6. F n(efastus)
7. [G] n(efastus)
8. [H] n(efastus)
9. A [n(efastus)]
10. B n(efastus)
11. C n(efastus). M(atrī) d(eum) M(agnae) I(daeae)
12. D n(efastus)
13. E eidus, np.
Iovi Victor(i), Iov(i)
Leibert(ati)
14. F n(efastus)
15. G Fordi(cidia), np.
16. H n(efastus)

Aprilis

TABB. I, III

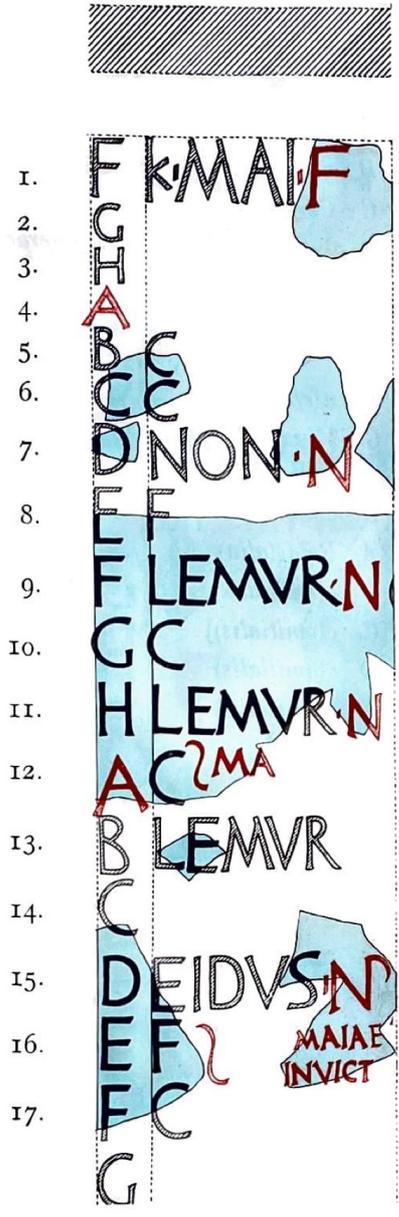


- 17. A n(efastus)
- 18. B n(efastus)
- 19. C Ceria(lia), n[p.]
Cereri, Lib(ero), L[ib(erae)]
- 20. D n(efastus)
- 21. E Paril(ia), n[p.]
Roma cond(ita)
- 22. F n(efastus)
- 23. G Vinal(ia), f(astus)
Vener(e) Eruc(inae)
- 24. H c(omitialis)
- 25. A Robigalia, n[p.]
- 26. [B] c(omitialis)
- 27. [C] c(omitialis)
- 28. D c(omitialis)
- 29. E c(omitialis)
XXIX

1/4

Maius

TABB. I, III

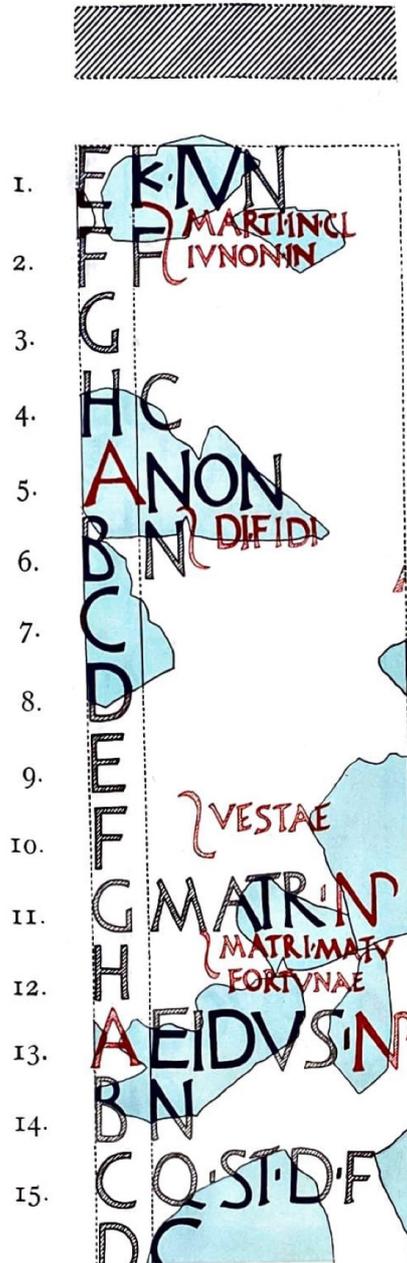


1. [F *k(alendae) Mai(ae)*], *f(astus)*
2. [G *f(astus)*]
3. [H *c(omitialis)*]
4. [A *c(omitialis)*]
5. [B *c(omitialis)*]
6. C *c(omitialis)*
7. D [*no*]n(ae), n(e*fastus*)
8. E *f(astus)*
9. F *Lemur(ia)*, n(e*fastus*)
10. G *c(omitialis)*
11. H *Lemur(ia)*, n(e*fastus*)
Ma[n]iae]
12. A *c(omitialis)*
13. [B] *Le[mur(ia)*, n(e*fastus*)]
14. C [*c(omitialis)*]
15. D *e[idu]s*, *np.*
[*Merc(urio)*], *Maiae*,
[---] *Invict(o)*
16. E *f(astus)*
17. F *c(omitialis)*

I/4

Iunius

TABB. I, III

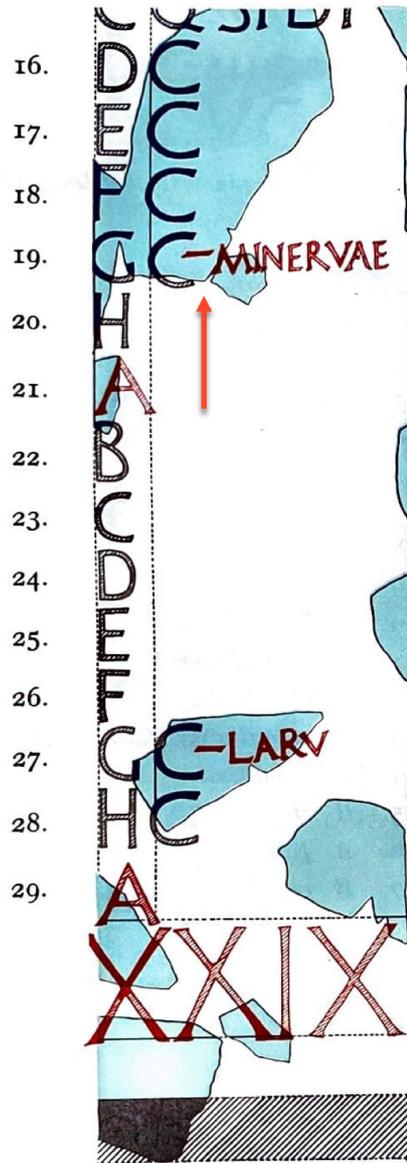


- I. E *k(alendae) Iun(iae), n(efastus)*
Marti in Cl[ivo],
[Iunon(i)] in [Arce]
2. F *f(astus)*
3. [G *c(omitialis)*]
4. H *c(omitialis)*
5. A *non(ae), [n(efastus)]*
Di(o) Fidi(o)
6. B *n(efastus)*
7. C *[n(efastus)]*
8. D *[n(efastus)]*
9. [E *Vest(alia), n(efastus)*]
[Vesta]e
10. [F *n(efastus)*]
11. [G *M]atr(alia), np.*
[M]atri Matu(tae),
Fortu[n]ae
12. [H *n(efastus)*]
13. A *eidus, n[p.]*
14. B *n(efastus)*
15. [C] *q(uando) st(ercus) d(elatum), [f(as)]*

1/4

Iunius

TABB. I, III

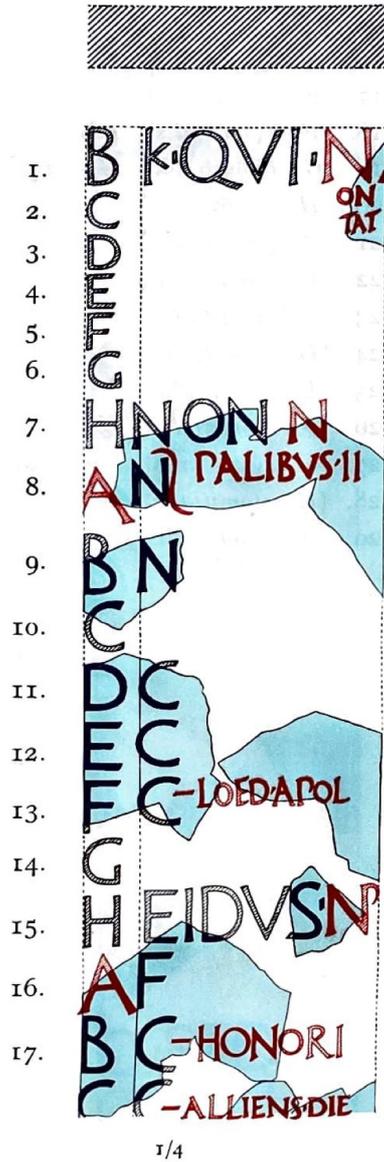


- 16. [D] c(omitialis)
- 17. [E] c(omitialis)
- 18. F c(omitialis)
- 19. G c(omitialis). *Min[ervae]*
- 20. H [c(omitialis)]
- 21. A [c(omitialis)]
- 22. B [c(omitialis)]
- 23. [C c(omitialis)]
- 24. [D c(omitialis)]
- 25. [E c(omitialis)]
- 26. [F c(omitialis)]
- 27. G c(omitialis). *Lar(ibus), V[---]*
- 28. [H] c(omitialis)
- 29. A [c(omitialis)]
XXIX

1/4

Quintilis

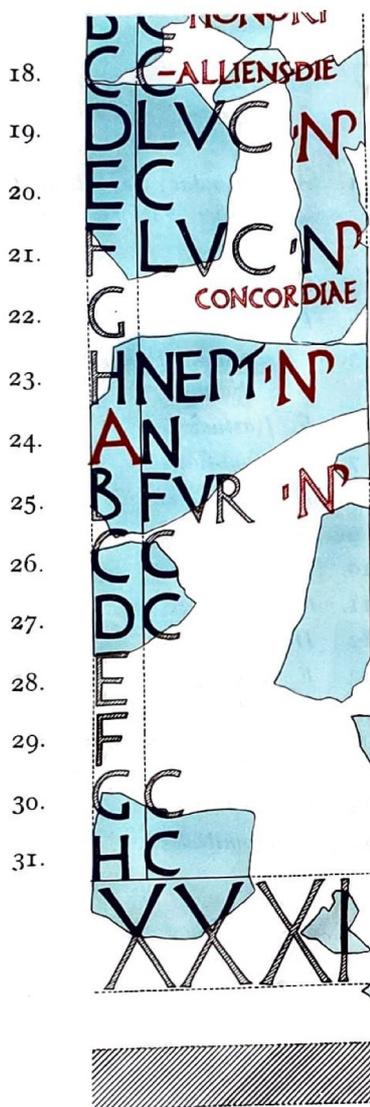
TABB. II, III



- I. [B *k(alendae) Qui(ntiles)*], *n(efastus)*
[---, *Iun]on(i)*,
[---, *Felici]tat(i)*
2. [C *n(efastus)*]
3. [D *n(efastus)*]
4. [E —]
5. [F *Poplij(ugia), np.*]
6. [G *n(efastus)*]
7. [H] *non(ae), n(efastus)*.
Palibus (duobus)
8. A *n(efastus)*
9. B *n(efastus)*
10. C [*c(omitialis)*]
11. D *c(omitialis)*
12. E *c(omitialis)*
13. F *c(omitialis)*. *Loed(i). Apol(lini)*
14. [G *c(omitialis)*]
15. [H] *eid[u]s, n[p.]*
16. A *f(astus)*
17. B *c(omitialis)*. *Hono[ri]*

Quintilis

TABB. II, III

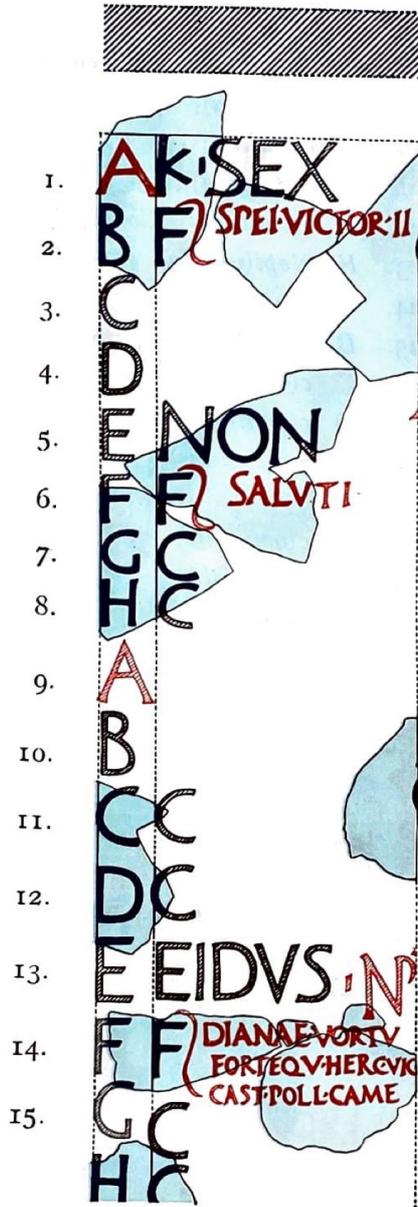


1/4

- 18. C c(omitialis). [Al]iens(is) die(s)
- 19. D Luc(aria), np.
- 20. E c(omitialis)
- 21. F Lu[c(aria)], np.
- 22. [G c(omitialis). Concor]diae
- 23. H Nept(unalia), np.
- 24. A n(e)fastus
- 25. B Fur[r(inalia)], np.
- 26. C c(omitialis)
- 27. D c(omitialis)
- 28. E [c(omitialis)]
- 29. [F c(omitialis)]
- 30. G c(omitialis)
- 31. H c(omitialis)
XX[X]I

Sextilis

TABB. II, III

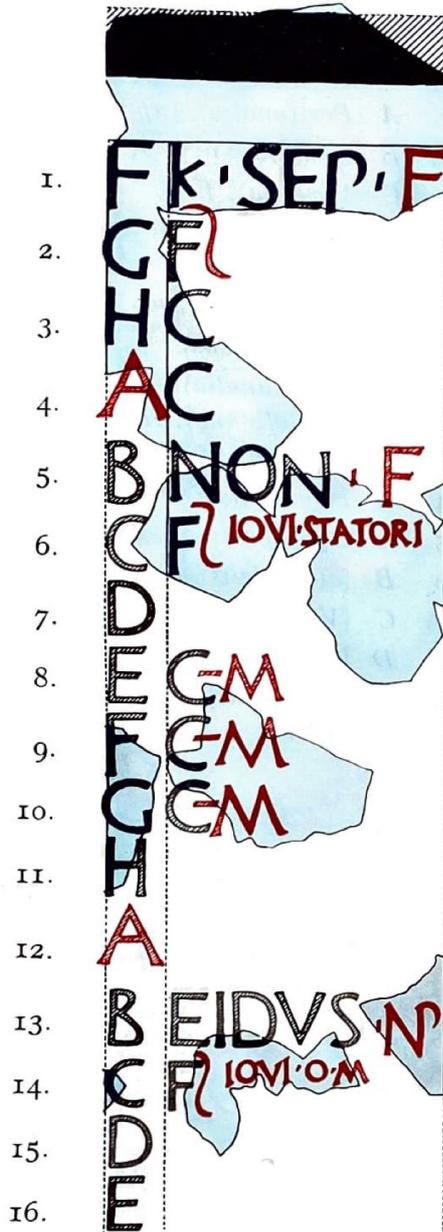


1/4

- I. A *k(alendae) Sex(tiles), [f(astus)]
Spei, Victor(is) (duabus)*
2. B *f(astus)*
3. [C *c(omitialis)*]
4. [D *c(omitialis)*]
5. [E] *non(ae), [f(astus)]
Salu[ti]*
6. F *f(astus)*
7. G *c(omitialis)*
8. H *c(omitialis)*
9. [A *f(astus)*]
10. [B *c(omitialis)*]
11. C *c(omitialis)*
12. D *c(omitialis)*
13. E [*eidus*], *n[p.]
Dianae, Vortu(mno),
Fort(unae) Equ(estri), Herc(uli) Vic(tori),
[Cas]t(ori), Poll(uci), Came(nis)*
14. F *f(astus)*
15. G *c(omitialis)*

September

TABB. II, III

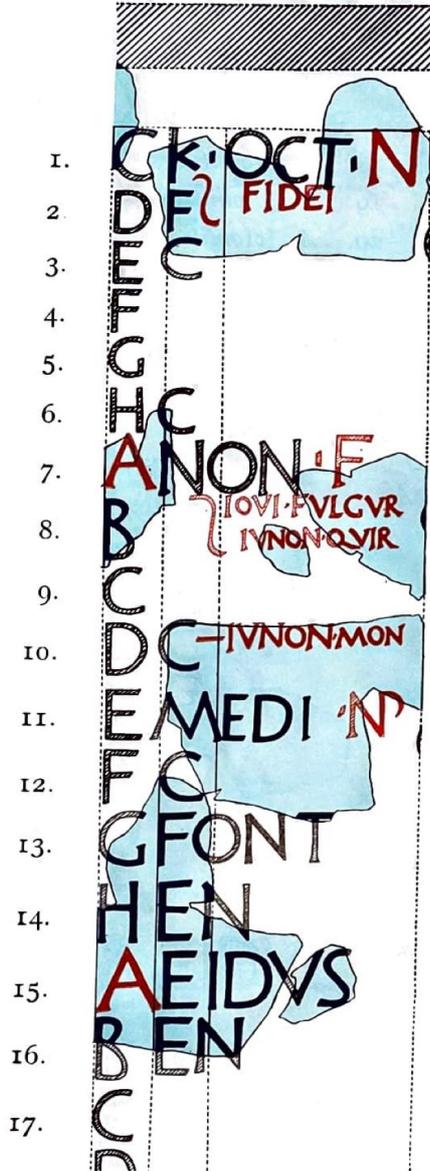


- I. F *k(alendae) Sep(tembres), f(astus)*
[---]
2. G *f(astus)*
3. H *c(omitialis)*
4. A *c(omitialis)*
5. [B] *non(ae), f(astus)*
Iovi Statori
6. [C] *f(astus)*
7. [D] *c(omitialis)*
8. [E] *c(omitialis). M(agni)*
9. F *c(omitialis). M(agni)*
10. G *c(omitialis). M(agni)*
11. H [c(omitialis)]
12. [A] *n(efastus)*
13. [B] *eid[us], np.*
Iovi O(ptimo) M(aximo)
14. C *f(astus)*
15. [D] *n(efastus)*
16. [E] *c(omitialis)*

I/4

October

TABB. II, III

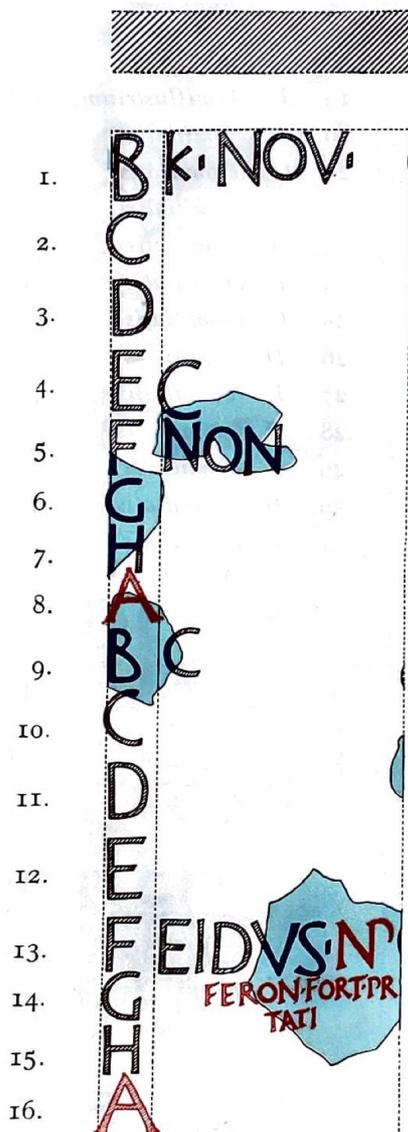


1. C *k(alendae) Oct(obres), n(e)fastus*
Fidei
2. [D] *f(astus)*
3. [E] *c(omitialis)*
4. [F] *c(omitialis)*
5. [G] *c(omitialis)*
6. [H] *c(omitialis)*
7. A *n[o]n(ae), f(astus)*
[Iovi F]ulgur(i),
[I]unon(i) Quir(iti)
8. B *[f(astus)]*
9. [C] *c(omitialis)*
10. [D] *c(omitialis). Iunon(i) Mon(etae)*
11. [E] *Medi(trinalia), np.*
12. [F] *c(omitialis)*
13. G *Fo[n]t(inalia), [np.]*
14. H *en(dotercisus)*
15. A *eidus, [np.]*
16. B *en(dotercisus)*
17. [C] *c(omitialis)*

1/4

November

TABB. II, III

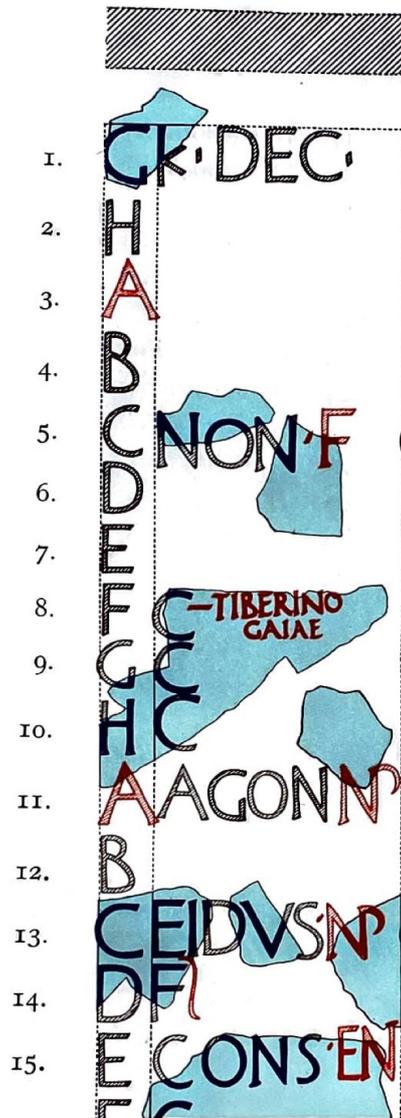


1. [B *k(alendae) Nov(embres), f(astus)*]
2. [C *f(astus)*]
3. [D *c(omitialis)*]
4. [E] *c(omitialis)*
5. F *non(ae), [f(astus)]*
6. G [f(astus)]
7. H [c(omitialis)]
8. A [c(omitialis)]
9. B *c(omitialis)*
10. C [c(omitialis)]
11. [D *c(omitialis)*]
12. [E *c(omitialis)*]
13. [F *eid]us, np.*
[F]eron(iae), Fort(unae) Pr(imigeniae),
[Pie]tati
14. [G *f(astus)*]
15. [H *c(omitialis)*]
16. [A *c(omitialis)*]

I/4

December

TABB. II, III



1. G *k(alendae)* [*Dec(embres), n(efastus)*]
2. [H *n(efastus)*]
3. [A *n(efastus)*]
4. [B *c(omitialis)*]
5. [C] *non(ae), f(astus)*
6. [D] *f(astus)*
7. [E] *c(omitialis)*
8. [F] *c(omitialis). Tiberino, Gaiae*
9. G *c(omitialis)*
10. H *c(omitialis)*
11. A [*Agon(alia)*], *np.*
12. [B] *en(dotercisus)*
13. C *eidu[s], np. [Telluri]*
14. D *f(astus)*
15. [E] *Cons(ualia), en(dotercisus)*

I/4

ut videtur, dicit se ex schedis Farnesianis sumpsisse; ex Muratori solos fastos magistratuuum exhibent Sanclemente, *De vulgaris aerae emendatione*, 1793, p. 12 sq., solum fastos annales Lupulus, *Iter Venusinum*, 1793, p. 273 sqq., hic illic interpolans). Peutinger, cod. August. 526, ff. 103'-105 (ex Peutinger Choler, cod. Monac. f. 145 sq.). Sabinus, cod. Marc., ff. 47, 48, 52, 53. Ex libro Peutingeriani simillimo fastos magistratuuum repetit Apianus, *Inscriptiones sacrosanctae vetustatis*, 1534, p. 315. Ex Apiano: Panvinius, *In fastos consulares appendix*, 1558, p. 27; Marlianus, *Annales consulum*, 1560, p. 100; Smetius, *Inscriptionum antiquarum liber*, 1588, inter folia LXVIII et LXV, ubi quaedam coniecturis emendavit (inde Gruterus, *Inscriptiones antiquae*, 1603, p. 299, n. 1), et f. CLXIII, n. 9; Gruterus, p. 299, n. 2 (cfr. p. 1087, nn. 2, 3, ubi dedit vv. 3-6 ex Erizzo, qui ex Apiano excrispsit). Pighius ex codice Marcelli Cervini cardinalis S. Crucis, scilicet Iucundi, cod. Berol. lat. fol. 96, f. 203 (inde Zumpt, *Commentationum epigraph. volumen I*, 1850, p. 1 sqq.), *Annales Romanorum*, III, 1615, p. 494 sq. Doni, vel potius Gori, ex codice Iucundi hodie Magliabechiano, *Inscriptiones antiquae*, 1731, p. 158 (inde P. F.

Foggini, *Fastorum anni Romani a Verrio Flacco ordinatorum reliquiae*, 1779, pp. 102, 109 sq. et Donati, *Ad novum Thesaurum supplementum*, I, 1765, p. 155, n. 3). Ex codice quodam Iucundi fastos annales primus edidit anno, ut videtur, 1509 Iacobus Mazochius, f. III, ex quo quaedam repetivit G. Fabricius, *Roma, Antiquitatum libri duo*, 1587, p. 174. Item ex codice quodam Iucundi fastos annales edidit Aldus Manutius senior in editione operum Ovidii anni 1516, f. 14' sq. Ex codice cardinalis Canali (nunc Toletano Zeladiano, 103, 4) fastos annales repetivit Marini, cod. Vat. 9135, f. 325.

Textum restituit Mommsen usus potissimum codice Ambrosiano (reliqui codices versus continuerunt et confuderunt), qui utrosque fastos edidit *I. R. N.*, 697, 698 et *C. I. L.*, IX, 421, 422, solos annales *C. I. L.*, I, p. 300 sq., n. IV, cfr. p. 412 (alt. ed., p. 220 sq., n. VIII), solos fastos magistratuuum *Berichte der königl. sächs. Gesellschaft*, loc. laud. Ex Mommsen fastos magistratuuum repetivit Henzen, *C. I. L.*, I², p. 66 sq., n. IX, ex quo Dessau, 6123. Eundem fere fastorum magistratuuum textum restituerunt etiam De Rossi, loc. laud., et Henzen, *C. I. L.*, I, p. 467 sqq., n. VI.

Utrosque fastos edidi *I. I.*, XIII, I, n. 8.

FASTI ANNALES

TAB. IX

Maius

1.	AK·MAI·F ^I ·F ^I ·LVD·LAR
2.	B ^{VI} ·F ^I ·LVD
3.	C ^V ·C ^I ·LVD·IN·CIRCO FLORAE
4.	D ^{III} ·C ^I
5.	E ^{III} ·C ^I
6.	F ^{PR} ·C ^I
7.	G·NON·F ^I ·F ^I ·VERGIL·EXGRU
8.	H ^{VIII} ·F ^I
9.	A ^{VII} ·LEM·N
10.	B ^{VI} ·C ^I

1. A k(alendae) Mai(ae), f(astus). Lud(i). Lar(ibus)
2. B VI f(astus). Lud(i)
3. C V c(omitialis). Lud(i) in Circo. Florae
4. D IIII c(omitialis)
5. E III c(omitialis)
6. F pr(idie) c(omitialis)
7. G non(ae) f(astus). Vergili(ae) exori(untur)
8. H VIII f(astus)
9. A VII Lem(uria), n(efastus)
10. B VI c(omitialis)

I.
Mai. 1., Sic Peutinger, FVD·LAR cod. Ambros., LVD·LAR F Iucundus, Sabinus; 3., Sic cod. Ambros. et Peutinger, IN·CIRCO·FLORAE Sabinus, omisit Iucundus; 7., Sic Peutinger (EXORI) et cod. Ambros.; VERGIL·EXOR·F Iucundus, Sabinus.

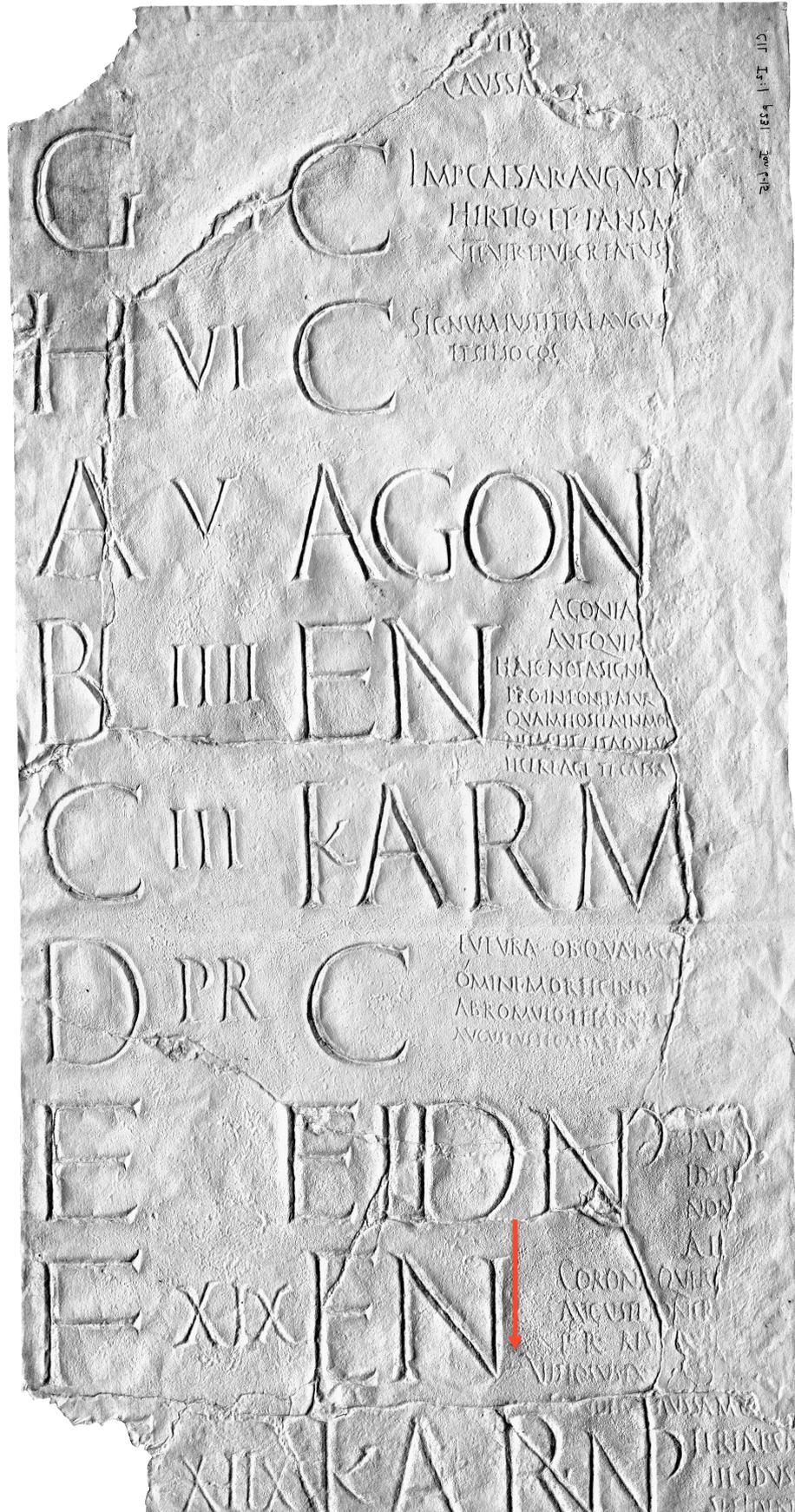
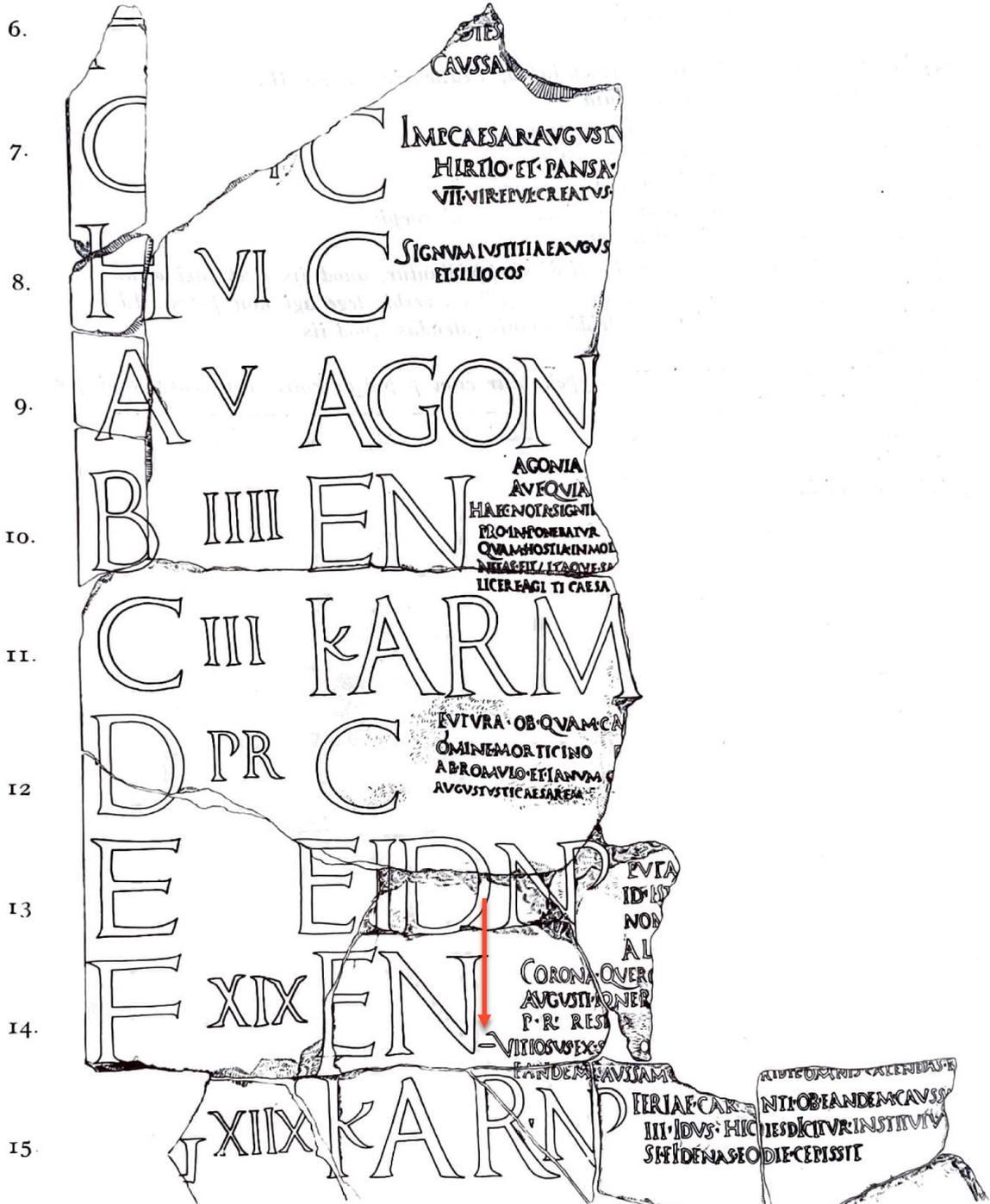


Immagine 2, *Fasti Praenestini* (frammento).

Ianuarus

TABB. XXXIII, XXXIV, XXXVI



1/4

Augustus

TABB. LXII, LXIII

I. EKAVGN^{PERIAE} EXSCQID
 IMP CAESAR DIVI F AEMPUBLIC
 TRISTISSIM PERICULOLIBERAT

2. FIVN^{PERIAE Q. IOD EO DIE CAES}
 CFINNIPAH CITER QUOD IN PONTO
 EOD DIE PHAR. MALLIN DEVICIT

3. GIII C

4. HPR C

5. ANONIF^{SAVETICOLE}

6. BVIII F

7. CVII C

8. DVI C

9. EIVN^{SOLI INDIGITI IN COLLE}
 QVIRINALE FER Q EDIE
 CAES CE PHARSALLI DEVICIT

10. FIVN^{PERIA EQVODEODIE ARN}
 CERERI MATRI ET OPI
 AVGVSTAE EX VOTO SV
 SCEPTO CONSTITVTA

11. GIII C^{SVNT CRETICO ET LONGO}

12. HPR C^{THIERCVLI INVICTO AD CIRCVM}
 MAXIMAVENERI VICTRICI
 NON VIRTUTE FELICITATI
 IN THEATRO MARMOREO

13. AEIDN^{FER IOVI}
 DIANA EVORTVANO IN
 AVENTIN: CASTORI POLLVI

14. BXIX F^{IN CIRCO ELAMINIO}

15. CXIIIX C

16. DXVII C

17. EXVI PORTN^{FER}
 PORTVNO AD PONTEM AEMILIVM

18. FXV C^{DIVO IVLIO AD FORVM}

19. GXIV VINIF^{DIES}

September

TABB. LXII, LXIII

1. DK SEPTIOVI
IGNANTI
INCAPITOLIO

2. E IV NFEREXSCQVOD EODIIMP
CAESDVI AVGVSTVS
APVD ACTIVM VICIT
SE ET TITIO COS

3. F III NFER ETSVPLICATIONESAPVT
OMNIA PVLVINA RIAQVOD
EODIECAESDVI VICIT IN
SICILIA CENSORINET CALVIS C

4. G P R CLVDI ROMA NI MAGNI COMMIT

5. H N ONELVDI

6. A VIII FLVDI

7. B VII CLVDI

8. C VI CLVDI

9. D V CLVDI

10. E III CLVDI

11. F III CLVDI

12. G P R NLVDI

13. H E I D N PFEREXSCQED
NITARIA CON
SILIAQVAE
SALVTEI CAESLIBRORVMQVEIVSET
ALIORVM PRINCIPVM CIVI

14. A X I I X FEQVOR PROB TATIS REQ R P
IMITAAS
MALIBONE ERANT

15. B X VII NLVDROMA INCIRC
INENATV
CONVICIA
SVNT

16. C X VI CLVD INCIRC

17. D X V N PLVD INCIRC FEREXSCQED
DIVO AVGVSTO HONOR ESCABEL
TESA SENATV DECRETI

18. E X I V CSEXAPVVL SEXPOMP COS
LVD INCIRC

19. F X III CLVD INCIRC

1/4

		Mensis Ianuarius h̄		Dies xxxi	
1.	A	A	kl'	ian.	senatus legitimus
2.		B	iiij	non.	dies aegyptiacus
3.		C	iii	ludi	votorum nuncupatio
4.	B	D	pr	ludi	
5.		E	non	ludi	
6.		F	viii	idus	dies aegyptiacus
7.	C	G	vii	iano	patri cō. xxiii
8.		A	vi		
9.		B	v	senatus legitimus	
10.	D	C	iiii	dies	carmentariorum
11.		D	iii		
12.		E	pr		
13.	E	F	idib.	ious tatori	cō. xxiiij
14.		G	xix	kal. feb.	
15.		A	xviii	carmentalia	
16.	F	B	xvii	dies	egyptiacus
17.		C	xvi	ludi	palatini
18.		D	xv	ludi	
19.	G	E	xiiii	ludi	
20.		F	xiii	N	gordiam cō. xxiiij
21.		G	xii	ludi	
22.	h	A	xi	ludi	
23.		B	x	Senatus legitimus	Sol aquario
24.		C	ix	N. D.	hadriam cō. xxiiij
25.	I	D	viii	N.	chartis
26.		E	vii		
27.		F	vi		
28.	k	G	v		
29.		A	iiii		
30.		B	iii		
31.	A	C	prid.		

) Otho fursinus Doct

		Enlis		Februarius hz	
				dies	xx viij
1.		o	h	kal.	feb. N herculis CM xxiiii
2.		e	a	iiij	non
3.	b	f	b	ij	senatus legitimus
4.		g	c	pr	ludi gottichi
5.		A	d	Non	ludi
6.	c	b	e	viij	idus ludi
7.		c	f	viij	ludi dies egyptiacus
8.		d	g	vi	ludi
9.	d	e	h	v	gottichi cō xxiiii
10.		f	a	iiii	
11.		g	b	iiij	gemalici cō xxiiii
12.	e	a	c	pr	ludi gemalici
13.		b	d	idib	virgo velta parentat. Senat. legit.
14.	f	c	e	xvi	kal. mar.
15.		d	f	xv	lupercalia
16.		e	g	xiiii	
17.	g	f	h	xiii	Quirinalia
18.		g	a	xii	
19.		a	b	xi	
20.	h	b	c	x	Sol piscibus
21.		c	d	ix	Feralia
22.		d	e	viii	Cariltia
23.	i	e	f	viiij	Terminalia
24.		f	g	vi	regifugium
25.		g	h	v	Lorio cō xij dies egyptiacus
26.	t	a	a	iiii	
27.		b	b	iiij	n. d. Constantim. cō. xxiiii
28.		c	c	prid	Ludi votivi

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.
- 10.
- 11.
- 12.
- 13.
- 14.
- 15.
- 16.
- 17.
- 18.
- 19.
- 20.
- 21.
- 22.
- 23.
- 24.
- 25.
- 26.
- 27.
- 28.
- 29.
- 30.
- 31.

Menlis

A	d	e	kal:
	e	f	vi
	f	g	v
B	g	a	iiii
	a	b	iii
	b	c	pr
C	c	d	Non
	d	e	viii
	e	f	vii
D	f	g	vi
	g	a	v
	a	b	iiii
E	b	c	iii
	c	d	pr
	d	e	idib.
F	e	f	xvii
	f	g	xvi
	g	a	xv
G	a	b	xiiii
	b	c	xiii
	c	d	xii
H	d	e	xi
	e	f	x
	f	g	ix
I	g	a	viii
	a	b	vii
	b	c	vi
K	c	d	v
	d	e	iiii
	e	f	iii
A	f	g	pr

Marcus.
Dies xxxi.
 Mar. n. martis cā xxvii
 non.
 senatus legitimus. dies egyptiac;
 idus nauigū
 iunonia
 idus
 armanchilia mouent
 iouicitori. cā. xxiiii
 mamuralia Senatus legit.
 Carma intrat
 kal' apr
 liberalici. cā. xxiiii Sol ariete
 Cinqvatria
 pelolia
 N. numerus
 arbor intrat
 tubilultrium
 sanguem dies egyptiacus
 hilavia
 requetio
 lauatio
 incium calam
 N. diu constantm cā. xxiiii



		Mensis		Aprilis.	
		Kal		Dies xxx	
I.				Apr.	Veneralia ludi. sen leg.
2.	B	a	c	non.	
3.		b	d	N dei Quirini. c̄m xxiiij. dies egip.	
4.		c	e	ludi	megaleliaci
5.		d	f	ludi	
6.	C	e	g	idus	ludi
7.		f	h	N castor et pollus. c̄m xxiiij	
8.		g	a	ludi	
9.	D	a	b	megaleliaci. c̄m. xxiiij	
10.		b	c	N diu leueri. c̄m. xxiiij	
11.		c	d	ludi cerealici. c̄m. xxiiij	
12.	E	d	e		
13.		e	f	ludi	senatus legitimus
14.	F	f	g	kal.	Mai. ludi
15.		g	h	ludi	
16.		h	a	ludi	
17.	G	a	b	ludi	
18.		b	c	ludi	Sol lauro
19.		c	d	Cerealici	. CM. xxiiij
20.	H	d	e		
21.		e	f	N Urbis.	CM. xxiiij dies egip.
22.		f	g		
23.	I	g	h		
24.		h	a		
25.		a	b	Scrapia	
26.	K	b	c	N. Antonini	CM. xxiiij
27.		c	d		
28.		d	e		
29.	A	e	f		
30.		f	g	Ludi	Florales
		g	h		

		Mensis		Mauis	
				Dies xxxi	
1.			kal	Ma	senatus legitimo
2.	B	b	vi	non	ludi
3.		c	v	floralici	CM. xxiiij. dies egip.
4.		d	iiii	ludi	maximati
5.	C	e	iii	ludi	
6.		f	pr	ludi	
7.		g	ix	ludi	
8.	D	a	viii	idus	ludi
9.		b	vii	Maximati	CM. xxiiij
10.		c	vi	N. claudi	CM. xxiiij
11.	E	d	v		
12.		e	iiii	Martialici	CM. xxiiij
13.		f	iii	ludi	perlici
14.	F	g	pr	ludi	
15.		a	idib	ludi	N. mercuri. Senatus leg.
16.		b	xviii	kal.	Jun. ludi
17.	G	c	xvii	perlici	CM. xxiiij
18.		d	xvi	N.	annoms
19.		e	xv	Zenziarius	
20.	H	f	xiiii		Sol gemm
21.		g	xiii	dies egiptiacus	
22.		a	xii		
23.	I	b	xi	Macellus	rolalumat
24.		c	x		
25.		d	ix		
26.	t	e	viii		
27.		f	vii		
28.		g	vi		
29.	A	a	v	ludi	honor. et uirtus Zmza
30.		b	iiii	ludi	
31.		c	prid	ludi	

		Menlis		Iunus	
				Dies xxx.	
I.	B	c	h	kal.	iun fabatici . CM . xij
2.		e	a	iiij	non.
3.		f	b	ij	Senatus legitimus
4.	C	g	c	pr	ludi in mmmcia
5.		a	d	Non	
6.		b	e	vij	Iouis Colollus coronatur
7.	D	c	f	vi	velta aperit . dies egyptiac?
8.		d	g	v	
9.		e	a	v	Vestalia
10.	E	f	b	iiii	
11.		g	c	ij	Mattalia
12.	F	a	d	pr	
13.		b	e	idib.	N mularū . senatus legitiō
14.		c	f	xvij	kal iul.
15.	G	d	g	xvi	velta cluditur Sol cancro
16.		e	a	xv	
17.		f	b	xiiii	Arme sacrum
18.	H	g	c	xiii	
19.		a	d	xii	Dies egyptiacus
20.		b	e	xi	
21.	I	c	f	x	
22.		d	g	ix	
23.		e	a	viii	Fortis fortune solsticiūm
24.	K	f	b	vii	
25.		g	c	vi	
26.	A	a	d	v	
27.		b	e	iiii	
28.		c	f	ij	
29.		d	g	pr	
30.	B	e	a		

		Mensis Iulius		Dies xxxj.	
I.	G	F	kal.	Iul.	Senatus legitimus
2.	A	g	vi	non.	
3.	b	h	v	Fucato Licmo CM	xxiiij
4.	c	a	iiii		
5.	d	b	iii	ludi	apollinares
6.	e	c	pr	ludi	dies egiptiacus
7.	f	d	non	ludi	
8.	g	e	viii	Idus	ludi
9.	a	f	vii	ludi	
10.	b	g	vi	ludi	
11.	c	h	v	ludi	
12.	d	a	iiii	ludi	
13.	e	b	iii	Apollinares	CM. xxiiij
14.	f	c	pr.		
15.	g	d	idib.	Aequit	prob. ludi francici
16.	A	e	xvii	kal. aug.	ludi
17.	b	f	xvi	ludi.	senat. legit. Sol Leone
18.	c	g	xv	aduent. d. CM.	xxiiij. dies egiptiac.
19.	d	h	xiiii	ludi votibi	
20.	e	a	xiii	francici.	CM. xxiiij
21.	f	b	xii	Aduent. diui.	CM. xxiiij
22.	g	c	xi	ludi	
23.	a	d	x	neptinalici	
24.	b	e	ix		
25.	c	f	viii	N. D. constantini	CM. xxiiij
26.	d	g	vii	ludi votibi	
27.	e	h	vi	vict. tharmaticas	CM. xxiiij
28.	f	a	v		
29.	g	b	iiii		
30.	A	c	iii	vict. Marcomannas.	CM. xxiiij
31.	b	d	pr.		

Mensis		Augustus		
		dies xxxi.		
1.		c	e Kal.	Aug. N. diui pertinacis. CM. xxiiij
2.	C	d	iiij	non
3.		e	iiij	Senatus legitimus
4.		f	pr	vict. Senati CM. xxiiij
5.	D	g	non	N. salutis CM. xxiiij
6.		a	viiij	idus dies egiptiacus
7.		b	viiij	N. constantini CM. xxiiij
8.	E	c	v	ludi votivi
9.		d	iiii	
10.	F	e	iiii	
11.		f	pr	Lignaplia
12.		g	idib	N. dianes
13.	G	a	xix	Kal. septemb.
14.		b	xviii	Senatus legitimus
15.		c	xviiij	
16.	H	d	xvii	Tibermalia Sol iurgo
17.		e	xvi	
18.		f	xv	N. probi CM. xxiiij
19.	I	g	xiiii	dies egiptiacus
20.		a	xiiii	
21.		b	xiii	
22.	K	c	xi	Vulcanalici CM. xxiiij.
23.		d	x	
24.		e	ix	
25.	A	f	viii	
26.		g	viiij	
27.		a	vi	Solis et lune CM. xxiiij.
28.	B	b	v	
29.		c	iiii	
30.		d	iiii	
31.	C	e	pr	

		Mensis			September	
					dies .xxx.	
1.		F	d	kal.	lept.	senatus legitimus
2.		S	e	iiij	non.	dies egiptiacis
3.	D	A	f	iiij		
4.		b	g	pe		
5.		c	h	non		
6.	E	d	a	vij		Mammes. vindemia
7.		e	b	vij		idus
8.		f	c	v		
9.	F	g	d	v		N. aureliam CM. xxiiij
10.		a	e	iiii		
11.		b	f	iiij		
12.	G	c	g	pe		Id. alcepi
13.		d	h	idib.		ludi romanor
14.		e	a	xviij		ludi senatus legitimis
15.	H	f	b	xviij		kal. octob. ludi
16.		g	c	xvi		Romaniam CM. xxiiij
17.		a	d	xv		
18.	I	b	e	xiiii		N. traiam. triumphales. CM. xlvij.
19.		c	f	xiiij		py antonini. CM. xxiiij. dies egip.
20.		d	g	xiiij		ludi triumphales Sol libra.
21.	K	e	h	xi		ludi
22.		f	a	x		ludi
23.		g	b	ix		diui augusti. CM. xxiiij
24.	A	a	c	vij		
25.		b	d	vij		
26.		c	e	v		
27.	B	d	f	v		protectio diui. CM. xxiiij
28.		e	g	iiii		
29.		f	h	iiij		ludi fatales
30.	C	g	a	pe		ludi

12

Mensis **October**

dies . xxxi .

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.
- 10.
- 11.
- 12.
- 13.
- 14.
- 15.
- 16.
- 17.
- 18.
- 19.
- 20.
- 21.
- 22.
- 23.
- 24.
- 25.
- 26.
- 27.
- 28.
- 29.
- 30.
- 31.

A	b	kal
b	c	vi
D	c	v
d	e	iiii
e	f	iii
E	f	pr
f	g	non
F	a	viii
a	b	vii
b	c	vi
G	d	v
d	e	iiii
e	f	iii
H	g	pr
g	a	idib.
a	b	xvii
b	a	xvi
I	c	xv
c	b	xiiii
d	c	xiii
k	e	xii
e	f	xi
f	g	x
A	a	ix
a	b	viii
B	c	vii
b	d	vi
c	e	v
d	f	iiii
e	g	iii
f	a	pr
g	b	

octob. N̄ alexandri . c̄m . xxiiii
 non
 senatus legitimus . dies egip.
 ludi alamānci
 ludi
 ludi
 idus . ludi
 ludi
 alamānci c̄m . xx.iiii
 augustales c̄m . xx . iii .
 ludi iouii liberatori
 ludi
 ludi . equus admr. alit . senat legit
 kal . nou . ludi
 ludi
 iouii liberatori c̄m . xx . iii
 ludi solis Sol scorpio
 ludi dies egiptiacus
 ludi
 Solis c̄m . xxx . vi
 ilia euctio Tyrann
 Aduent . diu . c̄m . xxiiii ilia
 ludi vobis ilia
 ludi ilia

15

Mensis **N**ouember

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.
- 6.
- 7.
- 8.
- 9.
- 10.
- 11.
- 12.
- 13.
- 14.
- 15.
- 16.
- 17.
- 18.
- 19.
- 20.
- 21.
- 22.
- 23.
- 24.
- 25.
- 26.
- 27.
- 28.
- 29.
- 30.

D	d	a	kal.
	e	b	iiii
	f	c	iii
E	g	d	pr
	A	e	non
	b	f	viii
F	c	g	vii
	d	A	vi
	e	b	v
G	f	c	iiii
	g	d	iii
	A	e	pr
H	b	f	idib.
	c	g	xviii
	d	A	xvii
I	e	b	xvi
	f	c	xv
	g	d	xiiii
K	A	e	xiii
	b	f	xii
	c	g	xi
A	d	A	x
	e	b	ix
	f	c	viii
B	g	d	vii
	A	e	vi
	b	f	v
C	c	g	iiii
	d	A	iii
	e	b	pr

dies .^{xx} .
 nou . ex lenato . c̄m . xxiiii . s . l . ista
 non . ternouena . dies egiptiac^o
 bilaria
 idus
 N̄ nerue . et coltanty c̄m . xlviii
 ludi totibi
 ludi plebei . senatus legitimus
 iouis acpulum c̄m . xxx
 kal . decembr . ludi
 ludi
 plebei . c̄m . xxiiii
 N̄ vespaliani . c̄m . xxiiii
 Sol sagitari
 Bruma . dies egiptiacus
 ludi larmatici
 ludi
 ludi
 ludi
 ludi

		Mensis		December	
1.	o	f	g	kal.	. dies . xxxj .
2.		g	h	iiii	decemb. saramatici cm. xxiiii
3.		a	a	iii	non. mecum muneris
4.	e	b	b	ii	Senatus legitimus
5.		c	c	pr	munus arca. dies egiptiacus
6.	f	d	d	non	minus arca .
7.		e	e	viii	idus munus arca
8.		f	f	vii	munus kanda
9.	g	g	g	vi	
10.		a	h	v	
11.		b	a	iiii	Septimontia
12.	h	c	b	iii	ludi Lanciomei
13.		d	c	pr	ludi Senatus legitimus
14.		e	d	idib.	kal. ian. ludi. dies egiptiacus
15.	i	f	e	ix	Id. diu. veri. cm. xxiiii.
16.		g	f	viii	ludi
17.		a	g	vii	ludi Saturnalia
18.	t	b	h	vi	lanciomei. cm. xxiiii. sol capre
19.		c	a	v	munus arca
20.		d	b	iiii	munus kanda
21.	a	e	c	iii	munus arca .
22.		f	d	ii	
23.		g	e	pr	munus arca
24.	b	a	f	x	munus conlumat.
25.		b	g	viii	N. inuicti. cm. xxx.
26.		c	h	vii	
27.	c	d	a	vi	
28.		e	b	v	
29.		f	c	iiii	
30.	d	g	d	iii	N. diu. liti. cm. xxiiii
31.		a	e	pr	Magistrati iurant.