

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO  
Dottorato di Ricerca in Antichistica, XXVIII ciclo  
Curriculum storico-archeologico

IL PAPAVERO DA OPPIO NELLA CULTURA  
E NELLA RELIGIONE ROMANA:  
ASPETTI SIMBOLICI E ARTISTICI

Tutor:  
Chiar.mo Prof. Massimo GIOSEFFI  
Coordinatore:  
Chiar.mo Prof. Giuseppe ZANETTO

Tesi di: Lorenzo FABBRI  
Matr. R10013

Anno Accademico 2014-2015



## Sommario

Prefazione .....	6
------------------	---

### **Sezione I: *interpretatio plantarum***

1 – Angelo De Gubernatis .....	10
2 – La scuola italiana .....	35
3 – Gli studiosi di lingua tedesca .....	57
4 – La scuola francese .....	76
5 – Gli studiosi belgi .....	115

### **Sezione II: il papavero nella cultura e nella letteratura romana**

1 – Introduzione: caratteristiche botanico-morfologiche del papavero da oppio .....	127
- L'oppio: produzione e metodo di raccolta .....	131
2 – Conoscenza e utilizzo delle varie specie di papavero nel mondo romano .....	137
3 – Dipendenza dall'oppio nel mondo romano: il presunto caso di Marco Aurelio .....	159
4 – Virgilio	
- La sacerdotessa del tempio delle Esperidi ( <i>Aen.</i> IV 484-486) .....	172
- La morte di Eurialo ( <i>Aen.</i> IX 433-437) .....	186
- L'offerta floreale delle Ninfe per Alessi ( <i>Buc.</i> II 45-50) .....	193
- Il <i>Cereale papaver</i> e il vecchio di Corico ( <i>Georg.</i> I 212 e IV 127-133) .....	195

- L'offerta infera a Orfeo ( <i>Georg.</i> IV 545) .....	200
5 – Ovidio	
- Venere <i>Verticordia</i> , Fortuna <i>Virilis</i> e le calende di aprile ( <i>Fast.</i> IV 151-152) .....	212
- Cerere spezza il digiuno e somministra una bevanda a Trittolemo ( <i>Fast.</i> IV 531-534 e 547-548) .....	237
- La raccolta dei fiori di Proserpina ( <i>Fast.</i> IV 438) .....	249
- Nox e Somnus ( <i>Fast.</i> IV 661 e <i>Met.</i> XI 605-607) .....	257
- Il pappagallo di Corinna e le numerose pene del poeta ( <i>Am.</i> II 6, 31 e <i>Trist.</i> V 2, 24) .....	268
6 – Livio	
- Lo stratagemma di Tarquinio il Superbo e la presa di Gabii ( <i>Liv.</i> I 54) ...	271
7 – Macrobio	
- Mania, i Lari e i <i>Compitalia</i> ( <i>Macr. Sat.</i> I 7, 35) .....	293
8 – Plauto e Apuleio	
- La similitudine dello spreco e la prova di Psiche ( <i>Plaut. Trin.</i> 406-410 e <i>Apul. Asin. aur.</i> VI 10) .....	312
9 – <i>Priapea</i>	
- L'offerta di primizie a Priapo ( <i>Priap.</i> 85, 12) .....	317
Conclusioni della sezione letteraria .....	326

### **Sezione III: il papavero nell'iconografia romana**

1 – Il pannello sud-orientale dell' <i>Ara Pacis Augustae</i> .....	330
2 – La camera affrescata della villa di Livia a Prima Porta .....	354
3 – Il papavero e Cibele .....	382

4 – Cerere, le “lastre Campana” e l’urna Lovatelli .....	399
5 – Il papavero in contesto funebre	
- I sarcofagi raffiguranti il mito di Endimione e di Arianna: Somnus e il sonno della morte .....	412
- I sarcofagi raffiguranti il mito di Medea e Creusa: la morte inaspettata e inevitabile .....	425
Conclusione della sezione iconografica .....	443
Osservazioni conclusive .....	445
Bibliografia .....	447
Indice delle immagini .....	481

## Prefazione

È nota ormai da tempo l'importanza del linguaggio vegetale nel mondo antico, grazie alle numerose testimonianze di tipo letterario e iconografico a noi pervenute. L'argomento è stato oggetto di studio con la finalità di portare a conoscenza i molteplici significati simbolici utilizzati dagli antichi. Gli studiosi hanno rivolto il loro interesse in modo particolare verso alcune specie di piante e fiori che, nell'iconografia classica, sono spesso associati a diverse divinità: basti pensare alla rosa per Afrodite/Venere, al giglio per Hera/Giunone, all'ulivo per Atena/Minerva o all'edera e alla vite per Dioniso/Libero. Per contro, altre specie sono state piuttosto trascurate; spesso si è limitata la loro trattazione al mero riconoscimento del presunto significato simbolico, dandone una spiegazione a volte fin troppo sommaria e superficiale, sulla falsariga di quelle che sono le nostre attuali associazioni metaforiche. È questo il caso del papavero da oppio (non di rado confuso con la melagrana, almeno in ambito iconografico), cui è stata data scarsa importanza negli studi di settore, benché esso appaia spesso rappresentato o citato in diversi contesti, da quello politico-ufficiale a quello celebrativo-religioso o letterario, che hanno di volta in volta modificato il suo significato in sfumature non certo secondarie. Seguendo un filone di ricerca ben documentato da esempi illustri nell'ambito degli studi italiani di storia delle religioni classiche (quali i lavori "botanici" di

Angelo Brelich e Ileana Chirassi Colombo<sup>1</sup>), il presente lavoro è finalizzato all'analisi letteraria, iconografica, religiosa e simbolica del ruolo del *papaver somniferum* all'interno della cultura romana. Oggi le uniche pubblicazioni inerenti sono il volume *Il fiore degli Inferi* (Roma 2004), del farmacologo Paolo Nencini, e un ampio articolo di Germaine Guillaume-Coirier (pubblicato nei *Mélanges de l'École Française de Rome* del 2001<sup>2</sup>), intitolato *Le pavot fertile dans les mondes mycénien, grec et romain: réalité et symbolique*. Questi lavori, pur essendo una preziosa base di partenza per affrontare lo studio della pianta nell'antichità, non sono definitivi poiché si limitano a dare una panoramica parziale dei problemi. Sia l'articolo di Guillaume-Coirier sia la monografia di Nencini risentono dell'eccessiva estensione cronologica della loro ricerca, che spazia dall'epoca micenea (nel caso di Nencini persino da quella egizia) sino a giungere agli ultimi secoli dell'impero romano. Allo stesso modo, l'analisi simbolica di entrambi gli studi risente di alcuni limiti, dovuti anche all'utilizzo di categorie interpretative ormai desuete o superate. Già dai titoli si può evincere quale sia stato il vettore esegetico che caratterizza le opere dei due studiosi: Guillaume-Coirier ha individuato in un generico concetto di fertilità la chiave di lettura del significato simbolico del papavero, mentre Nencini ha preferito mettere in risalto presunte caratteristiche "infernali", pur recuperando al contempo il simbolismo legato alla fecondità. Ugualmente scarsi sono i riferimenti relativi al papavero negli studi più specializzati riguardanti particolari fonti letterarie o iconografiche: anche quando la presenza della pianta è messa in evidenza (fatto che non sempre accade), raramente vengono indagati i motivi del suo inserimento e i suoi possibili significati. Di norma ci si è limitati a risolvere il problema rimandando sbrigativamente a quei concetti di fertilità e fecondità troppo frequentemente utilizzati, talvolta non tenendo conto del contesto di riferimento e del personaggio (o personaggi) cui il papavero è associato tanto nella letteratura quanto nell'arte.

---

<sup>1</sup> Brelich A., *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 36 (1956), pp. 27-42; Chirassi I., *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma 1968.

<sup>2</sup> Nencini non conosce il lavoro della studiosa francese.

Il presente lavoro si propone pertanto di esaminare più nel dettaglio il ruolo del *papaver somniferum* e i diversi aspetti che caratterizzano il suo impiego nel mondo romano. Come necessaria premessa metodologica, indipendente dalla specifica trattazione del papavero, si è partiti da un'ampia sezione (denominata *Interpretatio plantarum*) finalizzata a una disamina storiografica dei più importanti studi botanici relativi al mondo classico pubblicati sino ad oggi, con l'intento di verificare i differenti approcci alla materia<sup>3</sup>. Lo svolgimento vero e proprio degli aspetti riguardanti il papavero è stata suddivisa in due ampie sezioni: la prima riservata all'analisi dei testi letterari in cui viene menzionata la pianta, la seconda destinata ad alcuni materiali iconografici. Si è deciso di non prendere in considerazione la statuaria sia per la vastità dei reperti a disposizione sia perché buona parte degli attributi presenti, nella fattispecie il papavero, è frutto di restauro moderno (soprattutto ad opera di Bartolomeo Cavaceppi - 1715-1799), che rende necessario un esame autoptico e una ricerca specifica di tipo antiquario. Mi riservo pertanto di trattare l'argomento nella sua complessità in un prossimo lavoro, avendo qui privilegiato solo i monumenti più narrativi.

Questo studio è stato condotto sotto la sicura guida della Professoressa Giampiera Arrigoni, alla quale va il mio più sentito e sincero ringraziamento per il costante aiuto e per i puntuali consigli; ringrazio inoltre il Professor Massimo Gioseffi per la sua disponibilità e per le sue preziose indicazioni.

---

<sup>3</sup> Il mancato inserimento di testi in lingua inglese è dovuto all'importanza marginale che essi hanno avuto nel panorama accademico, con l'eccezione di alcuni classici (come *Il ramo d'oro* di James Frazer), che non sono stati presi in considerazione perché già ampiamente noti e studiati. Altrettanto dicasi per alcuni testi fondamentali in lingua tedesca (come *Wald- und Feldkulte*, 1877, di Wilhelm Mannhardt e *Der Baumkultus der Hellenen*, 1856, di Karl Bötticher).



**Sezione I**  
***Interpretatio plantarum***

# 1

## Angelo De Gubernatis

Nel panorama degli studi di mitologia, il nome di Angelo De Gubernatis è ben poco conosciuto, benché la sua figura e la sua opera abbiano avuto larga fortuna durante gli anni in cui egli visse e operò, sia in Italia che all'estero. Seguace ed estremo difensore del metodo comparatistico nello studio della mitologia e della tradizione popolare, venne apprezzato soprattutto da coloro i quali condivisero con lui gli stessi ideali metodologici, uno per tutti il celebre Friedrich Max Müller. Oggi simili teorie, perlomeno quelle promosse dagli studiosi ottocenteschi, sono decisamente superate e non più accettate dai mitologi contemporanei; ciò tuttavia non inficia il giudizio sull'importanza degli studi condotti da De Gubernatis e sul suo indubbio ruolo di assoluto precursore, soprattutto in Italia, nell'affrontare temi sino ad allora quasi totalmente ignorati, come la relazione tra il mondo animale e vegetale e il mito. Proprio la sua opera in due volumi sulla mitologia delle piante, *La Mythologie des Plantes* (Paris 1878-1882), deve essere considerata il primo vero tentativo scientifico di abbracciare e ordinare una materia mai presa prima in considerazione in Italia, se non in relazione a tematiche differenti; l'importanza che De Gubernatis attribuì a simili indagini ne fanno per certi versi il padre fondatore dei moderni studi di botanica "mitologica".

## Cenni biografici

Nato a Torino il 7 aprile del 1840, fu animato sin da fanciullo da un'inesauribile sete di conoscenza che lo portò, in età adulta, a occuparsi di molteplici aspetti della cultura, spesso lontani tra loro. Dopo aver conseguito il diploma di maturità classica<sup>1</sup>, si iscrisse alla facoltà di lettere presso l'Università di Torino, dove, nel 1862, fu il primo laureato in lettere dell'allora Regno d'Italia, da poco formatosi<sup>2</sup>. Rimasto folgorato dalla lettura de *De l'origine du langage* (Paris 1858) e *l'Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (Paris 1845) di Ernest Renan<sup>3</sup>, si convinse dell'importanza della grammatica, della filologia comparata e della linguistica; decise inoltre di dedicare la sua attività di ricerca allo studio della cultura indiana. Grazie all'ottenimento di una borsa di studio, partì per Berlino per frequentare le lezioni dell'illustre indianista Albrecht Weber e del grande filologo orientalista Franz Bopp; durante il soggiorno in Germania ebbe modo di leggere le più importanti opere di mitologia comparata, tra le quali spiccano gli *Oxford Essays* di Friedrich Max Müller (Oxford 1856) e *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* di Franz Felix Adalbert Kuhn<sup>4</sup>. Tornato in Italia nel 1863, a soli 23 anni ottenne la cattedra di sanscrito e zendo all'Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento di Firenze; tuttavia, nel 1865 abbandonò l'insegnamento (che avrebbe comunque riottenuto due anni dopo) per aderire al movimento anarchico-insurrezionalista promosso da Michail Aleksandrovič Bakúnin, pentendosi in seguito amaramente per quella scellerata partecipazione<sup>5</sup>.

Le sue prime pubblicazioni di carattere scientifico relative alla mitologia e alla tradizione popolare videro la luce a partire dal 1869: in quell'anno pubblicò la *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indo-europei* (Milano 1869) e successivamente la *Storia popolare degli usi funebri indo-europei* (Milano 1873, poi riedito con il titolo di *Storia comparata degli usi*

---

<sup>1</sup> Per una disamina più approfondita sugli anni liceali mi permetto di rinviare a un mio articolo di prossima pubblicazione sulla figura di Angelo De Gubernatis.

<sup>2</sup> De Gubernatis 1900, p. 156; De Gubernatis 1879, p. xiv.

<sup>3</sup> De Gubernatis 1900, p. 170.

<sup>4</sup> Maggiori dettagli nel mio articolo di prossima pubblicazione.

<sup>5</sup> De Gubernatis 1900, pp. 221-224. Vd. anche De Gubernatis 1879, pp. xxi.

*funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, Milano 1878) e la *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli indo-europei* (Milano 1878). I titoli di queste opere rivelano chiaramente il debito che il loro autore pagò sempre nei confronti della mitologia comparata e in particolare alle teorie meteorologiche-solari di Max Müller; espressione di tale riverenza fu un suo articolo, intitolato emblematicamente *Max Müller e la mitologia comparata* ("La Rivista Europea" 2, 1875). De Gubernatis fu un grande ammiratore del mitologo tedesco, che conobbe e di cui diventò amico, ma respinse sempre l'accusa di essere soltanto un suo mero imitatore<sup>6</sup>.

Tra le opere mitologiche di maggior successo spiccano la *Zoological Mythology or The Legends of Animals* (London 1872), pubblicata in lingua inglese e molto apprezzata nella società anglosassone, e *La Mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal* (Paris 1878-1882), di cui si dirà diffusamente in seguito. Gli anni Settanta videro anche la pubblicazione di importanti contributi per lo studio della cultura indiana, fra le quali meritano menzione le *Lecture sopra la Mitologia vedica* (Firenze 1874), la *Storia dei Viaggiatori italiani nelle Indie Orientali* (Livorno 1875) e i *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie* (Firenze 1876)<sup>7</sup>. Agli inizi del decennio successivo De Gubernatis tornò ai suoi antichi amori: nel 1882 uscì infatti un libello dedicato interamente alla mitologia comparata e alla sua applicazione (*Mitologia comparata*, Milano 1882)<sup>8</sup>.

Contemporaneamente alla sua attività di studioso, si dedicò alla redazione di biografie, tra le quali spiccano per importanza quelle dedicata ad Alessandro Manzoni (*Alessandro Manzoni. Studio biografico*, Firenze 1879) e a Francesco Dell'Ongaro (*Francesco Dall'Ongaro e il suo epistolario*, Firenze 1875), e di dizionari biografici, come il *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei* (Firenze 1879), il *Dictionnaire international des écrivains du Jour* (3 volumi, Firenze 1888-1891), il *Dizionario degli artisti italiani viventi, pittori, scultori e architetti* (8 volumi, Firenze 1889-1892) e il *Dictionnaire international des*

---

<sup>6</sup> Approfondimenti sul tema nel mio articolo di prossima pubblicazione.

<sup>7</sup> De Gubernatis 1879, p. xxx.

<sup>8</sup> Per un approfondimento su quest'opera, per certi versi vero manifesto del pensiero mitologico degubernatisiano, vd. il mio articolo di prossima pubblicazione.

*écrivains du monde latin* (Roma-Firenze 1905-1906). La passione per gli studi biografici lo portò a comporre due distinte autobiografie: la prima, risalente al 1879, fu posta come proemio al *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei*, mentre la seconda, ben più corposa e dettagliata, comparve nel 1900 col titolo *Fibra. Pagine di ricordi*.

Ennesima dimostrazione dell'instancabile attività letteraria di De Gubernatis furono la raccolta di poesie *Prime note* e i drammi teatrali (spesso a tema mitologico), alcuni dei quali composti già in età giovanile; tuttavia, malgrado le velleità artistiche del loro autore, tali opere non ottennero mai un reale successo e vennero successivamente bollate di mediocrità dalla critica<sup>9</sup>.

Indologo, mitologo, poeta, drammaturgo e letterato, Angelo De Gubernatis fu uno degli intellettuali più prolifici del secolo XIX e, grazie alla fortuna che ottenne fuori dall'Italia, contribuì sensibilmente alla valorizzazione dell'opera scientifica italiana all'estero.

### **La Mythologie des plantes**

Dopo il successo della *Zoological Mythology* (pubblicata a Londra nel 1872), De Gubernatis intraprese immediatamente uno studio sulla relazione che intercorre tra il mito e il mondo vegetale, con il preciso scopo di mettere in luce il significato simbolico che di volta in volta si cela dietro le diverse specie botaniche nei racconti mitici e nella tradizione popolare. Tale studio fu condotto senza sosta per tre anni (probabilmente dal 1872 al 1875), ma con inconsueta lentezza e tranquillità<sup>10</sup>, probabilmente per ponderare bene l'argomento e per procedere con grande cautela<sup>11</sup>.

La passione di De Gubernatis per le scienze naturali, in particolare per la zoologia e la botanica, non si manifestò solo nella maturità, ma lo accompagnò sin dagli anni della sua infanzia; egli stesso affermò infatti: "Ricordo che nella quarta elementare mi attirava particolarmente lo studio della storia naturale, in

---

<sup>9</sup> Croce 1957<sup>4</sup>, p. 375; Gori 1914, p. 108.

<sup>10</sup> De Gubernatis 1878, p. ix.

<sup>11</sup> Filippi 1998, p. 18.

ispecie della zoologia e della botanica; se avessi continuato con quegli studii avrei forse potuto divenire, non so se buono, ma certamente un naturalista appassionato”<sup>12</sup>. Ancora, nella sua autobiografia ufficiale, spiegò così l’interesse per questi argomenti: “Mi appassionai poi in modo particolare per la storia naturale; facevo spontaneamente collezione d’insetti e di pietre; e, camminando in campagna, osservavo assai più che non avrei fatto se il maestro non mi avesse così bene avviato a leggere nel libro della natura; e così può spiegarsi che, divenuto più tardi mitologo, io mi rivolgessi particolarmente allo studio delle bestie e delle piante mitologiche”<sup>13</sup>. La passione per le tematiche naturalistiche, a cui ritornò comunque molti anni dopo, dovette quindi ben presto lasciare spazio a quella per gli studi classici<sup>14</sup>.

L’interesse di De Gubernatis per la simbologia botanica e zoologica è stato interpretato da Alessandro Grossato sulla base di concetti evolucionistici propri della visione positivista dello studioso torinese<sup>15</sup>. Essendo infatti piante e animali le prime forme naturali con cui l’uomo delle origini venne in contatto, sono anche i primi simboli che il mitologo deve prendere in esame, poiché primordiali rispetto a quelli astratti, appartenenti a una fase successiva dell’esperienza umana. Grossato stesso ha fatto notare come una simile interpretazione dei miti originari sia oggi del tutto superata, in quanto non vi è un riscontro storico o paleontologico oggettivo circa la verità di tali enunciati, anzi è stato dimostrato che la più antica arte preistorica pervenuta è di carattere astratto<sup>16</sup>.

Nel 1878 venne pubblicato a Parigi il primo volume dell’opera (intitolato *La Mythologie de Plantes ou Les Légendes du Règne Végétal*), che doveva però già essere parzialmente pronto nel 1876, dato che l’autore ebbe modo di presentarlo in anteprima al Terzo Convegno degli Orientalisti tenutosi a San Pietroburgo nel settembre di quell’anno. Fu lo stesso De Gubernatis a dare spiegazione della sua decisione di scrivere il testo in lingua straniera, così come

---

<sup>12</sup> De Gubernatis 1879, p. ix.

<sup>13</sup> De Gubernatis 1900, p. 43; cfr. Sorrentino 1997, p. 31.

<sup>14</sup> De Gubernatis 1879, p. ix.

<sup>15</sup> De Gubernatis 1878, p. xxv sottolineò come la prima forma di vita sulla terra fu un’alga.

<sup>16</sup> Grossato 1985, p. 422 e nt. 8.

avvenne già per la *Zoological Mythology*: egli si augurava infatti che il francese desse a lui e alla sua opera più visibilità internazionale<sup>17</sup>. Nella dedica del primo volume rivolta agli amici Frédéric Baudry e André Lefèvre<sup>18</sup>, egli si affrettò a dichiarare la propria speranza che il testo fosse valutato non sotto il profilo letterario, di cui sarebbe stato necessariamente privo, ma per il materiale mitico e leggendario da lui raccolto e per il modo in cui egli lo trattò<sup>19</sup>; in sostanza auspicò che l'attenzione si concentrasse sul valore scientifico dell'opera e non su quello artistico.

Nella prefazione De Gubernatis diede le coordinate degli intenti della sua opera, del metodo adottato e delle fonti a cui attinse e si ispirò: con il chiaro intento di mettere subito in evidenza il metodo comparatistico-meteorologico, essa si apre con la citazione di un passo de *Der Ursprung der Mythologie* (Berlin 1860) di Wilhelm Schwartz, secondo il quale in origine il cielo fu concepito come un immenso giardino celeste. Wilhelm Schwartz fu un importante filologo tedesco che, sebbene non fosse il primo a trattare di mitologia vegetale in senso assoluto, a giudizio di De Gubernatis fu il primo a condurre i suoi studi in modo scientifico, mentre tutti i testi precedenti erano da ritenersi soltanto delle raccolte, più o meno corrette e complete, di notizie e aneddoti su piante e alberi dedotte principalmente dagli autori antichi greci e latini<sup>20</sup>. De Gubernatis decise di cominciare con un'accusa nei confronti degli autori a lui precedenti, colpevoli sia di una totale mancanza di valore e metodo scientifico, sia di non aver mai

---

<sup>17</sup> Non è un caso che le due maggiori opere di mitologia di De Gubernatis siano state scritte in lingua straniera. Egli, essendo stato criticato in Italia per questa scelta, nel libello *Mitologia comparata* diede personalmente conto dei motivi che lo spinsero ad abbandonare l'idioma patrio, criticando a sua volta gli editori italiani, poco conosciuti all'estero e rei di non provvedere alla giusta diffusione dei testi al di fuori dell'Italia: "Chi stampa in italiano, per il pubblico europeo può dirsi che stampi quasi clandestino; onde un italiano può benissimo avere idee sue e rivelarle primo, ma fin ch'egli stampa in Italia nessuno se ne dà troppo per inteso": De Gubernatis 1880, p. vii.

<sup>18</sup> Il primo è citato come interprete saggio e illuminato dello studio sui miti del fuoco già trattati da Kuhn e autore di una presentazione-prefazione di De Gubernatis pubblicata nella traduzione francese della *Zoological Mythology*; il secondo viene definito "mio caro poeta, mio caro critico, mio sapiente fratello, mio nobile amico", con il quale De Gubernatis sperò di redigere un trattato d'alleanza intellettuale tra l'Italia e la Francia. Cfr. De Gubernatis 1878, pp. ix-x.

<sup>19</sup> De Gubernatis 1878, p. ix.

<sup>20</sup> De Gubernatis 1878, pp. xi-xii.

fornito spiegazioni sensate circa i racconti da loro riportati<sup>21</sup>. Egli proseguì asserendo che soltanto negli ultimi vent'anni, grazie alle opere fondamentali di Schwartz, Kuhn e Mannhardt<sup>22</sup>, si era intrapreso uno studio preciso e rigoroso circa il rapporto tra mondo vegetale e mito, che aveva spezzato finalmente i legami tra questi e le credenze superstiziose<sup>23</sup>. Pur celebrando l'opera e il nome dei suoi illustri predecessori, egli non risparmiò loro una critica rivolta al metodo esegetico: rilevò infatti il loro errore e il loro limite nella volontà di ricercare "dans les nuages (*scil.* nel cielo) un trop grand nombre de plantes", sostenendo inoltre che essi indirizzarono la loro attenzione in modo particolare al ciclo dei miti meteorologici<sup>24</sup>. Anche in questo caso, De Gubernatis rivendicò la propria autonomia e originalità di studioso, rifiutando la tesi secondo la quale, nella sua interpretazione dei miti, fu sempre passivo debitore delle teorie solari di Max Müller e ribadendo l'inesattezza di questa comune opinione. Secondo l'autore, il mito è una categoria molto più vasta del solo insieme solare o meteorologico; sebbene concordi frequentemente con i suoi illustri maestri, a volte si sentì in dovere di aggiungere e allargare gli orizzonti di ricerca. Per sua stessa ammissione, si cadrebbe in un grave errore se si riconducessero tutti i miti a un'unica interpretazione "celeste"<sup>25</sup>.

Dopo aver sottolineato i limiti degli studiosi ed essersi difeso da accuse infondate, procedette in un'accorata apologia del metodo comparativo,

---

<sup>21</sup> De Gubernatis 1878, p. xii. È sempre curioso constatare critiche di scarsa scientificità da parte di De Gubernatis, la cui opera fu considerata approssimativa e poco puntuale.

<sup>22</sup> Wilhelm Schwartz fu un importante filologo tedesco; Franz Felix Adalbert Kuhn fu celebre linguista e filologo tedesco, esperto di mitologia, preistoria e antichità indoeuropee, direttore del Köllnischen Gymnasiums di Berlino; si distinse anche nel campo della linguistica e della storia dei popoli indogermanici. Entrambi gli studiosi sono riconosciuti come due tra gli iniziatori del metodo filologico-comparatista. Wilhelm Mannhardt fu invece uno dei principali mitologi e etnologi tedeschi del XIX secolo, autore del celebre *Wald- und Feldkulte*, pubblicato in due volumi (Berlino 1875-1877), nei quali trattò dei miti vegetali germanici, spesso comparandoli e cercando una correlazione tra questi e la mitologia classica. Più avanti nel testo De Gubernatis dedicò parole di grande apprezzamento per i lavori di Mannhardt, Müller, Kuhn e Schwartz, definiti autori imprescindibili per coloro i quali fossero interessati alla ricerca mitologica: De Gubernatis 1878, p. 77.

<sup>23</sup> De Gubernatis 1878, p. xii. Stando a quanto affermato, tra i "colpevoli" dovrebbe ricadere anche Johann Heinrich Dierbach, autore della *Flora Mythologica* pubblicata nel 1833; De Gubernatis tuttavia cita l'autore in un paio di occasioni (in nota a p. 108 e a p. 294), senza però darne alcun giudizio.

<sup>24</sup> De Gubernatis 1878, p. xii. Non viene tuttavia specificato in che cosa consista il "ciclo dei miti meteorologici".

<sup>25</sup> De Gubernatis 1878, p. xiii.



respingendo con forza le critiche avanzate dai suoi avversari. Ribadì una volta di più che il mito è stretto compagno del folklore ed è riscontrabile anche nei racconti della tradizione popolare, nelle fiabe e nelle favole: in essi ricorrono assai frequentemente molti elementi simili<sup>26</sup>. L'esempio scelto da De Gubernatis fu quello relativo alla fiaba di Cenerentola narrata da Perrault, in cui il principe regala all'amata alcune arance (frutto raro e prezioso nel XVII secolo), che il mitologo torinese mise in relazione ai pomi dorati del giardino delle Esperidi, di cui le arance sarebbero state il corrispondente moderno. Dal suo punto di vista, le modifiche apportate al racconto nei secoli successivi non danno il diritto di contestare l'esistenza di un mito originario preso come punto di partenza<sup>27</sup>.

Nella prefazione De Gubernatis accettò e condivise la teoria maxmülleriana della "malattia del linguaggio" che, essendo oggi molto criticata e assolutamente insostenibile, contribuì alla svalutazione dell'intera opera degubernatisiana, almeno per quanto riguarda la parte esegetica. Lo studioso torinese asserì che un gran numero di miti sulle piante nacque e si sviluppò da errori etimologici e da interpretazioni errate della parola con cui esse venivano denominate<sup>28</sup>. Accanto a tali bizzarre concezioni, ve ne sono altre di grande interesse e modernità: egli notò con molto acume l'importanza geografica della collocazione delle singole specie botaniche per la nascita e lo sviluppo di miti ad esse relativi. L'abbondante presenza di specifiche piante nelle diverse regioni del mondo favorì infatti il loro utilizzo nel mito e nelle tradizioni popolari nazionali. I miti vegetali cambiano quindi a seconda della flora presente nel territorio di origine: in India la *figus religiosa* e la palma sono piante caratteristiche e molto diffuse, il che ha indubbiamente contribuito alla nascita e allo sviluppo di numerose leggende ad esse relative. Viceversa in Europa centrale le querce, insieme alle betulle e alle conifere, si sono sostituite alle precedenti per importanza e per la frequenza di rimandi nei racconti mitici. Essendo il mito e la tradizione popolare una materia fluida e cangiante,

---

<sup>26</sup> De Gubernatis 1978, p. xv.

<sup>27</sup> De Gubernatis 1878, pp. xv-xvi.

<sup>28</sup> "L'équivoque des mots, comme le professeur Max Müller l'a si bien démontré, a été cause d'une série assez nombreuse et intéressante de mythes; cette même cause a été bien des fois active dans l'histoire mythologique des plantes": De Gubernatis 1878, p. xx.

entrambi subirono una sorta di “aggiornamento botanico” attraverso l’inserimento di nuove specie in voga in un determinato periodo storico, entrate nella quotidianità grazie alle grandi scoperte geografiche e ai sempre più intensi scambi commerciali<sup>29</sup>.

Egli constatò come quella stessa società cittadina nella quale viveva non avrebbe mai potuto creare né capire i miti legati alla natura e affermò quindi la necessità di un metaforico ritorno dell’uomo allo stato naturale della vita, per poter ricostruire e comprendere la complessità delle leggende vegetali<sup>30</sup>. Tale osservazione è ancora perfettamente valida per i giorni nostri: la frenetica vita di città ha privato l’uomo moderno del contatto e della conoscenza della natura in nome del progresso scientifico. De Gubernatis si dilungò sul legame e sui paragoni tra la vita della flora e quella dell’uomo<sup>31</sup>, notando come in molti miti la morte di un eroe viene annunciata dalla morte stessa di una pianta, intesa come sua rappresentazione simbolica. A ulteriore conferma, evidenziò come in molti paesi europei (tra i quali la Germania, la Russia, la Francia, l’Italia e l’Inghilterra) alla nascita di un figlio era usanza abituale piantare un albero in campagna, affinché esso fosse di buon augurio e crescesse insieme al piccolo<sup>32</sup>.

Secondo lo studioso il primo tipo di devozione istituito dagli uomini fu quello per l’albero; da tale affermazione egli trasse lo scopo dichiarato dell’intera opera, cioè quello di rintracciare la storia comparata di questo culto<sup>33</sup>. Le piante sarebbero state considerate divinità minori a metà strada tra quelle olimpiche e quelle inferie ma, proprio grazie a questa loro *medietas*, maggiormente legate alla vita degli uomini. Egli si prefissò di ricercare nel mondo vegetale gli elementi divini nascosti, senza per questo ricondurli forzatamente a un’origine

---

<sup>29</sup> De Gubernatis 1878, pp. xxi-xxii. I medesimi concetti furono ribaditi da De Gubernatis due anni dopo, nella *Mitologia comparata*: De Gubernatis 1880, p. 120.

<sup>30</sup> Cfr. De Gubernatis 1878, p. xxvi.

<sup>31</sup> “L’homme, à l’état de nature, a toujours retrouvé une analogie si intime entre le règne végétal et le règne animal, et spécialement entre la vie des plantes et celle des hommes, qu’il a toujours supposé une sorte de correspondance fatale entre les uns et les autres”: De Gubernatis 1878, p. xxviii.

<sup>32</sup> De Gubernatis 1878, pp. xxviii-xxix.

<sup>33</sup> Cfr. De Gubernatis 1878, p. xxxii. Ancora una volta egli pose in evidenza l’utilizzo del metodo comparativo, vero nume tutelare di tutta la sua opera scientifica.

celeste o ctonia<sup>34</sup>. Fu convinzione dell'autore quella di poter recuperare e ricostruire in parte quella che veniva considerata la grande mitologia (la mitologia celeste) attraverso i miti minori, i racconti e i canti popolari<sup>35</sup>.

Questa lunga dichiarazione di intenti e di metodologie si chiude con un'invocazione che riecheggia quella dei grandi poeti greci, quali Omero ed Esiodo, a testimoniare ancora una volta le velleità letterarie del mitologo torinese: egli chiese sostegno a Soma, re delle erbe vediche, e a Venere, qui definita madre delle erbe latine<sup>36</sup>. Egli, essendo ben consapevole dell'impossibilità di trattare esaurientemente un tema così ampio, vario e difficile come quello della mitologia vegetale<sup>37</sup>, sperò di trasmettere ai suoi lettori la volontà di portare avanti e completare la sua opera. Lo scopo finale del suo desiderio era redigere un dizionario comparato generale di mitologia, impresa da lui tanto auspicata ma irrealizzabile se non fossero stati ultimati tutti i dizionari comparati specializzati.

Questa sua aspirazione lo portò probabilmente a suddividere il primo volume, intitolato *Botanique Générale*, in lemmi organizzati in ordine alfabetico: esso consiste nella trattazione sistematica di tutte quelle piante o erbe a cui viene generalmente posto un nome fittizio o convenzionale (come l'albero di Adamo, l'albero cosmogonico o l'erba di San Giovanni) e dei gruppi vegetali non specifici, come i boschi e le foreste. L'obiettivo del testo era fornire spiegazioni dei diversi miti vegetali attraverso l'indagine comparatistica: l'autore infatti si dilungò spesso nella dichiarazione di teorie finalizzate alla dimostrazione di audaci esegesi. Nella maggior parte dei casi De Gubernatis iniziò la sua indagine partendo dall'etimologia delle piante, prima fra tutte quella sanscrita, dalla quale poi si sarebbero sviluppate le successive denominazioni<sup>38</sup>. A quell'epoca

---

<sup>34</sup> De Gubernatis 1878, p. xxxiii. In realtà, benché animato da alti propositi, anche De Gubernatis fornì prevalentemente interpretazioni celesti circa il simbolismo vegetale.

<sup>35</sup> De Gubernatis 1878, p. xxxv.

<sup>36</sup> De Gubernatis 1878, p. xxxvi.

<sup>37</sup> "...ai-je besoin d'ajouter que je crois toute une vie dédiée a ce but un temps absolument insuffisant pour les épouser?": De Gubernatis 1878, p. xxxvi.

<sup>38</sup> Si veda, a titolo esemplificativo, la voce "arbre": l'autore parte dall'etimologia sanscrita *dru*, *druma*, *taru*, *dâru*, *rohita* e *vrikhsa*, vocaboli che starebbero a indicare "colui che cresce" ma, in apparente contrasto, anche "colui che sta fermo", "colui che non si sposta mai": De Gubernatis 1878, p. 45.

l'analisi etimologica costituiva la base imprescindibile per comprendere i significati delle diverse specie, poiché spesso già il nome rivelava le proprietà e gli effetti che esse possedevano.

Entrando nel dettaglio dell'opera, si nota immediatamente come i buoni propositi espressi dall'autore nella prefazione siano in parte disattesi: cercando i significati simbolici celati nelle piante e nei relativi miti, l'esegesi più frequentemente adottata fu senza dubbio quella meteorologica. Ad esempio, trattando del mito del fanciullo o della fanciulla rinchiusi in una cassa di legno, ricorrente in quasi tutte le mitologie<sup>39</sup>, egli riconobbe nei giovani l'eroe o l'eroina celeste, interpretati rispettivamente come il sole che tramonta e il tramonto stesso, mentre dietro la cassa di legno si celerebbe la metafora della foresta della notte, nella quale il sole e il tramonto si tuffano al calar della sera<sup>40</sup>. E ancora, a suo giudizio, le leggende relative alle erbe dell'oblio nasconderebbero una metafora lunare, più precisamente l'eclissi che fa perdere l'orientamento e il cammino al viaggiatore; tale smarrimento fu poi connesso con la perdita della ragione<sup>41</sup>. Per rimanere nella sola mitologia classica, egli intravvide nella tela di Aracne e di Penelope l'aspetto luminoso del cielo infiammato dall'alba o dal crepuscolo<sup>42</sup>. Pare persino superfluo sottolineare l'immensa fantasia esegetica del nostro autore.

Se da un lato l'interpretazione meteorologica di derivazione maxmülleriana permea tutto il testo, dall'altro De Gubernatis si discostò talvolta dalle teorie del suo illustre collega e amico: non gli risparmiò infatti critiche, come accade nella voce riservata all'albero che produce uccelli. L'interpretazione di Max Müller in merito a questa pianta mitologica venne considerata insufficiente<sup>43</sup>, pertanto lo studioso italiano si sentì in obbligo di correggerla fornendo una spiegazione

---

<sup>39</sup> Celeberrimi sono i racconti relativi a Mosè e Perseo, ma De Gubernatis 1878, p. 48 vi aggiunse una fiaba indiana e un numero elevato di storie popolari indoeuropee.

<sup>40</sup> Cfr. De Gubernatis 1878, p. 48.

<sup>41</sup> De Gubernatis 1878, p. 238.

<sup>42</sup> De Gubernatis 1878, p. 144.

<sup>43</sup> Questi affermò che tale pianta, originaria dell'India, si sarebbe diffusa nella tradizione mitologica europea solo a partire dal XVI-XVII secolo, ma De Gubernatis 1878, pp. 65-66 dimostrò come in Inghilterra e in Scozia fossero diffusi racconti in cui essa era presente già nel XIV secolo.

molto semplice: poiché molti uccelli vivono spesso tra i rami, fu naturale per l'uomo pensare che gli alberi li generassero<sup>44</sup>.

De Gubernatis non mancò nemmeno di lanciarsi in spericolate interpretazioni falliche per alcune specie botaniche: non stupisce più di tanto tale associazione in relazione al bastone o alla verga, definiti simboli fallici per eccellenza, la cui fortuna nel mito deve essere ricondotta a questa loro proprietà. La verga magica, il bastone cosmogonico, il bastone dei re, dei patriarchi e dei papi sarebbero tutti bastoni del potere, poiché ognuno di loro avrebbe un'origine fallica<sup>45</sup>. Ben più scalpore suscitò l'esegesi relativa all'albero di Adamo, considerato l'albero fallico del paradiso terrestre e metafora del fallo stesso del primo uomo<sup>46</sup>; poiché secondo la tradizione cristiana la croce di Cristo venne intagliata da un albero discendente da quello di Adamo, la medesima interpretazione venne estesa all'albero della Croce<sup>47</sup>. A simili teorie, oggettivamente inaccettabili<sup>48</sup>, va certamente riconosciuta una propria originalità, poiché sembrano anticipare le dottrine promosse qualche decennio più tardi da Sigmund Freud; tuttavia non è possibile stabilire con certezza l'esistenza di una relazione, personale o intellettuale, tra De Gubernatis e lo psicanalista austriaco o la sua opera<sup>49</sup>.

Purtroppo le interpretazioni degubernatisiane, al di là della loro intrinseca creatività, difettano spesso di un'adeguata spiegazione che permetta al lettore di comprendere i motivi e i passaggi logici che portarono il loro sostenitore ad affermare, non di rado categoricamente, uno specifico significato in relazione a un mito o a una singola specie vegetale. Per citare qualche esempio, egli mise in connessione l'albero generatore e rigeneratore con un non meglio specificato

---

<sup>44</sup> Cfr. De Gubernatis 1878, p. 67.

<sup>45</sup> De Gubernatis 1878, pp. 52-53.

<sup>46</sup> "L'arbre créateur, l'arbre phallique par excellence, l'arbre de l'ambrosie semblait réservé aux immortels. C'est de cet arbre que le Dieu créateur a tiré et qu'il tire éternellement sa force créatrice; Adam, le premier des hommes, a osé toucher à cet arbre placé au milieu du Paradis, c'est-à-dire au phallus placé au milieu de son corps": De Gubernatis 1878, p. 4.

<sup>47</sup> Cfr. De Gubernatis 1878, p. 8. Anche San Giuseppe venne interpretato come figura fallica, ma in senso negativo, dato che in Giuseppe bisognerebbe riconoscere un vecchio e sterile fallo: De Gubernatis 1878, p. 193. Il gesuita De Cara 1883, p. 6 espresse tutto la sua indignazione per simili interpretazioni.

<sup>48</sup> Grossato 1985, p. 428 ha espresso il suo fastidio per le ricorrenti "equivalenze falliche, poche delle quali risultano davvero convincenti".

<sup>49</sup> Tra le numerosissime carte e opere di De Gubernatis non vi è traccia del nome di Freud.

albero dell'ambrosia; quest'ultima venne considerata anche succo immortale, erba suprema, grazie alla quale la vegetazione, la generazione e la vita si rinnovano senza sosta<sup>50</sup>. Egli continuò la sua analisi mettendo a confronto e notando più di una similitudine tra l'erba che dona immortalità, presente in un racconto vedico, e la mela di Adamo nella tradizione cristiana<sup>51</sup>.

Ancora, lo studioso asserì che il fiore (inteso in senso generale) fu sempre venerato come simbolo di fecondità e di immortalità<sup>52</sup>, aggiungendo che il sole, la luna e le stelle sarebbero da considerarsi i fiori del giardino celeste, senza fornire altra spiegazione<sup>53</sup>. Il culmine della confusione venne raggiunto quando osservò che l'albero di Adamo, l'albero cosmogonico, antropogonico e di Natale sarebbero tutti alberi generatori<sup>54</sup>, a cui aggiunse l'albero del cielo, del sole, della luna e delle stelle. Sulla base di queste premesse affermò che la loro acqua, il loro lattice, la loro rugiada e la loro pioggia sarebbero l'ambrosia, cioè la semenza divina che genera la vita, mentre il fulmine e i raggi solari che penetrano i luoghi segreti in cui ha origine la vita verrebbero spesso rappresentati da un uccello sapiente e generatore, da un serpente attorcigliato a un albero o da un fallo luminoso<sup>55</sup>. Si tratta insomma di un vero e proprio inestricabile *pastiche* mitologico. Tali dichiarazioni non sono sorrette da alcuna prova o spiegazione che permetta di chiarire il percorso logico del loro sostenitore; non è raro ritrovare nella *Mythologie des plantes* lunghi elenchi di affermazioni affiancate le une alle altre senza soluzione di continuità, il che contribuisce a rendere l'opera un'ingarbugliata accozzaglia di informazioni poco elaborate. Data la grande quantità di materiale preso in considerazione, il metodo comparativo è già di per sé difficile da gestire, ma diventa estremamente confusionario se applicato senza rigore e opportuni chiarimenti.

---

<sup>50</sup> De Gubernatis 1878, pp. 34-35. De Gubernatis 1878, p. 32 affermò anche la doppia natura dell'ambrosia: da un lato semenza divina che dona la vita, dall'altro acqua rigeneratrice. Tutto ciò, privo di un'adeguata documentazione, contribuisce a confondere lo spaesato lettore.

<sup>51</sup> De Gubernatis 1878, p. 35.

<sup>52</sup> De Gubernatis 1878, pp. 145 e 149.

<sup>53</sup> De Gubernatis 1878, p. 145.

<sup>54</sup> Altrettanto curiosa è la seguente affermazione, enunciata senza una spiegazione e presa come dato di fatto: "Si l'arbre est anthropogonique, il préside aux mariages": De Gubernatis 1878, p. 253. Probabilmente è da intendersi una relazione tra l'albero e la generazione dei figli che dovrebbe essere il fine del matrimonio.

<sup>55</sup> De Gubernatis 1878, p. 164.

Come di consueto, De Gubernatis riservò grande importanza all'analisi dei racconti popolari comparandoli alla mitologia, per rintracciare continuità e similitudini all'interno delle varie culture indoeuropee. Ebbe così la possibilità di dare sfoggio della sua vasta erudizione nel campo folklorico, raccogliendo da tutte le nazioni un'ampia gamma di storie: alcune di queste gli vennero raccontate direttamente da amici e conoscenti con i quali era venuto a contatto durante i suoi numerosi viaggi o tramite la sua intensa attività epistolare. Tra questi, sono da lui nominati per l'Italia Giovanni Pitrè, che radunò e pubblicò una delle più importanti raccolte di leggende popolari siciliane, e il professor Saraceni, abruzzese, mentre per la Russia citò Michel Dragomanoff e soprattutto la principessa Marie Galitzin Prazorova, alla quale De Gubernatis chiese espressamente di interrogare i suoi sudditi circa le credenze e le caratteristiche di una specifica pianta<sup>56</sup>.

Per quanto riguarda le fonti botaniche, De Gubernatis si servì principalmente di opere rinascimentali e sei/settecentesche, tra cui spiccano quelli di Giovanni Battista Della Porta, erudito napoletano del XVI secolo, autore della *Phytognomonica* (Napoli 1588), la traduzione e il commento cinquecenteschi del *De Materia Medica* di Dioscoride a cura del medico senese Pietro Andrea Mattioli (*Di Pedacio Dioscoride Anazarbeo Libri cinque Della historia, et materia medicinale tradotti in lingua volgare italiana da M. Pietro Andrea Matthiolo Sanese Medico, con amplissimi discorsi, et comenti, et dottissime annotationi, et censure del medesimo interprete, detti Discorsi*, Venezia 1544, e *Petri Andreae Matthioli Medici Senensis Commentarii, in Libros sex Pedacii Dioscoridis Anazarbei, de Materia Medica, Adjectis quàm plurimis plantarum & animalium imaginibus, eodem authore, detti Commentarii*, Venezia 1554), il *De plantis a divis sanctisve nomen habentibus* (1591) del medico e botanico svizzero Johann Bauhin e il *Libro di Sidrach*, una sottospecie di enciclopedia del XIV secolo pubblicata per la prima volta nel 1868 da Adolfo Bartoli<sup>57</sup>. De Gubernatis fece anche largo uso di numerosi resoconti di viaggio compilati nei secoli passati da

---

<sup>56</sup> Cfr. De Gubernatis 1878, p. 258.

<sup>57</sup> Letterato italiano e professore di letteratura italiana presso l'Università di Firenze, è considerato uno tra i più importanti studiosi di Dante del XIX secolo.

esploratori e missionari, nei quali si ritrovano spesso notizie e curiosità relative ai costumi e alla cultura di popolazioni esotiche. Oltre alle fonti rinascimentali, abbondantemente utilizzate, e ai poemi indiani<sup>58</sup>, si avvale di autori classici, greci e latini. Tuttavia la loro menzione all'interno del primo volume è piuttosto marginale: in un testo di circa 300 pagine, le citazioni classiche si riducono a soli 66 riferimenti, spesso riportati piuttosto sommariamente. L'autore più citato è senza dubbio Plinio e la sua *Naturalis Historia* (20 citazioni, di cui 9 corrette), seguito da Ovidio (8 citazioni), Pausania (5 citazioni), Virgilio e Teofrasto (4 citazioni); ma *De Gubernatis* dimostra di conoscere anche autori meno noti, come Nicandro, Eliano, Festo ed Eustazio<sup>59</sup>.

<b>Autori</b>	<b>Numero di citazioni</b>	<b>Autori</b>	<b>Numero di citazioni</b>
Plinio	20	Cicerone	1
Ovidio	8	Erodoto	1
Pausania	5	Tacito	1
Virgilio	4	Varrone	1
Teofrasto	4	Tibullo	1
Plutarco	3	Apuleio	1
Dioscoride	3	Nicandro	1
Catone	3	Eliano	1
Omero	2	Eustazio	1
Eusebio	2	Lucano	1
Festo	1	Ippocrate	1
Teocrito	1	Pseudo Erodoto	1

Tabella 1: fonti antiche citate nel primo volume della *Mythologie des plantes*.

<sup>58</sup> Data la sua maggior conoscenza della cultura indiana, non stupisce che *De Gubernatis* fece spesso largo uso di un'ampia gamma di opere e racconti a questa relativa e si concentrò prevalentemente nel suo studio.

<sup>59</sup> Tra gli altri autori classici si ricordano Dioscoride, Plutarco, Catone, Omero, Teocrito, Cicerone, Erodoto, Tacito, Tibullo e Apuleio. Vd. tabella 1.



Per quanto riguarda gli aspetti mitologici, De Gubernatis si concentrò prevalentemente sull'analisi dei miti indiani, dedicando minor spazio alla mitologia greca e romana. Questa scelta fu meditata, consapevole e così spiegata dallo stesso autore: "Le lecteur remarquera peut-être que nous glissons souvent sur les mythes grecs et latins; ils sont le plus connus; tous les dictionnaire d'antiquité et de mythologie classique les éclairent amplement; nous tenons plutôt à reveler ici et à expliquer les mythes obscurs sur lesquels le lecteur aurait peine à se renseigner"<sup>60</sup>. Tra i dizionari classici viene menzionato espressamente il *Dictionnaire des antiquités grecques et latines*, a cura di Charles Daremberg e Edmond Saglio, di cui in quegli anni si stavano pubblicando i primi volumi<sup>61</sup>. Da quest'opera De Gubernatis attinse frequentemente informazioni dal lemma dedicato a Dioniso/Bacco, a cura di François Lenormant, citato espressamente tre volte nel primo volume della *Mythologie des plantes*<sup>62</sup>. Per quanto riguarda la mitologia classica e soprattutto quella germanica, il mitologo torinese rimandò anche al testo fondamentale di Mannhardt<sup>63</sup>.

La mitologia greco-romana trova comunque posto nell'opera degubernatisiana: si è già accennato in precedenza all'interpretazione fornita per i miti di Aracne e di Penelope, ai quali se ne possono aggiungere altri, tutti generalmente intesi attraverso teorie meteorologiche. Ad esempio, analizzando il ruolo dei legumi nel mito di Proserpina, egli interpretò la dea come divinità lunare, asserendo che il legume del cielo è la luna, che riceve l'anima dal sole morente e la porta nel regno dei beati quando essa è crescente, o agli inferi quando al contrario è calante<sup>64</sup>. L'ennesima interpretazione meteorologica si ripete anche per la voce relativa all'erba *môly* omerica: nell'episodio in cui Circe, intesa come il crepuscolo, irretisce Odisseo, cioè l'eroe solare, l'erba *môly* verrebbe a simboleggiare la luna che corre in soccorso del sole, permettendogli di

---

<sup>60</sup> De Gubernatis 1878, pp. 86-87.

<sup>61</sup> A disposizione di De Gubernatis vi era solo il primo tomo (A-B), pubblicato nel 1877.

<sup>62</sup> Per due volte De Gubernatis riportò interi brani del lemma di Lenormant: cfr. De Gubernatis 1878, p. 53, nt. 5; pp. 278-279.

<sup>63</sup> De Gubernatis 1878, p. 77: "Je signale ici avec plaisir et je recommande tout spécialement les deux savants derniers volumes [*scil. Wald- und Feldkulte*] du docteur Mannhardt, qui ont rendu superflue une grande partie de mes propres recherches sur la mythologie végétale germanique et græco-latine".

<sup>64</sup> De Gubernatis 1878, p. 201.

riprendere il suo corso naturale e di ritornare a occupare il suo trono<sup>65</sup>. De Gubernatis ravvisò somiglianze tra il racconto omerico e quello di Medea, con la sola differenza che, data la giovane età, quest'ultima venne interpretata come aurora del mattino<sup>66</sup>. Infine vale la pena menzionare l'esegesi dell'episodio di re Mida: come noto, questi ebbe la facoltà di mutare in oro ciò che toccava, caratteristica che fu letta dal mitologo torinese come il simbolo del miracolo del sole e della luna. A suo giudizio, illuminando periodicamente la terra, l'astro solare avrebbe trasformato l'erba verde in spighe auree, coprendo d'oro tanto il cielo quanto la terra<sup>67</sup>.

Il secondo volume della *Mythologie des plantes*, intitolato *Botanique Spéciale*, comparve solo quattro anni dopo la pubblicazione del primo, nel 1882<sup>68</sup>. Il motivo di questo ritardo non è noto, né è possibile rintracciarlo attraverso la lettura del testo; soltanto nella conclusione l'autore fa riferimento a non meglio specificati imprevisti, non dipendenti da lui né dall'editore, che causarono il rinvio dell'uscita del secondo tomo<sup>69</sup>. De Gubernatis continuò l'analisi botanica per singole voci, disposte anch'esse in ordine alfabetico, prendendo questa volta in esame il nome specifico di ogni singola specie vegetale. Metodo e scopi rimasero pressoché invariati: la sola differenza riscontrabile tra i due volumi sta nell'ancor più marcata enumerazione di informazioni raccolte e poste paratatticamente le une accanto alle altre, a volte senza un preciso criterio espositivo. A ben vedere, il secondo volume appare decisamente compilatorio, sostanzialmente un vero e proprio dizionario enciclopedico sul tema. Questa decisione di apporre le informazioni raccolte una di seguito all'altra dovette essere favorita dalle critiche rivolte al primo volume in cui, a dire di alcuni studiosi, si esponevano troppe teorie ma ben pochi fatti concreti<sup>70</sup>. La scelta di

---

<sup>65</sup> Cfr. De Gubernatis 1878, p. 250. In questo caso, per avanzare la sua ipotesi, l'autore si servì di un racconto riportato da Eustazio (di cui viene citato solo il nome dell'autore, ma non il passo: *Od. X 277*), secondo il quale l'erba *môly* sarebbe nata dal sangue del gigante Picoos, che attaccò l'isola di Circe e venne ucciso da Helios.

<sup>66</sup> Cfr. De Gubernatis 1878, p. 251.

<sup>67</sup> De Gubernatis 1878, p. 256.

<sup>68</sup> Questo è l'unico libro tradotto in italiano ad opera di E. Resmini, MIR Edizioni, Firenze 2010.

<sup>69</sup> De Gubernatis 1882, p. 371.

<sup>70</sup> De Gubernatis 1882, p. 371. Purtroppo De Gubernatis non riportò il nome di coloro che avanzarono simili opinioni.

De Gubernatis fu quindi quella di ridurre al minimo le digressioni e le spiegazioni allo scopo di mettere in risalto i singoli dati. Di rado si riscontrano tentativi di interpretazione: quando ciò accade, i miti, le storie e le notizie di vario genere vengono analizzate attraverso il consueto procedimento meteorologico-comparativo o “proto-psicoanalitico”, al fine di far emergere il significato simbolico delle varie piante nel contesto del racconto.

Dato lo scopo del presente lavoro, per chiarire il metodo e la struttura dell’opera si prenderà qui come esempio la voce dedicata al papavero: l’autore iniziò la sua disamina citando Hypnos, Thanatos e Nyx, divinità a cui la pianta veniva associata. Egli non riporta alcuna fonte a conforto della sua affermazione e liquida velocemente l’analisi del simbolismo rammentando le proprietà soporifere del *papaver somniferum*. Continuò poi riportando l’episodio in cui Cerere spezzò il digiuno e si addormentò “mangeant des pavots”; anche in questo caso non viene segnalato alcun riferimento al riguardo. Probabilmente De Gubernatis trasse l’informazione dai *Fasti* di Ovidio (IV 531-534), nei quali tuttavia non si fa cenno al sonno della dea, ma a quello del piccolo Trittolemo, cui venne somministrato latte misto a un infuso di papavero (IV 547-548). Lo studioso collegò l’associazione del fiore con Cerere, Bonus Eventus e Ubertas alla consueta crescita della pianta nei campi di grano<sup>71</sup>; tale affermazione fa nascere il sospetto che egli confonda il *Papaver rhoeas* L. (papavero comune o rosolaccio, solitamente visibile nei campi di grano) con il *Papaver somniferum* L. (papavero da oppio, che preferisce generalmente terreni più secchi e aridi). La trattazione della pianta prosegue con la menzione di un affresco pompeiano in cui è raffigurata una sacerdotessa con spighe e papaveri nella mano, ancora una volta senza indicare alcun riferimento bibliografico. Corretta è invece l’interpretazione del passo di Erodoto (di cui è citato solo il libro, il V, ma non il paragrafo, il 92) in cui Trasibulo taglia le spighe più alte e del corrispettivo episodio romano narrato da Livio (I 54)<sup>72</sup>, in cui Tarquinio il Superbo abbatte le capsule di papavero con un bastone: spighe e papaveri simboleggiano teste

---

<sup>71</sup> De Gubernatis 1882, p. 283.

<sup>72</sup> De Gubernatis non fa menzione nel testo né dell’autore latino né del passo di riferimento.

umane, nello specifico i rappresentanti dell'*élite* di Corinto e di Gabii<sup>73</sup>. Il mitologo fece riferimento anche alla statua di Venere (*sic*), descritta da Pausania, che tiene nelle mani un pomo e un papavero, senza specificare la località in cui si trovava e senza fornire gli estremi corretti dell'opera del Periegeta, di cui cita solo il numero del libro (II)<sup>74</sup>. Riportò inoltre una tradizione, ancora in voga tra le fanciulle ai tempi dell'autore, che prevedeva l'utilizzo di foglie di papavero o di rosa: se queste, una volta colpite, avessero fatto rumore senza rompersi, avrebbero garantito l'amore corrisposto dell'amato; al contrario, la loro rottura sarebbe stato un cattivo presagio<sup>75</sup>. De Gubernatis affermò come tale gioco fosse già ricordato nel primo *Idillio* di Teocrito, nel quale tuttavia non si fa cenno a un simile passatempo, ma solo a generici giochi di fanciulle<sup>76</sup>; il riferimento corretto riguarda invece il terzo *Idillio* (vv. 28-30)<sup>77</sup>. Più in generale, De Gubernatis offrì una stravagante esegesi della pianta: la capsula avrebbe alluso a una città con mura merlate, mentre i suoi numerosi semi avrebbero rappresentato l'intera popolazione. A sostegno della sua tesi, citò un passo dei *Pythagorae Symbola* (titolo originale *Libelli duo in quorum altero aenigmata pleraque antiquorum, in altero Pythagorae symbola, non paulo quam hactenus ab aliis clarius facilius sunt explicata*, Basel 1551<sup>78</sup>) di Giglio Gregorio Giraldi, celebre umanista e mitologo rinascimentale<sup>79</sup>. L'analisi del lemma dedicato al papavero mostra chiaramente come il metodo degubernatisiano sia carente di rigore scientifico; l'esposizione del materiale non ha sempre un ordine logico prestabilito e le spiegazioni fornite per le singole notizie sono sommarie e superficiali. Secondo i moderni metodi di studio della mitologia classica, De Gubernatis è certamente colpevole di

---

<sup>73</sup> De Gubernatis 1882, pp. 283-284.

<sup>74</sup> Si tratta della città di Sicione: Paus. II 10, 5.

<sup>75</sup> De Gubernatis 1882, p. 284.

<sup>76</sup> Theocr. I 90.

<sup>77</sup> Secondo De Gubernatis 1882, p. 284, tale usanza si diffuse dalla Grecia a Roma e di conseguenza in tutta Italia.

<sup>78</sup> L'opera è composta da due precedenti pubblicazioni riunite insieme: il *Liber adversus ingratos, in quo multiplices ingrati criminis radices convellentur, variisque tum historiis tum naturae exemplis ingrati refelluntur* (Firenze 1548) e il *Libellus quomodo quis ingrati nomen et crimen effugere possit* (Firenze 1548).

<sup>79</sup> Tuttavia, De Gubernatis omise la pagina di riferimento. In realtà nel testo di Giraldi (p. 81) viene riportato soltanto che: *papaver fertilitatis et urbis symbolum fuit*.

approssimazione e faciloneria nell'indagine della materia e nelle relative interpretazioni. Colui che intende utilizzare il secondo volume della *Mythologie des plantes* va incontro a un'oggettiva difficoltà nel recupero dei dati fondamentali: spesso la citazione degli autori classici e dei loro testi non è corredata dai passi di riferimento corretti, fatto che rende difficoltoso o del tutto impossibile verificare molte delle affermazioni avanzate dall'autore. Tuttavia, va segnalato che nella *Botanique Spéciale* la presenza di fonti è decisamente maggiore rispetto alla *Botanique Générale*: l'autore più citato è ancora una volta Plinio (ben 51 volte, di cui solo 20 correttamente), seguito da Pausania (22 volte), Virgilio (16 volte), Plutarco ed Erodoto (entrambi 12 volte). Interessante l'abbondante utilizzo del *Libro dei Sogni* di Artemidoro (menzionato 12 volte) e di una serie di autori meno conosciuti, tra i quali spiccano Temistagora di Efeso, Epicrate, Callistrato, Bione e Scribonio<sup>80</sup>. Accanto alle fonti antiche, De Gubernatis consultò di frequente il lemma *Bacchus* (a cura di François Lenormant), all'interno del *Dictionnaire des antiquités grecques et latines*, riportando interi brani per ben 4 volte. Anche i testi rinascimentali e tardo-cinquecenteschi rivestirono una notevole importanza nell'economia del secondo volume: tra i più citati vi sono senza dubbio la *Phytognomonica* di Giovanni Battista Della Porta, il *De plantis a divis sanctisve nomen habentibus* di Johann Bauhin e il *Libro di Sidrach*; in sostanza gli stessi testi maggiormente utilizzati per il primo libro. Non è da escludere che alcune fonti antiche citate dal mitologo torinese, soprattutto quelle prive dei riferimenti corretti, siano state prese da queste opere e riportate senza alcuna verifica: infatti gli autori rinascimentali, che ben conoscevano i classici, erano soliti riempire i propri lavori con numerose citazioni antiche, senza l'adozione di un corretto criterio. La grave superficialità di De Gubernatis non riguarda soltanto i testi antichi, ma anche la bibliografia utilizzata: molto spesso non vengono riportate le pagine delle opere di studiosi contemporanei da cui egli trasse informazioni ma, in compenso, riportò frequentemente per intero numerosi brani estratti dalle fonti, siano esse antiche, medievali, rinascimentali o a lui contemporanee.

---

<sup>80</sup> De Gubernatis utilizzò molte altre fonti, per le quali vd. tabella 2.

Questa scelta, se da un lato permette in parte di ovviare al problema del recupero dei dati, dall'altro contribuisce ad appesantire il discorso e non consente al lettore di contestualizzare la citazione all'interno del quadro originario: i passi riportati sono spesso posti l'uno accanto all'altro, senza l'aggiunta di una doverosa spiegazione. Benché questa strategia fosse prevista dall'autore, alcuni approfondimenti circa i miti e le storie narrate avrebbero certamente giovato a chiarire la sua posizione in merito alle problematiche relative alle singole piante, rendendo così più interessante l'intera esposizione. Non si preoccupò nemmeno di ricondurre il singolo racconto o il singolo mito al territorio e all'epoca di appartenenza; al contrario mischiò tutto il materiale, manipolandolo a suo piacimento, al solo scopo di metterne in risalto le somiglianze e tralasciando quasi completamente le differenze. La ricerca di similitudini e di un'armonia mitologica universale è lo scopo dichiarato del metodo comparatista adottato da De Gubernatis<sup>81</sup>, mentre le discordanze, le varianti e le discrepanze tra le varie tradizioni mitiche e all'interno delle singole mitologie sono pressoché del tutto ignorate o trascurate<sup>82</sup>.

<b>Autore</b>	<b>Numero di citazioni</b>	<b>Autore</b>	<b>Numero di citazioni</b>
Plinio	51	Ateneo	5
Pausania	22	Dioscoride	4
Virgilio	16	Catone	4
Plutarco	12	Luciano	4
Artemidoro	12	Omero	4
Erodoto	12	Esiodo	3
Ovidio	10	Cicerone	3
Teofrasto	7	Marziale	3
Teocrito	6	Claudio	3
Nicandro	5	Apuleio	3

<sup>81</sup> De Gubernatis 1901, p. 253.

<sup>82</sup> Sul metodo adottato da De Gubernatis vd. il mio articolo di prossima pubblicazione.

<b>Autore</b>	<b>Numero di citazioni</b>	<b>Autore</b>	<b>Numero di citazioni</b>
Tibullo	3	Diogene Laerzio	1
Callimaco	2	Festo	1
Platone	2	Livio	1
Orazio	2	Tacito	1
Lucrezio	2	Quintiliano	1
Catullo	2	Oppiano	1
Giovenale	2	Ausonio	1
Eustazio	2	Scribonio	1
Dione Cassio	1	Fulgenzio	1
Lucano	1	Sofocle	1
Diodoro Siculo	1	Euripide	1
Temistagora di Efeso	1	Eschilo	1
Filostrato	1	Callistrato	1
Arriano	1	Strabone	1
Aulo Gellio	1	Longo Sofista	1
Bione	1	Saffo	1
Tirteo	1	Columella	1
Giamblico	1	Aristotele	1
Porfirio	1	Epicrate	1

Tabella 2: fonti antiche citate nel secondo volume della *Mythologie des plantes*.

Il più grande limite dell'opera degubernatisiana sta probabilmente nell'interpretazione dei miti, fulcro stesso del suo lavoro: l'autore, sebbene conoscesse e utilizzasse numerose fonti antiche, ne travisò completamente il significato al fine di ricondurle forzatamente a quelle categorie esegetiche a lui tanto care, come le metafore atmosferiche e falliche. Esaminò frequentemente i racconti mitologici attraverso un'analisi simbolica preconcepita, nella quale dovevano rientrare i miti di tutte le differenti culture, e non sempre basata sulla corretta lettura del testo.

La ricorrenza dell'interpretazione meteorologica all'interno dell'opera fu oggetto di aspre critiche già a partire dalla sua pubblicazione: Andrew Lang, celebre antropologo scozzese, rigettò *in toto* l'analisi botanica condotta da De Gubernatis: condannando il metodo filologico-comparativo di Kuhn, Müller, Roth e Schwartz, mise in evidenza i limiti intrinseci del metodo degubernatisiano nello studio delle piante<sup>83</sup>. Tuttavia, vi furono anche molti estimatori dell'opera botanica degubernatisiana, tra i quali non stupisce trovare Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade, entrambi esponenti del metodo fenomenologico<sup>84</sup>.

Inutile dilungarsi sugli errori esegetici di De Gubernatis, i quali dovevano essere comunque condivisi da buona parte degli studiosi europei di mitologia del XIX secolo. Il lavoro del mitologo torinese non è da ritenersi totalmente disprezzabile: basti qui ricordare che egli fu il primo in Italia a tentare di fornire spiegazioni, per quanto bizzarre possano oggi apparire, per l'immensa mole di miti e racconti in cui le piante hanno un ruolo di primaria importanza. Ebbe il merito di raccogliere una grande quantità di notizie certamente utili per un primo approccio alla materia; intuì brillantemente e sostenne la familiarità tra il mito e i racconti popolari, analizzando entrambi allo stesso modo e conferendo loro pari dignità. Trattò le piante nella loro complessità e senza distinzione di sorta, evitando di tralasciarne alcune solo perché considerate di secondaria

---

<sup>83</sup> Lang 1898, p. 148: "But why are any herbs or roots magical? While some scholars, like De Gubernatis, seek an explanation in supposed myths about clouds and stars, it is enough for our purpose to observe that herbs really have medicinal properties, and that untutored people invariably confound medicine with magic". Cfr. Bernardini 1998, p. 34. Lang criticò e confutò anche il metodo meteorologico-solare di Max Müller (sulla polemica tra i due studiosi si veda Dorson 1955, pp. 396-405). Rigettò inoltre la teoria della "malattia del linguaggio", sostenendo che i miti e le leggende erano elaborazioni letterarie di racconti più antichi. Lang dimostrò comunque di apprezzare De Gubernatis; dal canto suo, quest'ultimo lo celebrò come uno dei più insigni studiosi di storia delle religioni. Cfr. Bernardini 1998, p. 36.

<sup>84</sup> Grossato 1985, p. 427. Il metodo adottato da Gerardus van der Leeuw per lo studio della religione era basato sull'analisi fenomenologica e comparatista; in seguito, pur mantenendo ben saldo il suo apparato fenomenologico, venne influenzato dalle teorie psicologico-strutturali promosse da Wilhelm Dilthey, tanto da giungere a parlare esplicitamente di "psicologia" della religione. Mircea Eliade era convinto della doppia dimensione della storia delle religioni: storica e sistematica. Decise di concentrare la sua analisi sulla seconda, utilizzando il metodo definito "morfologico". Il concetto di "morfologia" della religione ebbe molti punti in comune con la teoria fenomenologica sostenuta da van der Leeuw, la cui opera fu spesso apprezzata dallo studioso rumeno. Anche l'amico poeta Édouard Schué spese parole di elogio per l'opera degubernatisiana: cfr. Burrini 1995, pp. 82-83.



importanza; cercò infine di decifrare i nomi a loro attribuiti nell'antichità riportandone il corrispettivo scientifico moderno.

Tenendo conto dell'indivisibilità dei due volumi, Alessandro Grossato ha suggerito di leggere l'opera per intero, poiché solo in questo modo è possibile individuare tutti i riferimenti interni e le letture incrociate che lo stesso De Gubernatis intese porvi. Certamente il mitologo avrebbe dovuto raccogliere e organizzare meglio il materiale per dare lustro alle sue idee migliori<sup>85</sup>, che al contrario spesso si perdono nel disordine generale. Tuttavia, la struttura "enciclopedica" dei due volumi si presta spesso a una lettura parziale del testo senza consultare altre parti relative alla voce in esame; ciò ha largamente contribuito a creare giudizi troppo affrettati di superficialità anche se, come si è cercato di dimostrare, questa è una critica ampiamente giustificata<sup>86</sup>.

I primi tentativi di studio, pur con tutti i loro limiti, sono indispensabili per il progresso delle indagini sulla materia; qualunque errore di interpretazione, marcato o sfumato che sia, apporta un contributo importante in quanto permette una diretta presa di coscienza del problema, che può essere sviluppato, analizzato e corretto dalle ricerche successive. Seppur ormai totalmente superata e priva di un reale fondamento scientifico, *La mythologie des plantes* rimane tuttora uno strumento indispensabile per l'approccio all'argomento botanico-mitologico; non è certo un caso se anche studiosi del XX secolo, i quali decisero di affrontare l'argomento, attinsero a piene mani da quest'opera, non di rado riportandone intere sezioni<sup>87</sup>. L'opera, oltre a fornire un'abbondante mole di informazioni, preziose anche per gli studiosi contemporanei, permette di rintracciare sparsi qua e là intuizioni e spunti degni di nota, meritevoli di essere ripresi e, al caso, corretti e perfezionati.

Malgrado tutte le contraddizioni e gli evidenti errori metodologici ed esegetici commessi, ben noti già alla critica ottocentesca<sup>88</sup>, deve essere riconosciuto a De Gubernatis il grande merito di avere per primo aperto il filone degli studi

---

<sup>85</sup> Si veda per esempio la corretta intuizione di riconoscere nelle capsule dei papaveri le teste dell'aristocrazia di Gabii: De Gubernatis 1882, pp. 283-284.

<sup>86</sup> Grossato 1985, p. 428.

<sup>87</sup> È questo il caso del *Florario* di Alfredo Cattabiani, di cui si dirà in seguito.

<sup>88</sup> Cfr. De Cara 1883, p. 32.

botanici e di aver affrontato un problema, quale l'associazione tra mito e mondo vegetale, sino ad allora quasi totalmente ignorato in Italia o ritenuto poco degno di attenzione.

## La scuola italiana

Dopo Angelo De Gubernatis, gli studiosi italiani non si interessarono più nello specifico alla tematica vegetale, ricorrendo, in caso di bisogno, ai due volumi della *Mythologie des Plantes* e alla *Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* di Josef Murr<sup>89</sup>. Soltanto a partire dagli anni Sessanta del Novecento, gli studi di botanica relativi al mondo antico ripresero nuovo vigore, soprattutto grazie all'interesse mostrato da Angelo Brelich, uno fra i più insigni storici delle religioni italiani<sup>90</sup>. In questa sede mi limiterò solo ad accennare brevemente ai punti salienti della sua vita, allo scopo di offrire un quadro generale che permetta al lettore di contestualizzare la sua produzione scientifica nel panorama storico e intellettuale in cui operò<sup>91</sup>.

Brelich nacque nel 1913 a Budapest, da padre italiano (originario di Fiume) e madre ungherese; dopo aver ottenuto il diploma di maturità classica si iscrisse

---

<sup>89</sup> Su Murr vd. *infra*, pp. 64-71

<sup>90</sup> Per la Storia delle Religioni in Italia vd. Arrigoni 2003, pp. 27-45.

<sup>91</sup> Le seguenti informazioni bibliografiche sono state desunte principalmente da Sabbatucci 1988, pp. 519-521. Numerose sono le opere dedicate al grande maestro: a partire dalla sua stessa autobiografia (A. Brelich, *Verità e scienza. Una vita*, in A. Brelich (a cura di), *Storia delle religioni: perché?*, Napoli 1979, pp. 21-115) pubblicata postuma, per passare a lavori quali *Raffaele Pettazzoni e Angelo Brelich. La storia delle religioni tra lo storicismo e il comparativismo*, Firenze 2005, di Elena Francescon, e *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive*. Atti del Convegno di Roma, C.N.R., 3-4 dicembre 2002, Verona 2005, a cura di Maria Grazia Lancellotti e Paolo Xella (all'interno del testo è presente la bibliografia completa dell'autore, comprendente saggi, articoli, recensioni e rassegne, voci di enciclopedie e dispense universitarie). Altre notizie bibliografiche nella raccolta della corrispondenza con Kerényi (A. Alessandri (a cura di), *Tra gli asfodeli dell'Elisio. Carteggio 1935-1959*, Roma 2011).

alla facoltà di Filosofia dell'Università Loránd Eötvös, dove poté seguire i corsi di archeologia tenuti da Andreas Alföldi e quelli di religione greca di Károly Kerényi, che divenne, almeno inizialmente, il suo maestro<sup>92</sup>. Nel 1938, dopo l'ottenimento di una borsa di studio, si trasferì a Roma e decise di stabilirvisi<sup>93</sup>, grazie soprattutto a Raffaele Pettazzoni che gli offrì la possibilità di diventare assistente alla cattedra di Storia delle Religioni all'università di Roma. Dopo la tragica parentesi della Seconda Guerra Mondiale<sup>94</sup>, Brelich ottenne la possibilità di preparare il suo primo corso universitario da libero docente nel 1946-1947 e nel 1950 fu nominato assistente di ruolo. Dopo il pensionamento di Pettazzoni, avvenuto nel 1953, fu incaricato di proseguire l'insegnamento di Storia delle Religioni sino al 1958, anno in cui vinse il concorso per l'ottenimento della cattedra. L'incontro con Raffaele Pettazzoni non fu importante solo per la sua carriera accademica, ma anche per il ruolo fondamentale che egli ebbe nello sviluppo della nuova metodologia adottata da Brelich: distaccatosi sempre più dal vecchio maestro Kerényi, non senza feroci polemiche<sup>95</sup>, egli aderì al metodo storico-comparatistico pettazzoniano. Le sue ricerche sul politeismo, sulla mitologia, sulle pratiche culturali e religiose in ambito greco e romano, per citare soltanto i principali argomenti di studio, aumentarono esponenzialmente la sua notorietà in Italia e all'estero, ma ciò che di lui soprattutto andava emergendo era l'importante contributo alla creazione della disciplina storico-religiosa. Dopo la morte di Pettazzoni, avvenuta nel 1959, Brelich venne nominato Presidente della Società Italiana per la Storia delle Religioni (esistente tuttora); dal suo maestro ereditò anche la direzione della rivista *Studi e Materiali di*

---

<sup>92</sup> In un primo tempo Brelich concordò una tesi di carattere epigrafico sugli usi funebri presso i Romani, salvo abbandonare il progetto (benché il testo venne pubblicato nella serie delle *Dissertationes Pannonicae* nel 1937, con il titolo di *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*) in seguito alla decisione di seguire Kerényi quando questi ottenne la cattedra di filologia classica e storia antica presso l'università di Pécs; Brelich si laureò quindi nel 1937 con una tesi intitolata *A Triumphator* (Pécs 1937).

<sup>93</sup> Brelich ebbe modo di soggiornare a Roma già nel 1935 e nel 1936, durante la stesura della sua "prima" tesi.

<sup>94</sup> Chiamato al servizio di leva nel 1939, Brelich partecipò di persona agli avvenimenti bellici e venne fatto prigioniero per due volte dai Tedeschi: la prima nel 1943 in Grecia, successivamente, una volta riuscito a scappare, a Budapest nel 1944. Dopo un periodo in campo di concentramento, riuscì a tornare a Roma nel 1945.

<sup>95</sup> Per una disamina più approfondita sull'incrinarsi del rapporto Kerényi-Brelich si veda Spineto 2003, pp. 400-407.

*Storia delle Religioni*. Ben presto tuttavia si dovette scontrare con l'impossibilità di attuare attivamente il suo auspicato rinnovamento all'interno della Società e, deluso e insofferente, abbandonò la carica presidenziale nel 1967. La dimissione lo portò sempre più verso un profondo isolamento accademico che, seppur gravoso, non inficiò la sua produzione scientifica né tantomeno la sua attività didattica. Soltanto dieci anni più tardi, dopo aver subito due operazioni di cataratta e aver contratto un tumore alla gola, decise di togliersi la vita il 1 ottobre del 1977.

Il contributo diretto di Brelich allo studio della botanica nel mondo antico non può dirsi vasto, in quanto dedicò all'argomento un solo articolo, peraltro piuttosto breve, intitolato *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*<sup>96</sup>; tuttavia, le sue teorie influenzarono indirettamente i suoi allievi che, in seguito alle proposte del maestro, si dedicarono all'analisi del tema vegetale. Nel lavoro del 1965 Brelich si interrogò sul motivo che spingeva gli antichi a "tabuizzare" alcuni alimenti in specifici culti o feste; dopo una sintetica esposizione della materia, focalizzò il suo interesse sull'interdizione del pane nel culto della *Mater Magna*. Per quanto riguarda il metodo, l'autore partì dai testi letterari, ma non prese in considerazione le fonti iconografiche; egli distinse in maniera netta il culto frigio, greco e romano della Grande Madre, dimostrandone i punti di contatto, ove realmente esistenti, ma soprattutto le discrepanze e le specificità di ognuno.

Ciò che più interessa in questa sede è un breve paragrafo all'interno della trattazione del mito di Minthe<sup>97</sup>: a questo proposito l'autore fa riferimento all'esegesi dei miti vegetali (soprattutto metamorfici) avanzata da Adolf Ellegard Jensen (1889-1965)<sup>98</sup>, professore di etnologia all'università di Francoforte, il quale proponeva di leggere questi racconti attraverso la figura del *dema*, termine melanesiano (dal popolo dei Marindanim della Nuova Guinea) che indica l'eroe mitico-culturale da cui nacque e si sviluppò una

---

<sup>96</sup> "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 36 (1965), pp. 27-42.

<sup>97</sup> Brelich 1965, p. 39.

<sup>98</sup> Lavori di Jensen citati da Brelich (1965, p. 39): *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart 1948); *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951; 2ª ed. Wiesbaden 1960). Poucet 2011, p. 235 ha recentemente dimostrato che la conoscenza delle teorie di Jensen da parte di Brelich era piuttosto superficiale.

particolare specie di pianta. I miti dei “dema” sarebbero caratteristici delle società primitive, precerealicole, e spiegherebbero la nascita, la coltivazione e, in alcuni casi, la sacralità delle piante nate dalla morte dell’eroe<sup>99</sup>. Brelich fece propria questa interpretazione del dato mitico per mettere in risalto la contrapposizione sul piano culturale tra la Ninfa Minthe e le sue carnefici, Demetra o Persefone (a seconda delle tradizioni), e quella sul piano agricolo tra piante precerealicole (come la menta), utilizzate nell’alimentazione dai popoli “primitivi”, e i cereali propriamente detti (dominio delle due dee elleniche), coltivati attraverso la pratica dell’agricoltura da popolazioni più evolute, come quella greca. Dal punto di vista degli antichi Greci, tale contrapposizione presupponeva la condanna del precedente regime alimentare, sostituito dalla più civilizzata cerealicoltura. Brelich tuttavia non commise l’errore di innestare meccanicamente la concezione greca all’interno della cultura ellenizzata romana, ma mise ben in rilievo le differenze culturali che caratterizzavano l’una e l’altra: alla condanna decretata dalla prima, non vi era corrispondenza nella seconda, anzi, presso i Romani era riconoscibile una sacralizzazione della forma di esistenza precedente l’introduzione dei cereali<sup>100</sup>.

Questa visione del problema botanico ha influenzato profondamente i lavori di due allieve del grande maestro, Giulia Piccaluga e Ileana Chirassi. La prima, professoressa di Storia delle Religioni all’università La Sapienza di Roma (sino al 2010, oggi professoressa emerita), ha dedicato all’argomento un articolo intitolato *τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια* (La raccolta di fiori di Persefone)<sup>101</sup>, in cui ha concentrato l’attenzione sul motivo della presenza di particolari specie floreali nel prato in cui si compì il ratto di Kore. Sin dal primo paragrafo l’autrice svela i suoi debiti accademici, in primo luogo verso Angelo Brelich e verso quello stesso Adolf Ellegard Jensen, le cui teorie erano già state accettate dal suo maestro<sup>102</sup>. L’analisi di Piccaluga parte dalla descrizione del prato fiorito offerto dall’*Inno Omerico a Demetra* e prosegue esaminando racconti simili riportati da

---

<sup>99</sup> Lo schema dei miti dei “dema” è piuttosto ripetitivo: dopo la morte violenta dell’eroe, il corpo o alcune sue parti vengono sotterrate; da queste sarebbe nata una specifica specie vegetale.

<sup>100</sup> Il tema è sviluppato chiaramente in Brelich 1965, pp. 39-40.

<sup>101</sup> “Maia” NS 18 (1966), pp. 232-253.

<sup>102</sup> Piccaluga 1966, p. 232.

vari autori, greci e romani<sup>103</sup>; il fine dichiarato dell'indagine era quello di ricostruire il sostrato religioso alla base dell'episodio mitico partendo dai dati letterari. La studiosa è giunta alla conclusione secondo cui i fiori elencati dalle fonti non furono scelti a caso e senza una precisa motivazione, ma nascondessero un messaggio simbolico implicito. A seguito di una breve, e per la verità incompleta<sup>104</sup>, disamina delle principali varietà floreali (narciso, croco, giacinto etc.), l'autrice ha constatato come queste siano ripetutamente associate sul piano mitico a racconti metamorfici, in cui dalla morte dell'eroe eponimo sarebbe nata una particolare specie vegetale. Anche Piccaluga dunque si è inserita nel filone inaugurato da Jensen e seguito da Brelich, adottando lo schema del mito del "dema": ella ha sottolineato la stretta connessione tra i personaggi e le piante a loro associate e ha messo in risalto come, almeno in Grecia, a molti di questi "dema" fosse dedicato un culto specifico<sup>105</sup>. Al pari del suo maestro prima di lei, l'autrice ha evidenziato l'importanza dei vegetali del prato di Kore nell'economia alimentare primitiva, precerealicola o addirittura pre-agricola<sup>106</sup>; tuttavia, non ha contrapposto drasticamente le due sfere (cereale vs. precereale), ma ha cercato di spiegare il rapporto tra i fiori e le due dee greche (Demetra e la figlia), dimostrando come essi ricadessero sotto il loro dominio proprio per gli evidenti utilizzi alimentari<sup>107</sup>. Al riguardo Piccaluga ha curiosamente deciso di soffermarsi su due particolari piante, l'asfodelo e il papavero, il cui utilizzo culinario è abbondantemente dimostrato dalle fonti, ma che non compaiono nel prato di Kore<sup>108</sup>. Al di là di alcuni errori di tipo classificatorio, come ad esempio considerare il *papaver rhoeas* alla stregua del *papaver somniferum*<sup>109</sup>, l'intento della studiosa era quello di mettere in rilievo

---

<sup>103</sup> Oltre all'*Inno Omerico (Hymn. Hom. II 5-8 e 425-430)*, Piccaluga citò una lunga lista di autori: Piccaluga 1966, p. 233, nt. 2.

<sup>104</sup> L'analisi botanica delle singole specie (Piccaluga 1966, pp. 237-242) si presenta piuttosto curata, almeno nei suoi dati principali, ma comunque manchevole di una larga parte di informazioni che avrebbero potuto chiarire meglio la loro funzione nel panorama culturale antico.

<sup>105</sup> Piccaluga 1966, pp. 242-244.

<sup>106</sup> Piccaluga 1966, p. 244.

<sup>107</sup> Piccaluga 1966, p. 246.

<sup>108</sup> Il papavero compare solo in *Ov. Fast. IV 438*, accanto a una serie di altre piante non presenti nella tradizione.

<sup>109</sup> Piccaluga 1966, p. 248.

l'utilizzo di tali piante nel culto (nel caso del papavero) e il legame che le univa alle due dee (soprattutto nel caso dell'asfodelo, associato a Persefone). Attraverso questo metodo analitico<sup>110</sup>, l'autrice ha suggerito di leggere il testo dell'*Inno Omerico* come un'implicita metafora del passaggio da un'economia alimentare primitiva, simboleggiata dai fiori "commestibili" colti da Kore, all'introduzione della cerealicoltura, concessa all'umanità per opera di Demetra<sup>111</sup>.

Se gli articoli di Brelich e di Piccaluga hanno indagato ancora superficialmente l'argomento botanico, non altrettanto si può dire del fondamentale lavoro di Ileana Chirassi, anch'ella allieva di Brelich e successivamente professoressa di Storia delle Religioni presso l'università di Trieste (sino al 2008). Nel 1968 è stato dato alle stampe un volume intitolato *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, nato in un primo momento come tesi di perfezionamento presso l'istituto di Studi Storico-Religiosi dell'università di Roma<sup>112</sup>. L'autrice ha messo subito in chiaro come il suo studio non avesse particolari velleità d'innovazione, ma si proponesse semplicemente di fare chiarezza su alcuni fenomeni religiosi (nello specifico, legati al mondo vegetale) a cui era stata rivolta una scrupolosa attenzione dal punto di vista descrittivo, analitico, filologico e archeologico, ma che necessitavano di un approccio dialettico mirato a una ricontestualizzazione socio-culturale delle pratiche di culto, fino ad allora pressoché assente<sup>113</sup>. Per adempiere ai suoi propositi, Chirassi ha rivendicato l'utilizzo di discipline allora "esterne" alla storia delle religioni, come l'etnologia e l'antropologia, attraverso le quali era possibile giungere a una ricollocazione storica dei fatti che avrebbe permesso la "riscoperta del loro valore originario e della valutazione attuale"<sup>114</sup>. Sul modello di Brelich, anche Chirassi ha aderito pienamente alle teorie riguardanti i miti del "dema": l'*Introduzione* al testo, oltre ad offrire una breve spiegazione del significato da attribuire a tale denominazione, chiarisce la

---

<sup>110</sup> Mi riservo di approfondire il tema della raccolta e della simbologia floreale in connessione a Kore/Persefone, con le varie interpretazioni avanzate, in un lavoro di prossima pubblicazione.

<sup>111</sup> Piccaluga 1966, pp. 251-253. Per un'esegesi simile cfr. Ribichini 1983, pp. 243-245. *Contra* Buxton 2009, pp. 222-228.

<sup>112</sup> Cfr. Chirassi 1968, p. 3.

<sup>113</sup> Chirassi 1968, p. 3.

<sup>114</sup> Chirassi 1968, p. 3.



diversità che intercorre tra divinità “primitive”, la cui condizione di morte poteva spesso essere irreversibile (i “dema”, appunto), e le immortali divinità politeistiche (quali Tammuz, Telepinus, Alijn Baal, o Kore). Quest’ultime vengono sovente intese dalla studiosa come espressioni di quel concetto di matrice frazeriana che concepiva il dio che muore e rinasce (nel caso di dee, viene rapito) come una metafora mitica del ciclico mutamento della natura durante il corso dell’anno, tipico di popolazioni agricole più evolute<sup>115</sup>. Il decesso degli esseri supremi e la loro conseguente rinascita in altra forma avrebbe indicato il valore energetico-vitale e rigenerativo racchiuso nelle piante, mentre l’utilizzo di queste in culti funebri avrebbe manifestato il “superamento” dello stato di morte ciclica<sup>116</sup>. Accanto a simili teorie, l’autrice ha redatto un’analisi marcatamente storico-comparatistica, mirata a rendere visibili i punti di contatto che intercorrono tra le culture antiche europee e quelle dell’Asia e degli Indiani d’America<sup>117</sup>; non di rado l’autrice ha fatto ricorso a dati ricavati dall’etnologia, tracciando parallelismi tra le popolazioni dei nostri giorni, come gli aborigeni delle isole dell’Oceania, e quelle antiche<sup>118</sup>. Chirassi ha abbracciato senza riserve l’idea secondo cui all’interno della cultura e della religione greca persistono elementi legati a civiltà arcaiche di primitivi popoli mediterranei; espressione massima di queste credenze sarebbero i miti di morte e di metamorfosi vegetale, abbondantemente conservati dalla letteratura greca. A giudizio della studiosa essi sarebbero da leggersi come rimanenze, spesso confuse e poco chiare persino per i Greci stessi, di antichi culti e riti riservati alle “divinità” delle piante da popolazioni ignare della cerealicoltura<sup>119</sup>. L’attenzione di Chirassi si è focalizzata proprio su questi miti e

---

<sup>115</sup> In particolare Chirassi 1968, pp. 5-6.

<sup>116</sup> Chirassi 1968, p. 187.

<sup>117</sup> In Chirassi 1968, p. 7 si trovano parallelismi tra la mitologia scandinava, cinese, vedica, assiro-babilonese e indiana.

<sup>118</sup> Proprio all’inizio della sua analisi, l’autrice ha dimostrato le similitudini che intercorrono tra le due culture attraverso la narrazione di un esempio mitico tratto dalla tradizione dei Wemale, popolo dell’isola di Seram (Indonesia), già in precedenza scelto come paradigma da Jensen. Il mito racconta di una fanciulla, Hainuwede, nata dall’albero del cocco e dotata di poteri straordinari, che venne uccisa per invidia dagli uomini del villaggio. Dal corpo smembrato e interrato della giovane nacquero piante alimentari sino ad allora sconosciute. Cfr. Chirassi 1968, pp. 7-9.

<sup>119</sup> Chirassi 1968 p. 9 e pp. 13-14.

sulle relative pratiche rituali ancora leggibili nel complesso panorama della religione politeistica greca. Per questo motivo, ha scelto di includere nella sua analisi solo quelle piante a cui erano chiaramente associati (o di cui si potevano scorgere le tracce) i rispettivi esseri “dema”, come il mirto, la melagrana, il narciso e il giacinto<sup>120</sup>. Nonostante l’esplicito titolo del lavoro presupponga che l’indagine sia riservata sostanzialmente alla Grecia, è frequente trovare disamine di problematiche botaniche relative anche al mondo romano: sebbene meno sviluppate e complete, simili “escursioni” dal percorso prestabilito non sono delle digressioni fini a se stesse, ma hanno lo scopo di chiarire meglio le dinamiche semantiche tramite una comparazione fra le tradizioni romane (non di rado ellenizzate) e quelle propriamente greche<sup>121</sup>.

Dal punto di vista strutturale, l’opera si configura come una trattazione delle singole specie vegetali, a ognuna delle quali è destinato un intero capitolo, con la notevole eccezione della sezione riservata al “prato in primavera”, da considerarsi una sorta di lunga introduzione all’esame specifico delle singole varietà floreali presenti nel prato stesso<sup>122</sup>. Molto utili per una rapida consultazione si rivelano anche le schede riassuntive poste prima della conclusione del volume, in cui l’autrice ha riepilogato schematicamente le coordinate principali della sua indagine<sup>123</sup>.

L’analisi condotta da Chirassi è partita dalle fonti letterarie relative all’argomento, citate abbondantemente per tutto il corso del testo, benché talvolta qualche importante informazione sia sfuggita all’occhio dell’autrice o sia

---

<sup>120</sup> L’elenco completo delle specie trattate è il seguente: mirto, fava, fico, melograno, croco, viola, narciso, giacinto.

<sup>121</sup> A tal proposito, sempre a titolo esclusivamente esemplificativo, si veda la trattazione del mirto in connessione a Venere e a *Bona Dea*: Chirassi 1968, pp. 34-37; oppure la presenza delle fave durante la festa delle *Kalendae fabariae* in onore di Carna: Chirassi 1968, pp. 52-53.

<sup>122</sup> Chirassi non ha preso in considerazione tutte le piante che costituivano il prato primaverile fiorito descritto dalle fonti, ma si è limitata all’analisi sistematica di quei fiori nati dal loro rispettivo eroe omonimo. Ai restanti, ad esempio il giglio o l’iris, è stata riservata una breve trattazione all’interno del capitolo dedicato al prato primaverile: cfr. Chirassi 1968, pp. 104-106.

<sup>123</sup> Chirassi 1968, pp. 178-186. Lo schema prevede sette punti fondamentali: a) Rapporto con l’essere divino tipo “dema”; b) Tipo di sacrificio; c) Uso rituale; d) Simbologia; e) Rapporti con divinità del pantheon politeistico; f) Feste; g) Utilizzazione.

stata mal interpretata<sup>124</sup>. Generalmente, la singola pianta viene presentata nelle sue principali caratteristiche botaniche, con relativo elenco degli usi nei diversi settori della vita quotidiana, come ad esempio l'alimentazione e la medicina. Ove possibile, ella ha cercato di dirimere la difficile identificazione di alcune specie citate dalle fonti con nomi diversi dai nostri e non più in uso, o di quelle a cui venivano attribuite più denominazioni, come ad esempio il melograno, chiamato sia *ροιά* che *σίδη*, o il fico, *συκῆ* (fico) e *ὄλυθος* (caprifico). Non di rado la studiosa ha ricercato l'origine delle parole ricorrendo all'etimologia e rintracciando attestazioni soprattutto all'interno della lingua micenea<sup>125</sup>. Accanto alle fonti letterarie, all'interno del libro trovano posto anche numerose tavole (52 in tutto) in cui sono riportati alcuni disegni delle piante (spesso tratti dalla traduzione italiana di Pietro Mattioli del *De materia medica* di Dioscoride, pubblicata nel 1544) e immagini di manufatti o opere d'arte in cui compaiono elementi vegetali; purtroppo però, la studiosa ha utilizzato l'iconografia solo come dimostrazione oggettiva di una propria asserzione o come corollario alle informazioni tratte dagli autori antichi. Un adeguato esame iconologico della preziosa raccolta di materiale iconografico avrebbe certamente contribuito a favorire una maggiore comprensione dell'argomento.

Il fulcro centrale dell'intero lavoro è senza dubbio l'analisi dei racconti mitologici associati alle diverse specie vegetali, finalizzata a mettere in luce la connessione tra la pianta e il presunto (o i presunti) essere "dema", di cui si potevano scorgere le tracce nel culto tombale a loro dedicato. Ciononostante, non sempre le associazioni proposte da Chirassi convincono appieno: se da un lato è infatti più che apprezzabile l'abbondante raccolta di materiale presentata, è difficile ammettere, senza qualche riserva, l'effettiva realtà di alcuni assunti. Ad esempio, trattando del mirto, l'autrice ha proposto di scorgere nell'Amazzone Myrina un'eroina del mirto, basandosi sostanzialmente su un lemma di Esichio, in cui il termine *μυρ(ρ)ίβε* viene spiegato come "frutto del

---

<sup>124</sup> È questo il caso di un passo dell'*Eneide* (VI 706-709) in cui si paragona il vagare delle anime dei morti allo sciamare delle api nei campi di gigli, da cui la studiosa ha dedotto la presenza di quegli stessi fiori nell'Elisio: cfr. Chirassi 1968, p. 114.

<sup>125</sup> A titolo esemplificativo, vd. Chirassi 1968, p. 18 e p. 56.

mirto”<sup>126</sup>. Anche i legami esegetici tracciati tra diverse tradizioni mitiche o culturali appaiono talvolta un po’ spericolati e audaci, non sempre sostenuti da prove evidenti che documentino chiaramente la veridicità delle tesi proposte<sup>127</sup>. A Chirassi deve essere riconosciuto il merito di non aver limitato la sua indagine alla mera trattazione di ogni pianta, cosa che avrebbe fornito una panoramica parziale del problema e un’interpretazione pericolosamente tautologica. Al contrario la studiosa si è soffermata su altri aspetti (come la modalità di utilizzo del vegetale nell’alimentazione), messi in relazione al tipo di morte dell’eroe “dema”: vengono così indagate, ad esempio, le procedure di bollitura, di battitura o di calpestamento nel racconto mitico confrontandole con l’impiego delle piante sul piano rituale ed economico-agrario<sup>128</sup>. Anche in questo caso tuttavia, alcune asserzioni dell’autrice sembrano quanto meno azzardate: se è più che condivisibile l’ipotesi secondo cui le corone di fiori che ornavano il capo dei celebranti di un particolare rito non avessero solo uno scopo decorativo, ma certamente anche “sacrale”<sup>129</sup>, non altrettanto si può dire per la tesi che individua nell’intreccio delle stesse la ripetizione di una violenza subita dalla specie floreale nella quale si celerebbe “l’essenza divina” dell’essere “dema”<sup>130</sup>. Come è logico aspettarsi da una studiosa di storia delle religioni, particolare attenzione è posta alle feste in cui venivano utilizzati i vegetali, fossero essi impiegati nel rito oppure offerti alla divinità. L’autrice ha cercato di ricostruire il funzionamento dei riti e di interpretarli come antiche reminiscenze di culti precerealicoli, atti a omaggiare l’eroe “dema” che, attraverso il suo sacrificio, aveva fornito all’umanità una particolare varietà di pianta utile<sup>131</sup>. Accanto alle

---

<sup>126</sup> Hesych. s.v. *μυρ(ρ)ίβε* Latte; cfr. Chirassi 1968, p. 19, nt. 6. Esiste anche un passo dei *Geoponica* (XI 6) in cui si fa menzione di una fanciulla guerriera (ma non Amazzone) di nome Myrsine, dal cui cadavere nacque la pianta del mirto.

<sup>127</sup> È questo il caso della possibile equivalenza proposta dall’autrice tra il culto di Zeus *Sykasios* (inteso come verisimile essere “dema” del fico) e quello di Zeus *Meilichios* attico, basata sostanzialmente su una comparazione con il culto di Dioniso *Meilichios* a Nasso: cfr. Chirassi 1968, pp. 58-59.

<sup>128</sup> Sulla bollitura: Chirassi 1968, pp. 24-29; per la battitura: Chirassi 1968, pp. 63-65.

<sup>129</sup> L’autrice afferma che tutte le ghirlande “non si staccano mai da un più o meno palese significato sacrale”: Chirassi 1968, p. 103

<sup>130</sup> Chirassi 1968, p. 103. Non è forse un caso che a sostegno di questa affermazione la studiosa non abbia apposto nessuna nota chiarificativa o dimostrativa.

<sup>131</sup> I rimandi al testo potrebbero essere numerosi; basti qui ricordare l’analisi della festa dei *Pyanopsia* (Chirassi 1968, pp. 49-51) e quella dei *Thargelia* (Chirassi 1968, pp. 63-66).

feste, un ruolo di primaria importanza viene riservato anche alle divinità associate nel mito o nel culto alle varie specie botaniche: opportunamente ella ha messo in rilievo la non esclusività della pianta ad uso e consumo di uno specifico e immutabile dio o dea, ma al contrario ha ribadito la sua polifunzionalità semantica che permise agli antichi di instaurare un legame con molteplici divinità, anch'esse declinate nelle loro specifiche sfere di competenza. Uno dei più apprezzabili risultati dello studio di Ileana Chirassi è certamente quello raggiunto nel campo dell'analisi simbolica applicata alla botanica: ella infatti si è ben guardata dal ricercare un unico significato universale applicabile a qualunque contesto senza soluzione di continuità, metodo tipico di una certa scuola tardo-ottocentesca<sup>132</sup>. All'interno del testo sono ricorrenti i passi in cui l'autrice ha posto in evidenza le differenti funzioni simboliche assolate dalle diverse piante, funzioni che non di rado si contrapponevano le une alle altre<sup>133</sup>. Rimane forse discutibile l'insistita dicotomia, un po' troppo marcata, tra una simbologia di carattere sessuale, finalizzata a mettere in rilievo la fecondità, e una di tipo funerario. Ella comunque è ben consapevole della pericolosità e dell'inesattezza di teorie che risolvono sbrigativamente i problemi esegetici sollevati dalla presenza di diverse varietà vegetali nei contesti più disparati, nel mito quanto nel rito. Per questo motivo si sempre è premurata di contestualizzare i dati raccolti, cercando di collocarli nel loro panorama storico e socio-culturale, e di analizzarli separatamente, riservando alla disamina conclusiva ogni possibile similitudine. È pur vero che nell'opera si distinguono abbastanza chiaramente due vettori di analisi ben definiti, cioè quello degli eroi "dema" e quello che rivendica il sostrato di culture precereali all'interno del mondo greco, ma ciò non condiziona il metodo di analisi, semmai le conclusioni a cui la studiosa è pervenuta.

Il maggior limite del volume è l'incrollabile fede nella reale esistenza di esseri mitici, eroici o divini, da cui sarebbero nate le piante utili, espressione di una

---

<sup>132</sup> Si ricorda qui l'ingenua convinzione di De Gubernatis nel leggere nelle piante e nella loro storia mitica metafore di carattere meteorologico.

<sup>133</sup> A titolo esemplificativo si riporta di seguito un'affermazione relativa al melograno: "Il significato attribuito al frutto nella tradizione greca è sempre ambivalente: frutto fecondo e frutto di morte": Chirassi 1968, p. 74.

religiosità primitiva, che tuttavia non trova conferma oggettiva nelle fonti in nostro possesso. Oggi simili teorie, *pace* Brelich e suoi allievi, non sono più accettate dagli studiosi: magistrale in tal senso la critica di Jacques Poucet, il quale ha dimostrato i limiti e l'inconsistenza delle teorie di Jensen e dei suoi continuatori<sup>134</sup>. Il motivo della critica è piuttosto semplice: non si hanno abbastanza elementi per affermare con certezza che le popolazioni "primitive" abbiano effettivamente creato miti e celebrato culti simili a quelli che sarebbero sopravvissuti in età greca. La ricerca delle origini di un particolare fenomeno è stata messa in secondo piano dalla critica contemporanea in favore di una maggiore attenzione all'analisi del dato storico e della specifica funzione<sup>135</sup>. L'utilizzo dell'etnologia e del comparativismo, basato sul modello già postulato da Pettazzoni e Brelich, ha favorito senza dubbio la costruzione dell'apparato interpretativo sostenuto dalla studiosa. Entrambi i metodi adottati possono però rivelarsi pericolosi: ferma restando la lezione levistraussiana circa l'univocità dell'animo umano, ci si pone oggi il problema se sia più o meno accettabile basare le proprie ipotesi sul confronto tra gli usi e i costumi delle popolazioni primitive dell'Oceania e quelle del mondo antico (nello specifico greco e romano), così lontane nel tempo e nello spazio<sup>136</sup>. Al di là dei limiti appena elencati (si tratta pur sempre del lavoro di una giovane ricercatrice agli inizi della carriera), il volume di Chirassi deve essere lodato per un'impostazione più moderna e avanzata dell'analisi metodologica. Esso si impone ancora oggi come uno dei principali punti di riferimento per lo studio delle tematiche botaniche, in modo particolare per quelle legate alla mitologia e alle pratiche religiose; l'abbondanza di dati raccolti, soprattutto letterari, fornisce un'ottima base di partenza per l'inizio di una nuova ricerca.

---

<sup>134</sup> Poucet 2011, in particolare pp. 221-233, Poucet ha inoltre definito il concetto di "dema" un prodotto tossico dell'etnologia (p. 217) e ha negato l'esistenza di divinità "dema", precisando che questa sarebbe una pura invenzione di Jensen (p. 229).

<sup>135</sup> Il problema delle origini e del momento in cui si innestarono nella cultura greca elementi di civiltà primitive arcaiche è affrontato in modo specifico nella conclusione: Chirassi 1968, pp. 197-198.

<sup>136</sup> Il comparativismo permea la totalità del testo di Chirassi; innumerevoli sono i riferimenti alle culture più disparate (da quelle dell'Oriente antico a quelle degli indiani d'America, da quelle mesoamericane a quelle celtiche etc.), di cui vengono sovente riportate tradizioni, miti e racconti.

Dopo l'opera di Chirassi, bisognerà attendere una trentina d'anni per trovare un nuovo testo espressamente dedicato all'argomento vegetale, benché di carattere indubbiamente divulgativo e assai meno scientifico: si tratta del *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante* (Milano 1996) di Alfredo Cattabiani. Questi (Torino 1937 – Santa Marinella 2003) non intraprese la carriera accademica, ma fu un fortunato editore<sup>137</sup> (fino al 1979, quando si trasferì a Roma e divenne giornalista professionista) e un appassionato studioso autodidatta, formatosi grazie alle letture di volumi editi da esponenti di spicco della cultura europea come Mircea Eliade, Augusto Del Noce, Simone Weil, René Guénon. Dismessa la sua attività editoriale, si dedicò in modo particolare allo studio della storia delle religioni e delle tradizioni popolari, subendo profondamente il fascino di tematiche legate al simbolismo. Proprio in questo periodo diede alle stampe i suoi lavori concernenti questo tema di cui, oltre al citato *Florario*, si ricordano *Bestiario di Roma* (Roma 1986), *Simboli, miti e misteri di Roma* (Roma 1990), *Planetario* (Milano 1998), *Volario* (Milano 2000) e *Acquario* (Milano 2002).

Il volume che qui interessa si presenta sin dall'inizio come un grande calderone di informazioni, miti, leggende, fiabe e racconti relativi alle piante<sup>138</sup>, con metodo del tutto simile a quanto proposto in precedenza da Jacques Brosse e soprattutto da Angelo De Gubernatis, i cui lavori furono puntualmente utilizzati da Cattabiani<sup>139</sup>. Questi ha condotto un'analisi della maggior parte delle specie vegetali note in Occidente, riservando una specifica trattazione anche a quelle importate da altri continenti (come il mais o il tè), mentre ha tralasciato tutte quelle varietà che, seppur altrettanto conosciute, non offrirono spunti per la nascita di miti o leggende<sup>140</sup>. Da ciò è nato un libro decisamente corposo (più di 700 pagine), la cui materia è suddivisa in base a un criterio che tende a raggruppare insieme le piante che avevano dato origine a racconti simili tra

---

<sup>137</sup> Nel 1962 Cattabiani fondò a Torino, insieme ad alcuni amici, le Edizioni dell'Albero; in seguito (nel 1966) assunse la direzione editoriale della casa editrice Borla, che mantenne sino al 1969, anno in cui si trasferì a Milano per rivestire la stessa carica per Rusconi Libri.

<sup>138</sup> Purtroppo non sempre vengono citate in nota le fonti da cui Cattabiani ha tratto le informazioni.

<sup>139</sup> Per Brosse vd. *infra*, pp. 99-107. Cattabiani ha utilizzato anche il volume di Chirassi (*supra*, pp. 40-46), quello di Grimal (*infra*, pp. 86-93) e quello di Detienne (*infra*, pp. 93-99), ma ha ignorato Murr (*infra*, pp. 64-71).

<sup>140</sup> Cattabiani 1996, p. 11.

loro, o che condividevano (almeno agli occhi dell'autore) la medesima simbologia<sup>141</sup>. Dopo una prima analisi tecnico-botanica, vengono riportate tutte quelle tradizioni, estratte sia dalla mitologia (classica e non) sia dal folklore popolare presente e passato di ogni parte del mondo, relative alle singole varietà vegetali, così da creare un *corpus* di fonti da cui trarre spunti per la comprensione del loro significato simbolico<sup>142</sup>.

I metodi adottati da Cattabiani non sono condivisibili e soprattutto sono superati; si è già detto come egli abbia guardato a De Gubernatis e a Brosse: dal primo ha ereditato non solo lo schema concettuale dell'opera, ma anche alcune teorie che, riproposte all'alba del nuovo millennio, non possono che suscitare un certo stupore. Mi riferisco al metodo meteorologico, confutato da circa un secolo di studi, ma adottato dall'autore in un intero capitolo dedicato alle "Piante consacrate al Sole"; sebbene egli si sia limitato a un mero elenco di racconti con protagonista il sole, il titolo della sezione rivela piuttosto chiaramente il tipo di simbologia che aveva in mente<sup>143</sup>. Non sono rari i casi in cui Cattabiani ha saccheggiato il testo degubernatisiano, facendo suoi stralci più o meno ampi della *Mythologie des Plantes*, tradotti in italiano<sup>144</sup>.

Con Brosse ha condiviso il punto di riferimento per quanto riguarda il campo degli studi storico-religiosi, cioè Mircea Eliade, i cui lavori sono stati presi come base di partenza per lo sviluppo della ricerca<sup>145</sup>. Inoltre ha aderito alla "scuola della Grande Madre mediterranea" (seguita anche da Brosse)<sup>146</sup>, ravvisando un collegamento tra questa dea (di cui le divinità politeistiche sarebbero le dirette

---

<sup>141</sup> È lo stesso Cattabiani a precisare il metodo catalogatorio: Cattabiani 1996, p. 11.

<sup>142</sup> La quantità di materiale proposta è davvero ampia: dalle fonti greche e romane si passa ad autori medievali e rinascimentali, sette e ottocenteschi, infine alle tradizioni popolari e alle fiabe provenienti dalle regioni più disparate, europee e non.

<sup>143</sup> Cattabiani 1996, pp. 259-300.

<sup>144</sup> Cfr. i lemmi sull'asfodelo: Cattabiani 1996, pp. 550-551; De Gubernatis 1882, pp. 28-29.

<sup>145</sup> Eliade è l'autore più citato all'interno del testo, con ben sei volumi elencati in bibliografia: *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (Roma-Milano 1953), *Da Zalmoxis a Gengis-Khan* (Roma 1975), *Storia delle idee e delle credenze religiose* (Firenze 1979-1983), *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione* (Brescia 1974), *La nostalgia delle origini* (Brescia 1972), *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico e religioso* (Milano 1980).

<sup>146</sup> Non stupisce ritrovare in bibliografia un testo come *Pagine di religione mediterranea* (Milano-Messina 1942-1945) di Umberto Pestalozza.



eredi) e le specie botaniche<sup>147</sup>. Pur essendo indubbiamente un uomo colto, ma forte di una cultura di tipo dilettantesco, l'autore ha dimostrato tutta la sua inesperienza nel campo mitologico identificando la Grande Madre nella greca Kore, associazione infondata a causa della ben nota sterilità della figlia di Demetra<sup>148</sup>.

Per dimostrare la fragilità dell'impostazione esegetica di Cattabiani basta considerare in questa sede un solo esempio che, agli occhi di chi scrive, riveste il maggior interesse: l'analisi del papavero. Ci si limiterà qui a un esame dei dati relativi al mondo antico presentati dall'autore; il titolo apposto alla sezione è già di per sé alquanto esplicito: "Il fiore dell'oblio: il papavero". Buona parte dell'indagine è stata focalizzata sull'oppio e sulle sue proprietà narcotiche: per questo motivo sono stati elencati i racconti antichi in cui l'autore ha ravvisato l'utilizzo della sostanza, come il passo del IV libro dell'*Odissea* in cui Elena prepara la misteriosa bevanda che avrebbe dissipato la melanconia e le preoccupazioni dalla mente del marito e dei suoi ospiti<sup>149</sup>. Per quanto riguarda le divinità connesse alla pianta, Cattabiani ha fatto menzione di Hypnos, Thanatos e Nyx, mentre Demetra è stata citata solo in quanto scopritrice del papavero in una non meglio identificata località nei pressi di Sicione<sup>150</sup>. La simbologia proposta fu quindi sostanzialmente legata alla perdita dei sensi, alla dimenticanza e alla morte; si vedrà nelle pagine seguenti quanto una simile teoria sia assolutamente parziale e incompleta. Inoltre Cattabiani, nella sua ricerca simbolica, ha ripreso addirittura il modello ben poco scientifico degli autori francesi dell'Ottocento, quali la Pseudo de Latour e Chambet<sup>151</sup>: all'inizio del paragrafo dedicato alla pianta egli ha asserito categoricamente come il papavero simboleggiasse la pigrizia, la misantropia e la mollezza, senza portare alcuna prova a sostegno di tali affermazioni<sup>152</sup>.

---

<sup>147</sup> Ciò appare evidente sin dall'introduzione, dove l'autore ha dedicato un paragrafo al "prato della Grande Madre": Cattabiani 1996, p. 10.

<sup>148</sup> Nel pensiero orfico Persefone è madre di Zagreo, mentre la tradizione religiosa greca non le assegna alcun figlio.

<sup>149</sup> Hom. *Od.* IV 220-229.

<sup>150</sup> Cattabiani 1996, pp. 512-514. Il nome della località è invece conosciuto: si tratta di Mecone (Sicione), che prese il nome appunto dal papavero, in greco *μήκων*: Etym. Magn. s.v. *Μηκώνη*.

<sup>151</sup> Per questi autori vd. *infra*, pp. 76-82.

<sup>152</sup> Cattabiani 1996, p. 511.

Il *Florario* si presenta dunque come un lavoro dilettantesco e divulgativo, che può affascinare il lettore per la grande quantità di storie narrate e per la loro singolarità, ma che dal punto di vista strettamente scientifico ha ben poco valore.

Allo stesso livello si colloca il volume *Le radici delle Piante. Erbe, fiori, frutti, alberi nel mito e nella leggenda* (Firenze 2003) di Giorgio Batini, giornalista e scrittore. Al di là del titolo altisonante, e potenzialmente interessante, il testo può essere considerato un esercizio di letteratura, in quanto offre al lettore una serie di racconti, tratti principalmente dal mondo classico<sup>153</sup>, di cui non vengono indagati né i problemi, né le possibili interpretazioni. La suddivisione proposta è il classico elenco sotto forma di lemmi piuttosto sintetici e disposti in ordine alfabetico; tuttavia, la scelta delle piante è puramente discrezionale, selettiva e non motivata. Benché utilizzi un'abbondante quantità di miti, l'autore non si è mai premurato di riportare in nota la fonte da cui ha tratto le informazioni, lacuna che già di per sé esemplifica lo scarso valore dell'intero lavoro<sup>154</sup>. L'unica utilità del volume è dimostrare ancora oggi il forte interesse, sia da parte di personaggi al di fuori dell'accademia sia soprattutto del pubblico<sup>155</sup>, per le tematiche vegetali e per i relativi racconti: il fascino del mito, delle leggende e delle metamorfosi rimane inalterato nel corso degli anni.

Di ben altro spessore scientifico è il saggio intitolato *Uomini Capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci* (Roma-Bari 2000), pubblicato da Luciana Repici. Ottenuta la laurea in filosofia presso l'università La Sapienza di Roma nel 1970, nello stesso ateneo ricoprì il ruolo di assistente presso la cattedra di Storia della Filosofia Antica per cinque anni (1973-1978), dopo di che si trasferì a Torino per ricoprire il medesimo ruolo (1978-1983); successivamente, sempre nell'università del capoluogo piemontese, ha ottenuto la nomina di professore associato (1983-2002), professore straordinario (2002-2005) e infine professore ordinario di Storia della Filosofia Antica, ruolo che riveste tutt'ora.

---

<sup>153</sup> Non mancano comunque miti e leggende di epoche successive: Batini 2003, pp. 83-87.

<sup>154</sup> Inutile ormai dilungarsi sulle innumerevoli inesattezze di cui il testo trabocca: non ci si stupirà nemmeno di trovarsi davanti a una Demetra presentata come "divinità solare". Cfr. Batini 2003, p. 57.

<sup>155</sup> Non vi sono dubbi che il libro di Batini sia stato pensato per una piacevole lettura "da spiaggia".

Il volume da lei edito si presenta come un'opera innovativa nel panorama degli studi botanici: infatti Repici ha indagato l'argomento da un punto di vista nuovo e per certi aspetti molto diverso da quello fin qui proposto dagli studiosi a lei precedenti. L'autrice ha concentrato la sua ricerca sulla concezione del mondo vegetale propria dei filosofi antichi, cercando di chiarire le teorie che stavano alla base del loro pensiero. Per fare questo, ha scelto di prendere come punto di riferimento Aristotele, a cui viene dedicato l'intero primo capitolo; il pensatore di Stagira riveste un ruolo di primaria importanza in quanto a lui spetta il merito di aver per primo tentato un'analisi sistematica del fenomeno botanico, riconducendolo nell'ambito della filosofia naturale<sup>156</sup>. A questo proposito l'autrice ha messo in luce come i quadri concettuali costruiti da Aristotele in sede fisica, cosmologica, psicologica ed etica assorbissero e criticassero molti aspetti delle riflessioni precedenti sulle piante (da quelle dei presocratici sino a Platone), fornissero le basi per trattazioni più specifiche e articolate (come quella che Teofrasto consacrerà alla materia) e protraessero la loro influenza anche in epoche successive, fino all'età moderna. L'impostazione del saggio è quindi marcatamente naturalistica e mira a indagare quella che si potrebbe definire l'ontologia della pianta, con le sue peculiarità fisiche e strutturali, le sue caratteristiche e le sue proprietà; molto spazio è riservato alla spiegazione e alla comprensione dei processi naturali vegetali, come l'alimentazione e la riproduzione, fondamentali per una corretta classificazione dell'ente pianta. Repici però non si è limitata soltanto a una disamina di carattere tecnico-scientifico, ma ha mostrato i vari rapporti che intercorrevano tra la flora e la vita quotidiana: grande attenzione è stata posta alla familiarità che l'uomo antico, e di conseguenza anche il filosofo, aveva con il mondo vegetale a lui circostante. Su questa base, l'autrice ha dimostrato come le piante fornissero ai filosofi la possibilità di meglio comprendere la natura del cosmo, poiché attraverso il ricorso a metafore e analogie vegetali essi erano in grado di osservare e descrivere fenomeni meno accessibili<sup>157</sup>. La studiosa non ha preso in considerazione soltanto i pensatori antichi, ma ha utilizzato anche fonti di

---

<sup>156</sup> Repici 2000, p. viii.

<sup>157</sup> Repici 2000, p. 89.

carattere diverso, quali poeti e soprattutto medici, per arricchire la sua esposizione e per dare sostegno alle prove da lei presentate. Ad esempio ha fatto ricorso alla tradizione letteraria per la trattazione di episodi della vita di alcuni filosofi<sup>158</sup>, oppure alla mitologia per dimostrare usi particolari nel campo medicinale<sup>159</sup>.

Dal punto di vista metodologico, Repici ha adottato un procedimento omogeneo e uniforme lungo tutto il corso del testo: come è logico aspettarsi, l'imprescindibile punto di partenza è costituito dalle opere filosofiche, in particolar modo quelle di Aristotele e, in parte, di Platone. Ampio spazio è riservato ai trattati botanici di Teofrasto<sup>160</sup>, di cui si mette in rilievo la dipendenza dal modello aristotelico, e a quelli medici, tra i quali spiccano le numerose citazioni del *Corpus Hippocraticum*. Il lavoro si configura sostanzialmente come un esame sistematico e metodico dei passi di maggior interesse delle opere dei vari pensatori, con l'intento di illustrare al lettore in maniera diretta il tipo di concezione filosofica (che oggi forse potremmo definire naturalistica), che questi avevano delle piante in quanto genere a sé stante ed esseri viventi. L'analisi è stata quindi sviluppata riportando direttamente il pensiero dei filosofi, cui a volte sono aggiunte chiarificazioni, spiegazioni e alcune interpretazioni da parte della studiosa. Va da sé che, data l'impostazione del volume e le finalità della sua autrice, il ruolo di protagonista è riservato più al sistema filosofico dei singoli autori e al loro modo di concepire il mondo vegetale che alle piante in quanto tali; queste, certamente detentrici di una funzione fondamentale per gli scopi della ricerca, formano lo sfondo per l'indagine, ma rimangono spesso "anonime". Raramente l'interesse di Repici si concentra sulle singole specie e, quando ciò accade, si tratta per lo più di esempi che hanno il compito di chiarire alcune questioni o di dimostrare alcune teorie

---

<sup>158</sup> Vd. a questo proposito gli aneddoti relativi a Epimenide: Repici 2000, p. 90.

<sup>159</sup> Vd. gli esempi tratti dall'*Iliade*, dall'*Odissea* e dalla *Medea* di Euripide: Repici 2000, pp. 92-93.

<sup>160</sup> Al metodo di Teofrasto e in particolare all'analisi delle sue due opere botaniche (*Historia plantarum* e *De causis plantarum*) è riservato l'ultimo capitolo del volume; probabilmente non è un caso che l'autrice abbia aperto la sua esposizione con Aristotele per poi concluderla con il discepolo che più di tutti contribuì alla costruzione del modello di sapere botanico.

formulate dagli autori antichi<sup>161</sup>; di conseguenza le piante rivestono un ruolo passivo e subordinato al pensiero che di esse avevano i filosofi.

Ciò non ha impedito a Repici l'utilizzo di un buon numero di testi scientifici di settori differenti dal suo e dedicati agli studi botanici, tra cui si segnalano per importanza *I giardini di Adone* di Marcel Detienne e alcuni lavori di Suzanne Amigues<sup>162</sup>; non è probabilmente un caso che siano stati trascurati i volumi di Ileana Chirassi e di Josef Murr, che proponevano una differente impostazione metodologica e miravano a scopi lontani da quelli della studiosa, ma desta una certa sorpresa la mancanza di quello di André Motte, che nel suo *Prairies et jardins* dedicò l'ultima parte all'esame delle piante nel pensiero filosofico greco<sup>163</sup>.

In definitiva, il lavoro di Repici offre uno sguardo differente, accurato e innovativo; a lei va innegabilmente riconosciuto il merito di aver aperto la strada (almeno in Italia<sup>164</sup>) a contributi di carattere filosofico che potranno facilitare non poco la comprensione di un argomento variegato, eterogeneo ed estremamente complesso come quello relativo al mondo vegetale.

Recentemente è stato pubblicato un volume dal titolo *Il paesaggio e il sacro. L'evoluzione dello spazio di culto in Grecia: interpretazioni e rappresentazioni* (a cura di Elisabetta Villari, Genova 2013), che raccoglie alcuni interventi presentati durante il convegno dal medesimo titolo tenutosi a Genova nel maggio 2012. Il testo, per stessa ammissione della curatrice, vuole inserirsi in quel settore di studi già aperto per la prima volta da Frazer con il suo *Ramo d'oro* e a cui fecero seguito, fra gli altri, *I giardini di Adone* di M. Detienne e *Les*

---

<sup>161</sup> Vd. per esempio il dibattito sulla zucca e sulle sue varietà tratto dai *Deipnosofisti* di Ateneo: Repici 2000, pp. 176-178.

<sup>162</sup> Questi sono: *Hyakinthos, fleur mythique et plantes réelles*, "REG" 105 (1992), pp. 19-36; *Le rôle de la métaphore dans la formation de noms grecs des plantes*, in S. Gely (ed.), *Sens et pouvoirs de la nomination dans les cultures hellénique et romaine*, II, Montpellier 1992, pp. 295-308; *Problèmes de composition et de classification dans "Historia Plantarum" de Théophraste*, in van Ophuijsen, van Raalte (edd.), *Theophrastus; reappraising the sources*, New Brunswick-London 1998, pp. 191-201 (tutti gli articoli sono ora raccolti nel volume *Études de botanique antique* di S. Amigues). Inoltre Repici ha fatto ricorso all'edizione dell'*Historia plantarum* curata da Amigues.

<sup>163</sup> Per il lavoro di Motte vd. *infra*, pp. 120-125.

<sup>164</sup> Precursore può essere considerato André Motte.

*bois sacrés*, a cura di O. de Cazanove e J. Scheid<sup>165</sup>. Nella breve introduzione si pongono le basi della ricerca, come la teoria secondo la quale nel mondo antico ogni luogo presupponeva la presenza di una divinità e la necessità di adottare una prospettiva antropologica che tenga conto della diversa concezione che oggi abbiamo del termine “paesaggio” rispetto al significato antico (che non rappresentava nemmeno all’epoca una costante)<sup>166</sup>. I contributi sono stati generalmente posti in ordine cronologico (dalla trattazione di tematiche più antiche a quelle più recenti), rispettando il termine “evoluzione” presente già nel titolo e che mira a un’osservazione del cambiamento (continuità e discontinuità) del rapporto paesaggio/sacro. L’arco cronologico esaminato va indicativamente dalla preistoria sino alla piena età greca, a cui devono aggiungersi brevi escursioni in epoca medievale, moderna e contemporanea, soprattutto per quanto riguarda il saggio di Leonardo Paganelli<sup>167</sup>.

Gli articoli presentati sono opera di studiosi di formazione differente: all’iniziativa hanno aderito storici, archeologi e filologi classici, ognuno dei quali ha indagato un particolare aspetto inerente all’argomento attraverso diverse metodologie. Tuttavia, il lettore potrebbe in qualche modo rimanere spiazzato dal modo in cui alcuni studiosi hanno scelto di analizzare la propria materia: molto spesso si ha l’impressione che il tema scelto, per l’appunto il paesaggio nel suo rapporto con il sacro, sia stato preso come puro e semplice pretesto per la trattazione di questioni prettamente archeologiche o letterarie<sup>168</sup>. In sostanza, quasi tutti i contributi sono carenti nel tracciare un’analisi effettiva del rapporto tra paesaggio, sia esso naturale o artificiale, e la costante del “sacro”; la flora come parte costitutiva del rito o delle celebrazioni di culto non è pressoché mai presa in considerazione, ma rimane sullo sfondo a svolgere un ruolo di “muto paesaggio”. A ciò devono aggiungersi alcuni grossolani errori nel campo

---

<sup>165</sup> Villari 2013a, p. 10. A proposito di questi studi vd. *infra* pp. 93-99 (Detienne); pp. 107-111 (Cazanove-Scheid).

<sup>166</sup> Villari 2013a, pp. 10-11.

<sup>167</sup> L’autore ha trattato tematiche cristiane, classiche e moderne: cfr. Paganelli 2013, in particolare pp. 159-167.

<sup>168</sup> Vd. le digressioni strettamente archeologiche di Reber 2013, pp. 49-54 e di Tarditi 2013, pp. 77-90. Anche il contributo di Villari, che ha analizzato in particolare alcuni passi dell’*Edipo a Colono*, sembra più attento a un’analisi di tipo letterario che mira a porre in evidenza il confronto tra il paesaggio sofocleo e il suo modello omerico: Villari 2013, pp. 133-145.

delle interpretazioni religiose: desta un certo stupore l'affermazione secondo la quale Apollo simboleggerebbe la fertilità, la morte e la rinascita della vegetazione al pari di Demetra<sup>169</sup>, oppure l'adesione alla concezione evolucionistica precereale vs. cereale di cui si è ampiamente trattato<sup>170</sup> e di cui si sono già rilevati i limiti da parte della critica contemporanea.

Una notevole eccezione è rappresentata dal saggio intitolato *Il mirto di Afrodite in Grecia. Attestazioni culturali e mitologiche*, opera di Anna Rita Punzo. È bene precisare fin da subito che l'autrice è una giovane archeologa neolaureata e allieva di Elisabetta Villari, con la quale ha sostenuto la tesi magistrale con tema il mirto, i suoi usi culturali e i suoi significati antropologici<sup>171</sup>. L'articolo si prefigge di analizzare la presenza della pianta in relazione alle divinità ad essa associate e al contesto storico e geografico in cui veniva impiegata: per quanto riguarda il primo aspetto, Punzo si è concentrata prevalentemente sul rapporto mirto/Afrodite in quanto più frequentemente attestato nel mondo greco, ma è consapevole della non esclusività di tale relazione, in quanto il vegetale si può ritrovare in connessione con altre divinità<sup>172</sup>. Per quanto riguarda il secondo aspetto, la giovane studiosa ha deciso di prendere in esame tre specifiche località dove il mirto aveva un'importanza notevole nel culto e nella storia mitica: Cirene, Trezene e Naucrati.

Dal punto di vista metodologico, Punzo è partita dalla concezione ormai superata della sacralità dell'albero così come intesa da Mircea Eliade<sup>173</sup>; in seguito ha recuperato le vicende mitiche tramandate dalle fonti e le ha riassunte brevemente, mettendo in risalto il ruolo della pianta in tali tradizioni. A fianco delle fonti letterarie, giocano un ruolo importante anche quelle iconografiche, di cui però non viene quasi mai sviluppata un'analisi di carattere iconologico<sup>174</sup>. Il

---

<sup>169</sup> Reber 2013, p. 52. L'autore non ha dato spiegazioni in merito alla sua affermazione, ma si è limitato a riportare alcuni epiteti di Apollo (*Phytalmios*, *Arotrios*, *Tragios*) che lo avrebbero qualificato come protettore dell'agricoltura e della pastorizia.

<sup>170</sup> Villari 2013b, pp. 131-132.

<sup>171</sup> Informazioni date dalla stessa autrice: Punzo 2013, p. 112, nt. 1.

<sup>172</sup> Punzo 2013, p. 94.

<sup>173</sup> Il testo di Eliade da cui l'autrice ha attinto è: *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976; cfr. Punzo 2013, p. 93.

<sup>174</sup> Nei rari casi in cui accade, e forse proprio per l'inesperienza della giovane studiosa, Punzo ha preferito non prendere posizione e si è limitata a fornire interpretazioni di altri autori: cfr. Punzo 2013, p. 97-99.

lavoro presenta alcuni limiti esegetici, di certo imputabili anche all'inesperienza e alla giovane età dell'autrice: troppo spesso vengono tratte informazioni dai testi consultati senza controllare la loro validità attuale. Esempi paradigmatici sono il recupero del concetto di "dema" mutuato dal lavoro di Ileana Chirassi (la quale ha peraltro influenzato la stessa maestra dell'autrice), e l'accettazione delle tesi proposte nel *Florario* di Alfredo Cattabiani<sup>175</sup>. Lascia un po' a desiderare anche l'interpretazione del simbolismo del mirto, di cui si dichiara la valenza di simbolo di forza e di buon augurio, ma di cui non vengono portate prove convincenti che attestino tale simbologia nel mondo antico<sup>176</sup>.

In conclusione, lo studio di Punzo offre una panoramica esplorativa sulla pianta del mirto, sui miti e sui racconti ad essa relativi, ma rimane anche decisamente influenzato da teorie oggi non più valide.

---

<sup>175</sup> Punzo 2013, p. 100. L'influenza di Chirassi, che l'autrice ha certamente preso come suo punto di riferimento, è facilmente individuabile per tutta la lunghezza dell'articolo: in particolare cfr. Punzo 2013, pp. 103-108.

<sup>176</sup> Punzo 2013, p. 94 e p. 112, nt. 11.



### Gli studiosi di lingua tedesca

Precursore di Angelo De Gubernatis, Johann Heinrich Dierbach fu tra i primi studiosi a comprendere l'importanza del legame tra il mondo vegetale e la mitologia<sup>177</sup>: questa sua intuizione diede forma a *Flora Mythologica oder Pflanzenkunde in Bezug auf Mythologie und Symbolik der Griechen und Römer* (Frankfurt am Main 1833)<sup>178</sup>, opera pionieristica che illustra in modo particolare la connessione esistente tra le differenti specie botaniche e le divinità greco-romane. L'autore, da considerarsi vero e proprio iniziatore degli studi sulla materia, nacque a Heidelberg nel 1788 e morì nella stessa città nel 1845, all'età di 57 anni<sup>179</sup>. Qui frequentò il ginnasio, venendo così a contatto con il mondo classico; questi furono i soli anni in cui poté studiare gli autori antichi poiché, pur provando sempre una viva passione per la classicità, i suoi interessi si orientarono presto verso altre materie<sup>180</sup>. Terminati gli studi secondari, si avvicinò alla farmaceutica e alla botanica: Dierbach si iscrisse alla locale facoltà

---

<sup>177</sup> Prima di lui bisogna segnalare Julius Billerbeck, autore della *Flora Classica* (Leipzig 1824), che trattò la materia botanica dal punto di vista strettamente scientifico: raccolse un gran numero di informazioni di carattere tecnico principalmente dai naturalisti e dai medici antichi e suddivise la sua opera per lemmi relativi a singole piante, ma trascurò quasi totalmente la connessione tra il mondo vegetale, gli dei e la mitologia.

<sup>178</sup> L'opera fu ristampata a Wiesbaden nel 1970.

<sup>179</sup> Per la biografia di Dierbach vd. più diffusamente Schönfeld 1956, pp. 654-655 e soprattutto Keibel 1983.

<sup>180</sup> Per un approfondimento circa la formazione di Dierbach vd. Keidel 1983, pp. 10-11. Il medico tedesco ebbe modo di seguire in gioventù alcune discussioni tra due dei più importanti classicisti dell'epoca: Johann Heinrich Voß e Christian Gottlob Heyne. Cfr. Keidel 1983, p. 136.

di medicina dove, nel 1816, conseguì la laurea e l'abilitazione alla pratica medica, rifiutandosi tuttavia di esercitare tale professione. L'anno successivo divenne *Privatdozent* di botanica all'università di Heidelberg e tre anni più tardi, nel 1820, ottenne la cattedra di medicina<sup>181</sup>. I suoi interessi si concentrarono prevalentemente sulla preparazione dei farmaci e sulla farmacognosia, branca della farmacologia che si occupa dello studio delle sostanze medicinali, specialmente di quelle vegetali: in questo modo poté conciliare botanica e scienza medica<sup>182</sup>. La sua attività di docente, tanto di botanica quanto di medicina, gli permise di occuparsi anche di tematiche relative al mondo classico: in principio si dedicò allo studio degli scritti di Cornelio Celso<sup>183</sup>, mentre successivamente si concentrò sui testi di Ippocrate, pubblicando *Die Arzneimittel des Hippokrates* (Heidelberg 1824)<sup>184</sup>. In seguito, nel 1831, ebbe modo di tornare ad argomenti classici, questa volta pubblicando un volume più strettamente botanico: *Flora Apiciana. Ein Beitrag zur näheren Kenntniss der Nahrungsmittel der alten Römer* (Heidelberg-Leipzig 1831).

Se gli scritti medico-botanici riguardanti il mondo antico furono espressione della sua passione per la classicità, l'opera scientifica di Dierbach venne apprezzata a tal punto che Kurt Sprengel (1766-1833), illustre medico e botanico tedesco autore della *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde* (5 voll., Halle 1792-1799), diede il nome di *dierbachia* a una pianta sudamericana della famiglia delle *Solanaceae*<sup>185</sup>. Ciononostante Dierbach non fu immune da critiche, mirate a sottolineare un'eccessiva pedanteria, che non di rado rendeva i suoi lavori oltremodo prolissi e compilatori.

Tale difetto si riscontra anche nella *Flora Mythologica*, caratterizzata da un'esposizione paratattica d'informazioni sul mondo vegetale connesse alla mitologia: nella prima parte l'autore si concentrò in generale sul processo

---

<sup>181</sup> Nonostante la sua indiscussa competenza, Dierbach non ottenne mai l'ordinariato in botanica; per giustificare la sua esclusione, l'ateneo di Heidelberg ritenne più adatto a tale insegnamento un filosofo rispetto a un docente di formazione medica: Schönfeld 1956, p. 655. Approfondimento in Keidel 1983, pp. 15-21.

<sup>182</sup> Per una disamina delle opere scientifiche di Dierbach vd. Keidel 1983, pp. 87-99; 108-135; 140-149.

<sup>183</sup> Cfr. Keidel 1983, pp. 151-152.

<sup>184</sup> Maggiori dettagli in Keidel 1983, pp. 100-107.

<sup>185</sup> Cfr. Keidel 1983, p. 171.

biologico delle piante e sui fattori che ne favorivano lo sviluppo. Egli mise in relazione ognuno di questi fenomeni con una divinità specifica, collegandoli con l'intervento diretto del dio oppure ravvisando una corrispondenza con il racconto mitico correlato. Ad esempio considerò la temperatura ottimale del terreno in cui crescono le piante una condizione garantita da Ade/Plutone, dal quale dipendeva la fertilità della terra secondo alcuni miti<sup>186</sup>. Allo stesso modo anche Vesta, intesa in questo caso come il calore del suolo, avrebbe favorito la germogliazione delle sementi e di conseguenza la vita e la prosperità delle messi<sup>187</sup>. Demetra/Cerere dal canto suo sarebbe stata preposta alla crescita e alla maturazione di tutti i vegetali commestibili una volta spuntati dal terreno<sup>188</sup>, mentre la figlia Kore/Persefone (o Proserpina) avrebbe presieduto al processo di sviluppo sotterraneo del seme<sup>189</sup>. Accanto alle sue interpretazioni del mito e delle divinità, Dierbach inserì alcuni *excursus* strettamente tecnico-botanici, spesso posti all'inizio di ogni paragrafo e funzionali all'interpretazione proposta.

La seconda parte è dedicata all'esame delle specie vegetali che crescono spontaneamente: dopo una lunga introduzione finalizzata a sottolineare come la natura selvaggia sia stata considerata sede delle divinità sin dalle epoche più antiche<sup>190</sup>, l'autore analizzò le singole piante sia dal punto di vista botanico, specificando varianti e caratteristiche, sia da quello mitologico, assegnando a ciascuna una o più divinità ad esse legate. Si rivela un esempio paradigmatico la voce riservata alla quercia: dopo una breve disamina delle sue peculiarità, Dierbach focalizzò la sua attenzione sulla relazione che intercorreva tra la pianta e Zeus, Pan e i Druidi. Se da un lato egli si accorse della non esclusiva corrispondenza della quercia con una singola divinità, dall'altro mescolò senza soluzione di continuità personaggi appartenenti alla cultura greco-romana e altri propri delle popolazioni nordeuropee<sup>191</sup>. Forte delle sue competenze botaniche, a volte si premurò di differenziare le diverse varietà delle singole

---

<sup>186</sup> Dierbach 1833, pp. 4-5. Nulla viene specificato circa i miti menzionati.

<sup>187</sup> Dierbach 1833, p. 5.

<sup>188</sup> Dierbach 1833, p. 15.

<sup>189</sup> Dierbach 1833, p. 16.

<sup>190</sup> Dierbach 1833, pp. 19-22.

<sup>191</sup> Dierbach 1833, pp. 23-29.

piante, associandole successivamente al dio o alla dea di riferimento. È questo il caso del pino, di cui vengono trattate cinque specie, alle quali corrispondono cinque diverse divinità: il *pinus pinea* L. (pino domestico) connesso a Cibele<sup>192</sup>, il *pinus orientalis* L. (abete orientale) a Pan<sup>193</sup>, il *pinus halepensis* Mill. (pino d'Aleppo) alle Eliadi <sup>194</sup>, il *pinus pinaster* Aiton (pino marittimo) a Posidone/Nettuno<sup>195</sup>, la *pinus abies* L. (abete rosso) a Imeneo<sup>196</sup> e il *pinus sylvestris* L. (pino silvestre) a Sini<sup>197</sup>. L'autore inserì frequentemente una serie d'informazioni collaterali, non pertinenti alle divinità a cui è dedicato il paragrafo<sup>198</sup>: tale procedimento dimostra la tendenza compilatoria di Dierbach, il quale fece spesso uso di fonti secondarie e raramente di quelle antiche.

Nella terza parte l'autore analizzò le piante coltivate che venivano comunemente utilizzate nell'alimentazione umana. La suddivisione della materia è sostanzialmente simile a quanto fatto nel precedente capitolo: ogni paragrafo è dedicato a una specie vegetale alla quale è associata una divinità (l'ulivo e Atena/Minerva, i cereali e Demetra/Cerere, la vite e Dioniso/Bacco etc.). Il metodo catalogatorio utilizzato sin qui rimane costante anche per quanto riguarda la quarta e quinta parte: la prima è dedicata alla disamina delle specie floreali, mentre la seconda tratta delle piante officinali e velenose.

Complessivamente le notizie offerte da Dierbach sono abbondanti, ma spesso piuttosto allusive: spesso egli riassunse in poche pagine le problematiche relative a piante la cui storia mitologica è assai complessa. Ad esempio la voce dedicata al papavero fu suddivisa a seconda delle divinità ad esso associate (Nyx, Thanatos, Hypnos, Mania, Cerere, Venere, Cibele, Bonus Eventus e

---

<sup>192</sup> Dierbach 1833, pp. 42-43.

<sup>193</sup> Dierbach 1833, p. 45.

<sup>194</sup> Dierbach 1833, pp. 45-46. L'autore aveva precedentemente rilevato la più frequente connessione delle Eliadi con il pioppo nero: Dierbach 1833, p. 31.

<sup>195</sup> Dierbach 1833, p. 46. Il legame tra il pino marittimo e il dio non è solo relativo al luogo in cui cresce la pianta (cioè vicino al mare), ma soprattutto al fatto che essa offriva il legno migliore per le navi.

<sup>196</sup> Dierbach 1833, p. 47. Il legno della pianta era utilizzato per la fabbricazione delle fiaccole che dovevano accompagnare di notte la sposa alla casa dello sposo.

<sup>197</sup> Dierbach 1833, pp. 47-48. Sini, o Piziocante (colui che piega i pini), aveva dimora nell'istmo di Corinto e aveva l'abitudine di legare le sue vittime a due alberi di pino, appositamente piegati. Una volta tagliate le funi, le piante tornavano alla loro posizione originaria, straziando il corpo del malcapitato. Fu ucciso da Teseo, utilizzando la medesima tecnica: cfr. Paus. II 1, 4; Plut. *Thes.* 8, 3.

<sup>198</sup> Cfr. ad esempio Dierbach 1833, pp. 41-48 (pino) e p. 35 (platano).

Ubertas), ma di tali relazioni nulla venne approfondito<sup>199</sup>. Il testo si configura quindi come una serie di dati slegati l'uno dall'altro, caratteristica costante della *Flora Mythologica*, mentre la principale preoccupazione rimane di norma l'identificazione del tipo di pianta. L'autore, pur rivelando le proprie lacune nel campo degli studi classici, dovette far fronte a una mole sterminata d'informazioni senza avere a disposizione strumenti che potessero aiutarlo. A dichiararlo è lo stesso Dierbach già nella sua introduzione, in cui egli affermò di non aver avuto punti di riferimento per la redazione del suo lavoro: all'epoca non esistevano studi mirati sulla materia, ma soltanto una diffusa e superficiale conoscenza delle relazioni botanico-mitologiche<sup>200</sup>. Egli si avvicinò a tali argomenti attraverso la sua attività di botanico e di medico: entrambe le professioni avevano spesso a che fare con le piante, poiché alcuni loro nomi derivavano frequentemente da dei o eroi e al contempo erano impiegate per la preparazione di farmaci<sup>201</sup>. Tra i suoi maggiori meriti va segnalata l'attenzione rivolta al materiale numismatico, di cui evidenziò la mancanza di un'analisi simbolica in relazione alla botanica<sup>202</sup>.

L'approccio da "amatore" dei classici è riscontrabile nel corso di tutto il testo, in modo particolare nell'uso indifferenziato dei nomi delle divinità greche e di quelle romane, considerate pressoché sempre come una singola entità e senza distinzioni di sorta. Non mancano nemmeno equazioni semplicistiche, come ad esempio nel caso di Demetra, sovrapposta sia a Cerere sia a Iside<sup>203</sup>. La facilità con cui vengono accostate tradizioni riguardanti Grecia e Roma con altre provenienti da diverse culture risponde ai criteri del suo tempo<sup>204</sup>, che si ritrovano con costanza anche in opere di autori più esperti in materia<sup>205</sup>.

---

<sup>199</sup> Dierbach 1833, pp. 117-119.

<sup>200</sup> L'unico studioso citato è Georg Rudolf Böhmer, autore de *Plantae fabulosae, inprimis mythologicae* in cinque volumi (Wittenberg 1800-1802): cfr. Dierbach 1833, p. IV.

<sup>201</sup> Dierbach 1833, p. III.

<sup>202</sup> Cfr. Dierbach 1833, p. 118, nt. 1.

<sup>203</sup> Dierbach 1833, pp. 78 e 82.

<sup>204</sup> Cfr. ad esempio le comparazioni tra tradizioni classiche ed ebraiche in Dierbach 1833, pp. 24; 32; 85. Non mancano notizie relative all'Egitto e alla Persia: Dierbach 1833, pp. 12 e 177 (Egitto); 64 (Persia).

<sup>205</sup> Vd. ad esempio i casi di Angelo De Gubernatis e di Josef Murr.

Per quanto riguarda la conoscenza della mitologia, Dierbach ricorse ai manuali disponibili all'epoca e in modo particolare al volume *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi raccolte per Vincenzo Cartari* di Vincenzo Cartari (pubblicato senza immagini nel 1569; solo nel 1571 a Venezia venne realizzata una nuova edizione con incisioni curate da Bolognino Zaltieri) e dai testi redatti da Winckelmann (di cui non viene specificato il titolo)<sup>206</sup>. Da tali opere egli trasse non solo informazioni prettamente mitologiche, ma anche iconografiche, benché queste ultime siano piuttosto scarse all'interno della *Flora Mythologica* e utilizzate solo allo scopo di attestare o confermare le associazioni tra piante e divinità <sup>207</sup>. La citazione diretta degli autori antichi compare assai sporadicamente e di rado vengono segnalati gli estremi dei passi (in generale si riscontra un uso più abbondante delle fonti latine rispetto a quelle greche)<sup>208</sup>. Le notizie riportate da Dierbach si rivelano spesso "di seconda mano", filtrate attraverso le opere di altri studiosi a lui precedenti o contemporanei. A questo proposito un ruolo fondamentale spetta alla *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* di Georg Friedrich Creuzer (4 voll., Leipzig und Darmstadt 1810-1812), dalla quale vennero ricavate non solo informazioni sul mondo antico<sup>209</sup>, ma anche alcune interpretazioni circa la lettura di miti o di particolari legami pianta/divinità<sup>210</sup>.

Se da un lato la *Flora Mythologica* si dimostra carente per quanto riguarda la parte strettamente classicista, dall'altro si rivela più rigorosa dal punto di vista botanico, date le competenze specifiche del suo autore. Le specie vegetali sono citate frequentemente con il loro nome scientifico, derivato dalla nomenclatura

---

<sup>206</sup> Si tratta probabilmente della celebre *Geschichte der Kunst des Alterthums* (Dresden 1764).

<sup>207</sup> Vd. il caso di Afrodite e la mela: Dierbach 1833, p. 103. Cfr. anche la menzione di statue delle Esperidi: Dierbach 1833, p. 105. Altri esempi in Dierbach 1833, p. 26; 118-119.

<sup>208</sup> Cfr. Dierbach 1833, p. 43, dove vengono riportati alcuni versi estratti da Ovidio e Marziale omettendo completamente qualsiasi altra informazione (titolo dell'opera, numero dei versi etc.). Un elenco degli autori antichi (greci e romani) citati da Dierbach in Keidel 1983, p. 137.

<sup>209</sup> Cfr. ad esempio Dierbach 1833, pp. 25; 36; 144.

<sup>210</sup> È questo il caso dei pomi delle Esperidi, considerate da Creuzer il simbolo delle tre antiche stagioni dell'anno: Dierbach 1833, p. 106. Dierbach ebbe certamente modo di confrontarsi con l'illustre filologo, poiché entrambi insegnarono presso l'università di Heidelberg: cfr. Keidel 1983, p. 136, nt. 4.

binominale di Linneo, e le loro descrizioni sono dettagliate<sup>211</sup>. Lo scopo principale di Dierbach fu il riconoscimento delle differenti varietà di piante connesse con le divinità: ad esempio è attento a distinguere le diverse specie di pomi (mela, mela cotogna, melagrana) e di papavero (*rhoeas*, *somniferum*), collegandole di volta in volta con un'entità divina<sup>212</sup>.

Dal punto di vista esegetico, Dierbach offrì scarse informazioni: più attento a redigere uno zelante elenco di dati, di rado propose chiavi di lettura per l'interpretazione degli usi e delle connessioni tra piante e divinità. Egli espose le sue teorie prevalentemente nella prima sezione, in cui sottolineò come gli dei fossero il corrispettivo mitico dei fenomeni e delle potenze naturali. Le teorie interpretative di Dierbach risultano sempre brevi e allusive, fatto dovuto probabilmente alla mancanza di una solida conoscenza del mondo antico da parte dell'autore. Non è un caso che nei paragrafi dedicati alle singole specie vegetali egli non si premurò di spiegare la serie di notizie raccolte, ma si limitò a elencarle, spesso in maniera poco ordinata e senza seguire uno schema preciso, inserendo dati tecnico-botanici accanto ad altri strettamente mitologici<sup>213</sup>.

L'autore fu influenzato dalla corrente naturalistica per quanto concerne le sue esegesi: un chiaro esempio in tal senso riguarda la concezione che egli ebbe di Zeus/Giove, inteso come la forza vitale che sta alla base di ogni sviluppo, tanto animale quanto vegetale<sup>214</sup>. Non mancano interpretazioni fantasiose, come la teoria secondo cui gli antichi avrebbero fatto dipendere gli effetti dell'aria sulla vegetazione dall'intervento e dalla volontà di Hera/Giunone<sup>215</sup>. Intese il matrimonio tra Kore e Ade come l'unione necessaria tra la forza che fa crescere il seme (Kore) e la temperatura della terra che favorisce lo sviluppo sotterraneo della pianta (Ade). Non stupisce quindi che il periodo in cui la dea era costretta

---

<sup>211</sup> Dierbach utilizzò frequentemente l'opera di Kurt Sprengel (*Geschichte der Botanik*, 2 voll., Alterburg und Leipzig 1817-1818; *Geschichte der Medizin*, Leipzig 1820; K. Sprengel, A. P. de Candolle, *Grundzüge der wissenschaftlichen Pflanzenkunde*, Leipzig 1820) e di John Sibthorp (*Flora Graeca*, 10 voll., 1806-1840 – ultimi quattro volumi postumi).

<sup>212</sup> Dierbach 1833, pp. 101-110 (pomi); pp. 117-119 (papavero).

<sup>213</sup> Vd. il caso del mandorlo: Dierbach 1833, p. 111. Un altro esempio in Dierbach 1833, pp. 31-32 dove, alla fine delle informazioni mitologiche relative al pioppo, inserì una digressione botanica sulla *populus italica* (pioppo nero italico).

<sup>214</sup> Dierbach 1833, pp. 1-2.

<sup>215</sup> Dierbach 1833, p. 3.

a restare nell'Oltretomba con il suo sposo venisse interpretato come la rappresentazione mitica del processo di maturazione delle sementi<sup>216</sup>.

In conclusione, bisogna riconoscere che la *Flora Mythologica* ha superato l'esame del tempo per quanto riguarda il suo valore storiografico: essa fu infatti alla base di importanti opere, quali quelle di Josef Murr e di Angelo De Gubernatis. Per contro, ai giorni nostri il volume risulta ormai obsoleto, privo di valore scientifico in senso moderno e inadatto a essere preso come strumento di partenza per gli odierni studi botanico-mitologici. Al di là delle interpretazioni non più accettabili, ma riconducibili anche alla *Weltanschauung* dell'epoca, la mancanza di una precisa citazione delle fonti greche e latine impedisce la possibilità di utilizzare il testo per reperire almeno il materiale primario. Tuttavia al suo autore spetta l'indubbio merito di aver aperto una branca di studio sino a quel momento pressoché ignorata dagli studiosi di mitologia, rendendo la sua opera estremamente importante dal punto di vista documentario.

Di ben altro tenore è il volume di Josef Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, che si rivela ancora oggi fondamentale per l'analisi della botanica in relazione al mondo antico. L'autore, nato a Bressanone (nell'attuale provincia di Bolzano) nel 1864 e morto a Innsbruck nel 1932, fu stimato botanico e insegnante nelle scuole secondarie. Nel 1882 intraprese gli studi di Filologia Classica presso l'università di Innsbruck, conclusi poi nel 1886 sotto la guida del filologo austriaco Anton Zingerle (1842-1910). Successivamente insegnò latino e greco nei *gymnasia* di Marburg, Drau, Linz, Trento e Feldkirch, attività che condusse sino al pensionamento, avvenuto nel 1919. Di pari passo alla sua professione, e in particolare dopo il 1919, si dedicò con passione allo studio delle tematiche botaniche<sup>217</sup>, di cui divenne grande esperto tanto da essere

---

<sup>216</sup> Dierbach 1833, p. 17. Egli non formulò *ex novo* tale interpretazione, ma la ricavò da lavori di studiosi a lui contemporanei: vd. F. G. Welcker, *Der Raub der Kora*, "Zeitschrift für Geschichte und Auslegung der alten Kunst" 1 (1818), pp. 1-95; F. K. L. Sickler, *Homeri Hymnos an Demeter nebst metrischer Übersetzung und ausführlicher Wort – und Sacherklärung*, Hildburghausen 1820. Accanto a queste pubblicazioni scientifiche, Dierbach volle citare anche una poesia di F. Schiller (*Klage der Ceres*, 1826).

<sup>217</sup> Nell'introduzione alla sua *Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* Murr ricorda, non senza orgoglio, anche la sua attività diretta di floricoltore che contribuì all'ampliamento delle sue conoscenze: Murr 1890, p. VII.



nominato membro onorario della *Botanical Society of the British Isles*, riconoscimento che fu concesso soltanto ad altri due Austriaci oltre a lui<sup>218</sup>. Tale passione gli diede la possibilità di pubblicare numerosi lavori di carattere scientifico sull'argomento (circa seicento): tra questi furono particolarmente apprezzati la monumentale *Übersicht über die Farn- und Blütenpflanzen von Vorarlberg und Liechtenstein* (4 voll., Unterberger 1923-1926), *Die Flora der Höttinger Breccie*<sup>219</sup> e *Die Beiträge zu den Gesetzen der Phylogenesis*<sup>220</sup>.

La *Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* fu uno dei primi lavori pubblicati da Murr: venne dato alle stampe nel 1890 a Innsbruck, pochi anni dopo la sua laurea, e mostra sin dagli esordi il tema che caratterizzò tutta la sua produzione scientifica successiva. Il titolo è esplicito nel delimitare il campo d'indagine alla sola mitologia greca, escludendo di conseguenza specifici riferimenti a tradizioni del mondo romano<sup>221</sup>. Come punto di partenza per l'analisi botanico-mitologica, l'autore si servì dei volumi di Dierbach e di De Gubernatis, puntualmente e abbondantemente citati all'interno del testo; tuttavia il giudizio sul lavoro dei suoi due predecessori fu sì positivo<sup>222</sup>, ma non privo di critiche. Egli mise in evidenza l'approssimazione dei due studiosi nel trattare le fonti antiche, spesso inserite senza la necessaria distinzione tra elementi greci e romani<sup>223</sup>. Inoltre rilevò come alcune tradizioni da loro esaminate non fossero chiaramente attribuite alla cultura di appartenenza, fosse essa greca, romana o romana di derivazione greca<sup>224</sup>.

Forte della sua profonda conoscenza della letteratura antica, Murr decise di prendere come punto di partenza per la sua analisi gli autori classici (soprattutto greci), in modo particolare Pausania, Ateneo, i poeti bucolici e quelli epici. A causa dell'impossibilità di procurarsi l'*Herbarius* dello Pseudo-Apuleio, egli utilizzò con grande frequenza il *De viribus herbarum*,

---

<sup>218</sup> Grass 1975, p. 447.

<sup>219</sup> In "Jahrbuch der Geologischen Bundesanstalt" 76 (1926), pp. 153-170.

<sup>220</sup> In "Deutsche botanische Monatsschrift" 20 (1902), pp. 4-9 e 35-39.

<sup>221</sup> Significativa in tal senso la breve notizia relativa alla quercia, di cui viene accennata la sua connessione con Giove senza fornire ulteriori dettagli in merito: Murr 1890, p. 12.

<sup>222</sup> Murr stesso li definì *vorzüglich*: Murr 1890, p. V.

<sup>223</sup> Murr criticò il modo in cui vennero menzionati i nomi delle divinità, senza distinguere tra la denominazione greca e quella romana: Murr 1890, p. V.

<sup>224</sup> Murr 1890, p. V.

componimento didascalico in esametri latini, opera di Macer Floridus (pseudonimo dell'erudito francese Oddone di Meung, prima metà dell'XI secolo), che non si discosta molto dalle informazioni fornite dallo Pseudo-Apuleio<sup>225</sup>. Murr mostrò non solo un'ottima conoscenza dei testi antichi, ma fece uso anche di alcune fonti più specialistiche, come gli Scholia a vari autori (es. Pindaro, Aristofane, Apollonio Rodio, Nicandro etc.), frammenti (es. Euforione) e lessicografi quali Esichio e la Suda. Gli va quindi riconosciuto il merito e il primato di aver esteso la ricerca di informazioni primarie antiche e di averle inserite nelle note del suo lavoro.

Accanto al vasto apparato di fonti antiche, Murr dimostrò la medesima scrupolosità nel selezionare i testi di riferimento per l'ambito botanico-scientifico, per il quale utilizzò principalmente la *Synopsis plantarum florum classicae* di C. Fraas (München 1845), ma anche la *Flora classica* di J. Billerbeck (Leipzig 1824), la *Botanik der alten Griechen und Römer* di H. O. Lenz (Gotha 1859) e l'*Origine des plantes cultivées* di A. de Candolle (Paris 1883)<sup>226</sup>. Per quanto riguarda gli studi sul mondo classico, l'autore si servì in modo particolare della *Griechische Mythologie* di L. Preller (2 voll., Berlin 1854), del *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* di W. H. Roscher (di cui ebbe a disposizione i soli primi due tomi, Berlin 1886-1890) e della *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* di G. F. Creuzer (4 voll., Leipzig und Darmstadt 1810-1812).

Murr decise di dividere il suo lavoro in due grandi sezioni fondamentali: la prima dedicata agli alberi e agli arbusti (*Die Bäume und Sträucher in der griechischen Mythologie*)<sup>227</sup>, la seconda alle erbe e ai fiori (*Die Kräuter und Blumen in der griechischen Mythologie*)<sup>228</sup>. Le due unità sono strutturate per singole voci dedicate ciascuna a una pianta specifica; più difficile invece stabilire i criteri di ordinamento che hanno portato a trattare una specie prima di

---

<sup>225</sup> Murr 1890, p. VI.

<sup>226</sup> Quest'ultima opera fu letta da Murr nella traduzione tedesca di E. Goetze, *Der Ursprung der Kulturpflanzen* (Leipzig 1884). Cfr. Murr 1890, pp. VI-VII. Murr assunse un atteggiamento critico nei confronti delle opere botaniche, tanto che non risparmiò giudizi negativi, come nel caso di *Die Bäume und Sträucher des alten Griechenlands* di K. Koch (Stuttgart 1879): vd. Murr 1890, p. VII.

<sup>227</sup> Murr 1890, pp. 3-148.

<sup>228</sup> Murr 1890, pp. 151-284.

un'altra. Se per il primo albero a essere preso in esame, la quercia, Murr giustificò tale collocazione considerando il suo stretto legame con Zeus, la principale divinità del *pantheon* greco, per le voci successive non vengono fornite ulteriori spiegazioni. È da escludere la successione per importanza, poiché alcune specie secondarie (es. l'ontano) vengono analizzate prima di altre ben più rilevanti (es. il pioppo), così come altri criteri, come ad esempio l'ordine alfabetico<sup>229</sup>: la disposizione generale appare quindi arbitraria. Nella seconda sezione, le specie sono talvolta raggruppate in sottoparagrafi, il primo dei quali dedicato alle diverse tipologie alimentari (cereali, legumi, ortaggi e spezie)<sup>230</sup>. Successivamente l'attenzione dell'autore si spostò sugli usi e sulle proprietà delle piante: le varietà legate alla vita amorosa sono a loro volta suddivise in base all'associazione con specifiche divinità<sup>231</sup>, così come avviene per le piante magiche e curative, alle quali oltre agli dei sono associati anche altri personaggi della mitologia greca (es. Eracle, Chirone, Achille, Telefo etc.)<sup>232</sup>. Infine l'ultimo paragrafo è dedicato a tutte quelle specie di cui fino a quel momento l'autore non aveva fatto menzione, compresa la maggior parte dei fiori (narciso, giacinto, croco, giglio, viola etc.)<sup>233</sup>. Curiosa è l'esclusione della rosa, già trattata in precedenza nella sezione degli arbusti: tale scelta fu del tutto consapevole e si rivela caratteristica del metodo di Murr, il quale reputò esaustiva la trattazione di ogni pianta nella relativa voce, in cui fece confluire tutte le informazioni ad essa legate.

L'ottimo apparato di indici finali, presente già nella prima edizione, facilita enormemente la consultazione, anche trasversale, delle voci. I riferimenti sono organizzati in due registri: il primo, dedicato ai personaggi mitologici, presenta per ciascuno l'elenco completo delle piante ad essi associate; il secondo si configura come un indice botanico vero e proprio, ma venne a sua volta tripartito secondo le denominazioni tedesche, greche e quelle relative alla

---

<sup>229</sup> Murr si discostò quindi dalla tradizione precedente che aveva sempre catalogato le specie vegetali in ordine alfabetico.

<sup>230</sup> Tale suddivisione risulta a volte discutibile, come nel caso del papavero, che è inserito tra le spezie e non tra i fiori né tra le piante sacre a Demetra: cfr. Murr 1890, pp. 183-186.

<sup>231</sup> Murr 1890, pp. 189-204.

<sup>232</sup> Murr 1890, pp. 204-229.

<sup>233</sup> Murr 1890, pp.229-284.

nomenclatura binominale di Linneo. Tale triplice terminologia ricorre costantemente all'interno del testo, dove è inserita all'inizio di ogni singola trattazione; ampio spazio è riservato all'analisi etimologica dei nomi greci delle piante, di cui sono spesso riportate tutte le varianti, e alla verifica dell'evoluzione dei termini nel corso dei secoli<sup>234</sup>.

Malgrado il suo forte interesse per gli aspetti botanici, non sempre sono presenti descrizioni morfologiche delle singole varietà vegetali e, quando appaiono, vengono brevemente tratteggiate soltanto quando funzionali al chiarimento di particolari significati simbolici. Ad esempio Murr rintracciò nel colore del fiore dell'asfodelo (grigio-biancastro con venature violette) la motivazione principale per la sua collocazione nel mondo dei morti, o ancora intese la melagrana come simbolo di fertilità per il gran numero di semi in essa contenuti<sup>235</sup>.

Grande cura è riservata alla spiegazione del legame tra le varie specie botaniche e le relative divinità o eroi, di cui vengono presi in considerazione anche gli epiteti cultuali e vegetali<sup>236</sup>. Murr fu consapevole della non esclusività di simili connessioni e del fatto che non esistesse una corrispondenza univoca tra dio/eroe e pianta. Per questo motivo si premurò sempre di inserire un buon numero di informazioni relative a tutti i personaggi mitici associati a una particolare varietà. La voce relativa al papavero è in tal senso emblematica: oltre alla nota relazione con Demetra, vennero evidenziate i collegamenti con Hera, Afrodite (di Sicione), le Cariti, Cibele, Hermes, Agathodaimon, Nyx e Hypnos<sup>237</sup>. Tuttavia le spiegazioni simboliche offerte da Murr risultano oggi troppo generiche: gli va riconosciuto il merito di aver compreso la polisemia

---

<sup>234</sup> Ad esempio è il caso del giglio, per il quale Murr segnalò i due termini con i quali veniva generalmente indicato (*κρίνον* e *λείριον*): Murr 1890, p. 251. Cfr. anche Murr 1890, p. 259 (denominazioni della viola). Per l'evoluzione dei nomi vd. Murr 1890, pp. 3-4 (quercia) e p. 111 (abete, pino).

<sup>235</sup> Asfodelo: Murr 1890, p. 240. Melagrana: Murr 1890, pp. 50-51. Cfr. anche la quercia e la viola, il cui colore scuro (rispettivamente delle foglie e del fiore) è messo in relazione con significati funebri: Murr 1890, p. 11 (quercia) e p. 261 (viola).

<sup>236</sup> Per l'elenco completo degli epiteti vd. l'indice mitologico, dove sotto il nome dei singoli personaggi sono elencati tutti gli appellativi trattati nel testo.

<sup>237</sup> Murr 1890, pp. 183-186. Tale procedimento si riscontra continuamente lungo il testo: a titolo esemplificativo si segnala il caso della melagrana, associata *in primis* ad Afrodite, ma anche a Hera, Persefone, Demetra, Hermes, Atena, Dioniso, Side, Rhoio. Cfr. Murr 1890, pp. 50-54.

delle singole specie, ma al contempo il limite di aver rintracciato una gamma molto ridotta di significati, in modo particolare legati alla fertilità e alla sfera funebre. Egli non si preoccupò di specificare le varie sfumature delle simbologie vegetali, ottenendo come risultato quello di creare gruppi di piante accomunate dal medesimo significato, senza apparente distinzione. Rappresentativi del problema sono i casi della melagrana e del papavero, entrambi legati alla fertilità a causa della molteplicità dei semi<sup>238</sup>, e quello dell'asfodelo, della viola e del narciso, intesi tutti quali simboli legati al mondo dei morti<sup>239</sup>. A questo punto è legittimo domandarsi che cosa avrebbe differenziato una pianta dall'altra all'interno della stessa classe semantica e quale motivazione sarebbe stata alla base dell'attribuzione di un medesimo significato a specie diverse.

D'altro canto va apprezzata la capacità critica che Murr dimostrò nei confronti delle opere degli studiosi a lui precedenti (in particolare Dierbach, De Gubernatis, Bötticher), di cui vagliò attentamente le varie interpretazioni, forte di una conoscenza diretta delle fonti antiche. Per questo motivo l'autore fu spesso in grado di individuare gli errori commessi da coloro che lo avevano preceduto, confutandone di conseguenza le teorie. Esemplificativo è il caso dell'iris: in un primo momento Murr riportò l'ipotesi, formulata da Dierbach e ripetuta da De Gubernatis, secondo cui il fiore sarebbe stato consacrato alla dea omonima nella sua qualità di conduttrice delle anime nel mondo dei morti<sup>240</sup>. Tuttavia l'autore constatò che tale spiegazione era priva di reale fondamento, poiché in Grecia non era attestata una simile relazione, tutt'al più introdotta solo in epoca tarda<sup>241</sup>. In ogni caso i lavori di Dierbach, De Gubernatis, Bötticher e Creuzer furono utilizzati frequentemente da Murr per attingere informazioni e dati concernenti il mondo antico; egli sembra in questi casi fidarsi maggiormente degli assunti degli studiosi, senza preoccuparsi di citare la fonte antica corrispondente (come avevano fatto i non specialisti)<sup>242</sup>.

---

<sup>238</sup> Melagrana e fertilità: Murr 1890, pp. 50-51. Papavero e fertilità: Murr 1890, p. 184 (in relazione a Demetra) e p. 185 (in relazione ad Afrodite).

<sup>239</sup> Asfodelo: Murr 1890, p. 241. Viola: Murr 1890, p. 261. Narciso: Murr 1890, pp. 249-250.

<sup>240</sup> Dierbach 1833, p. 134; De Gubernatis 1882, p. 174.

<sup>241</sup> Murr 1890, p. 246.

<sup>242</sup> Esempi: Murr 1890, p. 12, nt. 1 (Creuzer); p. 15, nt. 2 (Bötticher); p. 24, nt. 3 (De Gubernatis); p. 33, nt. 3 (Dierbach).

Egli comunque non fu immune da fraintendimenti esegetici: ciò è particolarmente evidente nella trattazione dell'ulivo, per il quale si basò più sulla simbologia moderna legata alla pace anziché indagare il possibile significato attribuito dagli antichi. Murr infatti volle forzatamente rintracciare una simile spiegazione anche laddove l'ulivo era connesso semplicemente alla vittoria, poiché da questa sarebbe conseguito un periodo di pace, assunto che l'autore portò come giustificazione del suo ragionamento<sup>243</sup>. Altro elemento sul quale Murr concentrò la sua attenzione, intuendone l'importanza, fu l'utilizzo delle specie vegetali all'interno dei diversi culti tributati alle divinità o agli eroi, raccogliendo una buona quantità di testimonianze dagli autori antichi. Tuttavia anche in questo caso appaiono manifesti i limiti esegetici dell'autore: molto spesso egli fece riferimento a teorie già espresse da altri studiosi (Dierbach, De Gubernatis, Creuzer), oggi inaccettabili ma puntualmente ripetute<sup>244</sup>.

Ulteriore caratteristica del lavoro di Murr è quella di descrivere sovente la storia della pianta, le modalità di diffusione o importazione nel territorio greco e i luoghi in cui si ritrova con più frequenza<sup>245</sup>. Egli constatò ad esempio come il melagrano fosse stato importato in Grecia dall'Iran, dal Kurdistan e dalle regioni del Caucaso<sup>246</sup>, così come avvenne per il papavero, originario dell'Asia<sup>247</sup>. All'interno delle singole voci, sono presenti inoltre alcuni riferimenti a rappresentazioni iconografiche, benché in questi casi Murr dimostri una certa inesperienza nel padroneggiare l'argomento. Le citazioni delle opere d'arte non appaiono mai puntuali e precise e non vengono offerti gli estremi per il loro reperimento. L'autore non inserì alcuna immagine o disegno raffigurante i

---

<sup>243</sup> Murr 1890, p. 43. Cfr. Murr 1890, p. 47 dove il medesimo concetto è ripetuto anche in relazione all'episodio (Paus. II 31, 10) in cui dalla clava di Eracle (fatta di legno di ulivo) sarebbero spuntate radici una volta posta a contatto con una statua di Hermes, trasformandosi così da strumento bellico a simbolo di pace. Una simile interpretazione si ritrova anche per spiegare la presenza di piante di ulivo presso le tombe di personaggi leggendari: Murr 1890, pp. 47-48. A Roma è effettivamente attestato l'uso del ramoscello d'ulivo come simbolo di pace (Plin. *Nat. Hist.* XV 134), ma non è lecito attribuire sempre il medesimo significato a un attributo in contesti differenti l'uno dall'altro.

<sup>244</sup> Vd. la spiegazione della presenza della melagrana nei riti tesmoforici (intesa come simbolo di fertilità coniugale), derivata da Creuzer: Murr 1890, p. 53, n. 3.

<sup>245</sup> Ad esempio si riporta che il pioppo nero ama particolarmente terreni nei pressi di fiumi e ruscelli: Murr 1890, p. 17.

<sup>246</sup> Murr 1890, p. 50.

<sup>247</sup> Murr 1890, p. 183.

manufatti presi in esame, ma si limitò frequentemente a mutuare le informazioni da altri autori che avevano precedentemente trattato problematiche iconografiche. In modo particolare si servì della *Flora Mythologica* di Dierbach, dal quale trasse le citazioni dell'opera di Winckelmann e de *Le imagini con la spositione de i dei de gli antichi raccolte per Vincenzo Cartari*<sup>248</sup>.

Fermo restando l'alto valore informativo dell'opera di Murr, l'analisi delle singole varietà risulta incompleta o parziale: ciò è dovuto principalmente alla volontà di esaminare l'argomento nella sua complessità, fatto che comportò un'inevitabile selezione del materiale. Ciononostante, sono presenti tutte le principali notizie botanico-mitologiche e nessuna specie vegetale conosciuta dai Greci fu tralasciata *a priori* dalla trattazione. Per questo motivo la *Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* è ancora oggi uno strumento molto prezioso per il reperimento di numerose fonti antiche ed è diventata una pietra miliare per gli autori successivi che frequentemente l'hanno citata e hanno rimandato a essa per la disamina di specifici temi. Ciò non toglie che, a causa dei suoi limiti esegetici, il testo sia oggi superato e necessiti di cautela per quanto riguarda l'interpretazione della connessione delle specie vegetali con i personaggi mitologici greci.

Infine, rimane da esaminare il volumetto intitolato *Die griechische Pflanzenwelt in Mythos, Kunst und Literatur* di Hellmut Baumann, pubblicato nel 1982<sup>249</sup>. L'autore, nato nel 1915 ad Atene ma di cittadinanza svizzera, fu un appassionato escursionista e viaggiatore, amante in particolar modo del paesaggio greco<sup>250</sup>. Da questa passione nacque l'idea di redigere un breve testo, il cui scopo era far rivivere l'antichità all'interno del suo ambiente naturale originario, mostrando al visitatore della Grecia la ricchezza della flora<sup>251</sup>. L'autore ha deciso di strutturare il suo discorso suddividendo le singole specie vegetali a seconda della loro importanza nel mito, nella medicina, nell'arte e nella vita quotidiana

---

<sup>248</sup> Purtroppo non viene mai specificato il titolo dell'opera di Winckelmann, ma con buona probabilità si tratta della celebre *Geschichte der Kunst des Alterthums* (Dresden 1764).

<sup>249</sup> Il testo fu successivamente riedito nel 1986 e tradotto in inglese (*Greek wild flowers and plant lore in ancient Greece*) nel 1993.

<sup>250</sup> Stearn 1993, p. 7.

<sup>251</sup> Baumann (1982) 1993, p. 8.

degli antichi Greci, evitando la classificazione botanica sistematica e soprassedendo alla descrizione delle caratteristiche fisiche delle piante, sostituita dalle numerosissime fotografie (più di 400) ritraenti tutte le varietà della flora greca<sup>252</sup>.

Non essendo di fatto un accademico, uno studioso di botanica o di antichistica, egli ha rivolto il proprio lavoro al grande pubblico, non necessariamente erudito in materia, ma curioso di informazioni spesso difficilmente reperibili per i non addetti ai lavori. Ha deciso quindi di eliminare gli apparati testuali come le note e si è limitato a citare nel testo soltanto le principali fonti antiche o quelle ritenute da lui più importanti. Tra queste spicca il *De materia medica* di Dioscoride, a cui ha fatto spesso riferimento, seguito da autori quali Plinio, Teofrasto e Ateneo; non mancano brevi rimandi anche a Erodoto, Pausania, Ovidio e Virgilio<sup>253</sup>. Il lavoro di Baumann si configura come una trattazione informativa, ricca di curiosità e aneddoti, ma dal punto di vista scientifico lascia (consapevolmente) molto a desiderare. L'insoddisfazione del lettore esperto coincide con l'impossibilità di accertarsi delle informazioni fornite, a causa della mancanza di note: non è nemmeno sufficiente lo sbrigativo rimando dell'autore alla bibliografia per coloro che sono interessati ad approfondire l'argomento. Baumann ha radunato alcuni testi fondamentali per lo studio della botanica nell'antichità, quali *Flora Mythologica* di Dierbach, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* di Murr e il più recente *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* di Chirassi<sup>254</sup>, ma rimane il dubbio sul loro reale utilizzo per la stesura del libro. Infatti al suo interno non si trovano tracce delle teorie espresse dagli studiosi né dei risultati a cui essi pervennero. Sembra quasi che Baumann abbia semplicemente ammassato una lista di testi al solo scopo di redigere una bibliografia soddisfacente agli occhi degli esperti, ma senza consultarli realmente o perlomeno facendolo in modo assai superficiale.

---

<sup>252</sup> Le fotografie sono opera dello stesso Baumann che, durante i suoi viaggi in Grecia, ha fotografato tutto il territorio greco da un confine all'altro: cfr. Baumann (1982) 1993, p. 8.

<sup>253</sup> Gli autori sopra elencati sono in genere citati correttamente.

<sup>254</sup> Non compare invece la *Mythologie des plantes* di De Gubernatis, benché citata nel volume di Murr.



La genericità del lavoro si riscontra anche nella trattazione delle specie vegetali: gran parte del volume si presenta come un lungo elenco di piante, di cui vengono riportati sbrigativamente i dati principali e, nel caso, le vicende mitiche. Il raggruppamento delle varietà botaniche all'interno dei diversi capitoli viene svolto secondo un criterio arbitrario e spesso poco condivisibile. Ad esempio, se da un lato il papavero da oppio è giustamente classificato tra le piante "mitologiche" (per il suo legame con Demetra)<sup>255</sup>, dall'altro desta un certo sconcerto non ritrovarne nemmeno un cenno nel capitolo dedicato alle piante officinali<sup>256</sup>. Proprio l'approssimazione e la schematica catalogazione che non prevede l'inserimento di una stessa pianta in più paragrafi costituiscono uno dei maggiori limiti del lavoro. Ferma restando la volontà dell'autore di redigere un testo divulgativo e non specialistico, non è accettabile la *reductio ad unum* messa in pratica relativamente all'utilizzo delle specie vegetali da parte degli antichi. Tale semplificazione è riscontrabile anche nei rari casi in cui egli ha trattato del simbolismo legato al fiore o alla pianta: molto spesso le spiegazioni sono impressionistiche e semplicistiche, prive di reale fondamento e basate su associazioni tratte dalla cultura contemporanea piuttosto che da quella antica. Ad esempio, Baumann ha considerato la presenza di corone floreali in oro e argento nelle tombe come un'offerta al defunto atta a simbolizzare il trionfo dell'anima sulla vita terrena<sup>257</sup>. Si è limitato inoltre a considerare l'eleganza del fiore del mirto e il suo gradevole profumo come unica ragione per legarlo al simbolismo della bellezza e della giovinezza<sup>258</sup>. Troppo frequentemente ha utilizzato termini generici quali "fecondità" e "fertilità" per spiegare il significato e la relazione che intercorreva tra le divinità e alcune specie vegetali<sup>259</sup>. A dimostrazione della sua inesperienza in campo mitologico/religioso, Baumann ha espresso concetti bizzarri, uno su tutti

---

<sup>255</sup> Sul papavero: Baumann (1982) 1993, pp. 69-72.

<sup>256</sup> Di certo non sono sufficienti le brevi coordinate tracciate per l'utilizzo del papavero in ambito medicinale nelle poche righe ad esso dedicate.

<sup>257</sup> Baumann (1982) 1993, p. 81.

<sup>258</sup> Baumann (1982) 1993, p. 51. La stessa simbologia è riservata al tamarisco: Baumann (1982) 1993, p. 54.

<sup>259</sup> Emblematico il caso della melagrana: Baumann (1982) 1993, p. 80

considerare Apollo il dio dell'amore<sup>260</sup>. Di quando in quando è ricorso al metodo comparatistico (sebbene in forma molto edulcorata), inserendo informazioni relative ad altre culture, come quella scandinava<sup>261</sup>, oppure fatti curiosi accaduti nel corso dei secoli<sup>262</sup>.

Anche l'analisi iconografica lascia molto a desiderare, poiché viziata dalla stessa approssimazione che pervade l'intero volume. L'autore si è limitato a inserire qua e là immagini di opere d'arte greca per dare prova dell'utilizzo in ambito artistico-decorativo di numerose varietà di piante, senza preoccuparsi di studiare (anche sommariamente) il reperto in sé né tantomeno il suo significato; l'unico merito che gli può essere riconosciuto è il tentativo di individuare quale specie floreale fosse stata raffigurata<sup>263</sup>. Negli sporadici casi in cui ha provato a dare interpretazioni, è ricaduto in fantasiosi collegamenti: è il caso del giglio rappresentato sulle pareti del palazzo reale di Knossos, ritenuto da Baumann adatto a soddisfare l'esigenza umana di simmetria e d'armonia per la perfezione delle forme. Il fiore avrebbe racchiuso in sé lo spirito della creazione e simboleggiato la purezza e l'innocenza<sup>264</sup>: pare superfluo qualsiasi commento.

Al di là dei numerosi limiti del lavoro, l'autore ha il pregio di trattare l'argomento basandosi sostanzialmente sulle informazioni ricavate dalle fonti antiche, di cui però non sempre ha fornito le coordinate; ciò non impedisce all'esperto in materia e soprattutto allo studioso di ritrovare notizie a lui familiari. È apprezzabile anche la grande abbondanza di immagini inserite nel testo, che si rivelano preziose per il riconoscimento delle specie vegetali e permettono al lettore di seguire il discorso più agevolmente. In conclusione, il volume di Baumann, seppur di scarso valore scientifico e inadatto a soddisfare le problematiche che si è proposto di indagare sin dall'altisonante titolo, può risultare utile per un primo approccio alla materia, a patto che il lettore sia consapevole dell'insufficienza e dell'inesattezza di molte affermazioni. A ben

---

<sup>260</sup> Baumann (1982) 1993, p. 44.

<sup>261</sup> Baldur e il vischio: Baumann (1982) 1993, p. 68.

<sup>262</sup> Vd. la digressione relativa alla scalata del monte Olimpo: Baumann (1982) 1993, pp. 205-207.

<sup>263</sup> In particolare Baumann (1982) 1993, pp. 176-192.

<sup>264</sup> Baumann (1982) 1993, p. 176.

vedere, l'intero lavoro si configura alla stregua di una "guida turistica" al paesaggio e alla flora greca: il viaggiatore può infatti trovare riscontri tra le piante presenti nel territorio e le immagini offerte dall'autore e contemporaneamente ottenere brevi informazioni sulla specie in esame.

## La scuola francese

In Francia, opere concernenti la botanica e i racconti ad essa relativi furono composte ancora prima che i volumi de *La Mythologie des Plantes* di Angelo De Gubernatis venissero pubblicati dalla casa editrice parigina Reinwald. Questi testi non avevano la pretesa di essere veri studi scientifici sulla materia, quanto piuttosto un esercizio di *belles lettres* in un campo che contemplava numerosi miti e leggende, da sempre amati dal pubblico. La bellezza dei fiori e delle piante contribuì senza dubbio a favorire pubblicazioni di questo genere in un periodo in cui, tra la fine del '700 e i primi decenni dell'800, un proto-romanticismo amante dell'estetica del bello e del fascino misterioso del "pittresco" si stava propagando rapidamente tra le classi aristocratiche europee. Si diffuse la passione e la curiosità per il significato dei singoli fiori, fatto che diede avvio a una lunga lista di pubblicazioni finalizzate a mettere in luce il simbolismo celato dietro le diverse specie. Perlopiù circolavano opere simili a dizionari o almanacchi, facili da consultare per la scelta del fiore appropriato al messaggio che si intendeva comunicare<sup>265</sup>. Il testo di maggior fortuna fu stampato nel 1819<sup>266</sup>: *Le Langage des Fleurs* di Charlotte de Latour,

---

<sup>265</sup> Tra questi spicca per importanza *l'Abécédaire de Flore ou Langage des Fleurs*, pubblicato nel 1810 ad opera di B. Delachénaye, che cercò di canonizzare il linguaggio floreale. L'autore si basò soprattutto sulle arti decorative per trarre il significato simbolico delle singole varietà e propose di istituire una specie di alfabeto utilizzando le iniziali di ciascun fiore: cfr. Seaton 1995, p. 69.

<sup>266</sup> L'anno di pubblicazione è ritenuto generalmente il 1819, ma alcuni studiosi sostengono che già nel 1818 circolassero alcuni esemplari: Tongiorni Tomasi-Zanghieri 2008, p. vii.

nome femminile fittizio dietro il quale si celava, secondo Louise Leneveux, un famoso uomo di lettere del tempo, Louis Aimé-Martin, mentre a giudizio di Joseph-Marie Querard era lo pseudonimo di Louise Cortambert<sup>267</sup>. Malgrado l'incerta paternità, l'opera ebbe un grandissimo successo e portò una ventata d'aria fresca nell'approccio alla simbologia floreale. Il volume non si articolava più secondo rigidi schemi lemmografici che prevedevano un lungo elenco di specie botaniche, ma suddivideva i fiori (di cui veniva subito espresso il significato simbolico) secondo un ordine "stagionale", ripartito a sua volta nei singoli mesi. L'autore inserì la descrizione delle piante e aggiunse una serie di riferimenti legati all'amore, alla giovinezza e alla vita di campagna che contribuì a conquistare la comunità letteraria; il lavoro fu supportato da tavole di illustrazioni che rendevano più chiara e attraente l'intera opera.

Come voleva la moda del tempo, accanto ai grandi componimenti di autori e poeti della letteratura francese ed europea (ad esempio Guillaume de Lorris e Jean de Meung, autori del *Roman de la rose*, Jean de La Fontaine, Voltaire, Torquato Tasso, solo per citarne alcuni) nel testo si possono ritrovare una serie di racconti mitologici legati al mondo vegetale: oltre ai più famosi poeti greci e latini (Omero, Anacreonte, Virgilio, Ovidio), l'autore ricorse anche a informazioni di carattere scientifico, citando soprattutto le opere medico-naturalistiche di Ippocrate, Dioscoride, Galeno e Plinio<sup>268</sup>. La narrazione dei miti rivestì un ruolo di primaria importanza e i racconti scelti furono prevalentemente quelli che potevano destare commozione e partecipazione emotiva nel pubblico dell'epoca: ecco dunque la storia di Demofonte e Fillide per il mandorlo, di Apollo e Dafne per l'alloro, di Narciso per il fiore omonimo etc. L'autore del libello dimostrò una profonda erudizione e una notevole conoscenza delle fonti antiche, prova della sua appartenenza all'*élite* culturale dell'epoca. Un esempio per tutti: egli (o ella), trattando del narciso, riferì la credenza secondo la quale le Erinni si ornassero il capo con una corona

---

<sup>267</sup> Louise Leneveux scrisse nel 1837, mentre Querard nel 1857; sulla questione vd. Seaton 1995, pp. 70-71 e Tongiorni Tomasi-Zanghieri 2008, p. vii. Marie Sophie Charlotte de Latour d'Auvergne fu una nobildonna francese vissuta nella metà del XVIII secolo, sposa di Charles Juste de Beauvau.

<sup>268</sup> I passi di tali autori non vengono citati in maniera corretta.

composta da questi fiori<sup>269</sup>, informazione riportata solo dallo Pseudo Probo e dagli Scholia all'*Edipo a Colono* di Sofocle<sup>270</sup>. Curioso e innovativo è l'inserimento di un lemma dedicato alle corone floreali: in questa sezione è presente un elenco delle principali divinità e delle ghirlande a loro associate (di giglio per Giunone, d'ulivo per Minerva, di quercia per Giove, di edera per Bacco etc.) e di alcune occasioni specifiche in cui Greci e Romani erano soliti incoronarsi con fiori e piante<sup>271</sup>.

Per quanto riguarda il papavero, non è presente un lemma specificamente dedicato a questa pianta, assenza che appare quantomeno singolare: il fiore di papavero, la cui bellezza non può essere messa in discussione, doveva infatti prestarsi a una ricca simbologia, favorita anche dai racconti e dagli aneddoti che lo videro protagonista nel corso dei secoli. Tuttavia se ne ritrovano notizie sparse all'interno del testo: ad esempio, trattando delle corone, si afferma che quella di Cerere era composta da papaveri<sup>272</sup>, mentre l'Estate è immaginata con il capo ornato da papaveri e fiordalisi<sup>273</sup>. Più interessante è la citazione della pianta nell'appendice del volume, dedicata a un breve dizionario simbolico del linguaggio floreale. In essa si fa riferimento per due volte al papavero: il primo lo connette alla consolazione, poiché il lattice contenuto nella capsula (definito "balsamo prezioso" dall'autore) aveva il potere di calmare il dolore e la rabbia; per questo motivo gli antichi ne fecero dono al dio Somnus, considerato grande guaritore e consolatore<sup>274</sup>. Il secondo tratta di una varietà specifica di papavero, quello bianco: dal momento che l'olio estratto dai suoi semi avrebbe placato i sensi e indotto il sonno, esso era collegato a un non meglio specificato "sogno del cuore"<sup>275</sup>.

*Le Langage des Fleurs* ebbe larghissima fortuna, tanto da promuovere la realizzazione di scritti simili anche in altre nazioni come l'Inghilterra, la Germania, il Belgio e gli Stati Uniti. Desta meraviglia però che la sua fonte

---

<sup>269</sup> Latour (1819) 2008, p. 26.

<sup>270</sup> Ps. Prob. *Buc.* II 48; Schol. in *Soph. Oed. Col.* 683 de Marco. È più probabile che l'autore abbia tratto l'informazione dal commento al testo virgiliano piuttosto che dai più rari *scholia*.

<sup>271</sup> Latour (1819) 2008, p. 89.

<sup>272</sup> Latour (1819) 2008, p. 89.

<sup>273</sup> Latour (1819) 2008, p. 61.

<sup>274</sup> Latour (1819) 2008, p. 110.

<sup>275</sup> Latour (1819) 2008, p. 125.

principale, l'*Emblèmes de Flore et des Vegetaux*, pubblicato nel gennaio del 1819 da Alexis Lucot e dal quale il nostro autore prese in prestito più di un paragrafo, venne pressoché ignorata dal pubblico<sup>276</sup>. Ciò che differiva realmente tra i due volumi era la complessità dell'impianto: mentre l'*Emblèmes de Flore* era un mero elenco di fiori e dei significati relativi, *Le Langage des Fleurs* si poneva l'obiettivo di intrattenere e allietare il lettore grazie all'inserimento di argomenti di suo gradimento e alla citazione di numerosi brani poetici che avrebbero conferito armonia e grazia al testo<sup>277</sup>.

A questo contesto letterario e all'interno della temperie culturale dei primi decenni dell'Ottocento deve essere ricondotto anche il libello intitolato *Emblème des Fleurs, ou Parterre de Flore* di Charles-Joseph Chambet, pubblicato per la prima volta forse già nel 1816 e ristampato più volte successivamente. La datazione dell'opera è infatti problematica: secondo P. Faure e Beverly Seaton la prima edizione deve essere fatta risalire al 1825, benché lo stesso Chambet riferisca di aver pubblicato un linguaggio dei fiori nel 1816, quindi ancor prima di quello della Pseudo de Latour<sup>278</sup>. Secondo Seaton tale affermazione non corrisponderebbe a verità, poiché il testo non sarebbe reperibile in nessun luogo<sup>279</sup>; tuttavia, facendo una semplice ricerca su Google libri, mi sono imbattuto in un esemplare dell'*Emblème des Fleurs* datato effettivamente al 1816 e proveniente dalla Biblioteca Pubblica di Lione<sup>280</sup>. Qualunque sia la reale cronologia del libello, le similitudini con *Le Langage des Fleurs* della Pseudo Charlotte de Latour appaiono chiare e inconfutabili; ben più arduo è stabilire quale dei due abbia copiato l'altro.

---

<sup>276</sup> Seaton 1995, pp. 73-74 ha spiegato il mancato successo editoriale con la scarsa appetibilità del prodotto librario (privo di illustrazioni e di una bella rilegatura): pubblicato nel mese di gennaio, il testo era in ritardo come dono per le Feste appena passate, ma troppo vecchio per riproporlo durante quelle dell'anno successivo. Inoltre Seaton ha ipotizzato una scarsa campagna pubblicitaria ad opera dell'editore e ha sottolineato come il volume non fu probabilmente concepito come libro da regalo.

<sup>277</sup> Per un esaustivo confronto tra i due volumi vd. Seaton 1995, pp. 74-75.

<sup>278</sup> Faure 1959, p. 247; Seaton 1995, p. 76.

<sup>279</sup> Seaton 1995, p. 76

<sup>280</sup> Di seguito il link di riferimento:

[http://books.google.it/books?id=znAveNuTF\\_sC&dq=chambet+emblème+des+fleurs&hl=it&source=gbs\\_navlinks\\_s](http://books.google.it/books?id=znAveNuTF_sC&dq=chambet+emblème+des+fleurs&hl=it&source=gbs_navlinks_s)

Charles-Joseph Chambet, nato nel 1791, era figlio di un libraio di Lione; fu editore e scrittore di una serie di libretti piacevoli e divulgativi, come gli *Anecdotes du XIX<sup>e</sup> s.* (1824), *Le Conservateur de l'Enfance* (1825), *Les Bouquets du Sentiment* (1825) e appunto *l'Emblème des Fleurs*<sup>281</sup>. In genere i testi da lui editi erano libri di facile vendita e lettura, senza particolari intenti scientifici o didascalici, più attenti alla bella forma del linguaggio e ad argomenti di facile presa sul pubblico. Ciononostante, Chambet doveva nutrire in sé velleità artistiche, dato che un suo anonimo contemporaneo lo definì: "Homme de livres qui voudrait absolument passer pour un homme de lettres"<sup>282</sup>.

Nella prefazione all'*Emblème des Fleurs* l'autore si propose di trattare il simbolismo floreale, cui decise di aggiungere racconti mitologici classici relativi alle singole varietà illustrate; non di rado inserì alcuni versi o intere poesie che contenevano eleganti descrizioni o metafore relative alle diverse specie floreali. Opere di poeti all'epoca molto noti al pubblico colto e aristocratico, quali Pierre Jean-Baptiste Chaussard, Charles-Albert Demoustien, Constant Dubos e Évariste de Parny, vennero incluse per aumentare l'interesse e l'eleganza del libello, utilizzando un metodo esattamente identico a quello adoperato dalla Pseudo de Latour<sup>283</sup>. Stando a quanto affermato da Chambet, il volume era destinato in modo particolare alle dame, poiché nei fiori risiede la viva immagine della bellezza, della grazia e della freschezza tanto amate dal pubblico femminile; lo stesso concetto ideale non poteva essere separato dall'armonia e dall'eleganza floreale<sup>284</sup>. Egli evitò di prendere in esame fiori esotici, conosciuti solo dai naturalisti e dagli specialisti e più adatti alla farmacopea che al godimento della bellezza, per non rendere troppo serio il tema agli occhi dei lettori a cui l'opera era rivolta, con il rischio di arrecare noia. Decise quindi di trattare solo brevemente alcuni fiori insoliti e la loro introduzione in Europa, per poter dedicare il discorso ai racconti mitologici e della tradizione popolare relativi

---

<sup>281</sup> Chambet pubblicò anche *Le Conducteur de l'Étranger à Lyon* (1815), *L'Almanach des Muses de Lyon et du Midi* (1822-1823); sotto lo pseudonimo di Théodore, fu autore di due *vaudevilles*: *Amour et Galanterie* (1825) e *Laurette ou Trois Mois à Paris* (1830).

<sup>282</sup> Faure 1959, p. 247. Molto negativo il giudizio di Seaton 1995, p. 76, che ha considerato Chambet un individuo opportunistico le cui affermazioni non meritano alcuna fiducia.

<sup>283</sup> Probabilmente non è un caso che tutti i poeti citati siano francesi: il pubblico infatti avrebbe preferito leggere autori già conosciuti e nella propria lingua madre.

<sup>284</sup> Chambet 1816, pp. vii-viii.



all'origine delle varie specie botaniche, inserendo notizie curiose e meno note<sup>285</sup>.

Dal punto di vista strutturale, il testo è suddiviso per singoli fiori classificati in ordine alfabetico. Dopo il nome venne subito espressa la simbologia, senza però menzionare alcuna motivazione al riguardo: ad esempio l'aconito è emblema della vendetta, l'iris della fiducia, la rosa della freschezza e della tenerezza, la viola del pudore e della modestia e così via. A volte l'autore tracciò una breve descrizione della pianta (quasi sempre finalizzata all'esaltazione della sua bellezza) e delle relative caratteristiche botaniche: spesso indugiò sulla provenienza, sull'aspetto fisico, sulle differenziazioni all'interno di una specie e sui metodi di coltivazione. Accanto a queste informazioni "tecniche", il fulcro del discorso si concentrò sulla breve narrazione di storie, provenienti soprattutto dal mondo classico: è questo l'aspetto più interessante del testo. Chambet esaltò e riportò i miti con una certa fedeltà, benché assai di rado citò la fonte di riferimento e tantomeno riportò il titolo dell'opera e i passi da cui trasse le informazioni<sup>286</sup>. Egli dimostrò di conoscere alcuni usi e costumi propri del mondo classico e seppe attingere anche alle tradizioni di altri territori, soprattutto di quelli esotici e di grande attrattiva come l'India<sup>287</sup>. L'autore ricorse spesso alla mitologia per spiegare la derivazione delle diverse specie floreali dalla metamorfosi di giovani fanciulli o Ninfe: queste storie dovevano destare grande meraviglia nei lettori avidi di racconti ricchi di sentimento e passione.

Al di là degli evidenti limiti del lavoro, che peraltro non si prefiggeva di trattare in modo scientifico il tema scelto, è insoddisfacente l'interpretazione della

---

<sup>285</sup> Chambet 1816, p. ix.

<sup>286</sup> Gli autori di riferimento di Chambet sono prevalentemente quelli latini, in modo particolare Virgilio (citato espressamente a p. 12 e a p. 49), Ovidio (citato a p. 33. Molti dei racconti riportati provengono chiaramente dalle *Metamorfosi*, ma conosce anche *I Fasti*: cfr. p. 28 e *Ov. Fast. V* 231-258) e Plinio (citato a p. 45).

<sup>287</sup> Chambet 1816, p. 17 affermò che nell'antica Grecia durante i matrimoni si tenevano in mano rami di biancospino, mentre a p. 25 riportò la notizia secondo cui le vedove indiane si lanciavano verso la pira del defunto marito con un limone in mano. L'autore era a conoscenza di alcune storielle popolari, anche se le utilizzò in misura assai minore rispetto alle fonti antiche; in ogni caso, dal suo punto di vista era fondamentale che le vicende narrate fossero interessanti e poco note (vd. ad esempio la curiosa storiella a proposito della cosiddetta "palla di neve": Chambet 1816, pp. 22-23).

simbologia vegetale, poiché spesso non è riscontrabile alcuna relazione tra le storie riportate da Chambet e il significato attribuito al fiore. Con la sola eccezione del narciso, per il quale il mito dell'omonimo fanciullo è esplicativo del valore assegnato alla pianta<sup>288</sup>, le altre varietà citate non godono di alcuna spiegazione né di attinenza con quanto riferito in seguito. Talvolta l'autore giunse a contraddire se stesso, come nel caso del papavero: egli distinse correttamente il papavero da oppio (*pavot*) da quello di campo (*coquelicot*), ma in un primo momento affermò che quest'ultimo simboleggerebbe la riconoscenza<sup>289</sup>, salvo cambiare idea in seguito dichiarando la sua stretta relazione con l'orgoglio<sup>290</sup>. D'altronde, a quell'epoca la mitologia vegetale era sì in parte conosciuta ma, ben lungi dall'essere analizzata attraverso criteri scientifici, ridotta soltanto a un mero corollario finalizzato a suscitare stupore e compartecipazione emotiva nei lettori più sensibili, soprattutto quelli femminili. In Francia la produzione di testi inerenti al linguaggio floreale non si esaurì con il libello di Chambet, ma proseguì e prosperò almeno sino alla metà del XIX secolo. Già nel 1837 fu edito il *Nouveau Manuel des Fleur Emblématiques*, opera di Louise Leneveux, che mirava a sistemare definitivamente la simbologia del linguaggio dei fiori attraverso un metodo di comunicazione chiaro ed efficace. Poco dopo, nel 1841, Albert Jacquemart pubblicò un volume dal titolo alquanto esplicito in merito ai lettori cui era destinato: *Flore des Dames*. L'autore presentò la materia con un nuovo taglio, riportando non solo le informazioni dei suoi predecessori, ma inserendo anche osservazioni sui fiori artificiali, poesie a tema floreale composte da donne e un'analisi iconografica di dipinti a soggetto vegetale. Di minor levatura rispetto ai precedenti fu il testo pubblicato da J. B. Messire nel 1845, *Le Langage Moral des Fleurs*: l'autore trattò l'argomento sulla scorta dei testi precedenti e li prese sovente come modello, non limitandosi tuttavia a una sterile riproposizione di quanto era già stato edito. Infine, nel 1855, Pierre Zaccone presentò un volume dall'ambizioso titolo *Nouveau Langage des Fleurs*, che al contrario non rispecchiava il contenuto dell'opera:

---

<sup>288</sup> Il narciso infatti avrebbe simboleggiato l'amor di sé, la freddezza e l'indifferenza: Chambet 1816, pp. 49-50.

<sup>289</sup> Chambet 1816, p. 26.

<sup>290</sup> Chambet 1816, p. 58.

essa infatti non offriva nulla di nuovo, ma riproponeva il consueto significato simbolico legato a motivi squisitamente romantici<sup>291</sup>.

Per un cambio drastico nella trattazione della materia bisognerà attendere il 1899, anno in cui comparì un curioso libello dal titolo *Les Plantes Magiques et la Sorcellerie*, opera di Émile Gilbert<sup>292</sup>. Questi fu un illustre medico francese, grande appassionato e conoscitore di argomenti esoterici tanto da divenire membro dell'*Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix*, al cui vertice erano stati designati Joséphin Péladan (scrittore francese che promosse e fondò il *Mystic Order of the Rose-Croix* e il *Salon de la Rose-Croix*, dove gli artisti, soprattutto simbolisti, potevano scambiarsi opinioni e idee) e Stanislas de Guaita (poeta francese esperto in esoterismo e misticismo, che ebbe grande fortuna in vita). Gilbert conobbe e fu amico del celebre esoterista, scrittore e disegnatore svizzero Oswald Wirth e frequentò la *Hermetic Brotherhood of Luxor* di Gérard Encausse, anch'egli medico e noto generalmente con lo pseudonimo di Papus<sup>293</sup>. Il libello ebbe grande fortuna all'epoca, tanto da essere accolto come un piccolo classico e da godere di numerose ristampe. Lo scopo dell'opera era di analizzare e trattare in modo scientifico la relazione che intercorreva tra le sostanze ricavate dalle piante e la tradizione magica. Gilbert si pose davanti alle conoscenze magiche antiche senza pregiudizi intellettuali, evitando sempre di considerarle semplici fantasticherie o farneticazioni di un tempo remoto superstizioso e ignorante<sup>294</sup>, restituendo loro dignità e riconducendole a dati puramente scientifici. In sostanza mirò a dimostrare come gli effetti portentosi descritti in storie o leggende magiche del passato fossero attribuibili agli effetti e alle proprietà delle varie specie botaniche. Non condannò totalmente il sapere magico antico, ben consapevole dell'importanza che questo ebbe per il conseguimento di progressi nel campo della medicina, della fisica, della chimica

---

<sup>291</sup> I testi qui brevemente citati non sono stati oggetto di una disamina dettagliata in quanto non approfondiscono o non prendono in considerazione i temi mitologici. Per una loro trattazione più dettagliata vd. Seaton 1995, pp. 76-78.

<sup>292</sup> Il volumetto è stato tradotto in italiano nel 2008 con il titolo *Le Piante Magiche nell'Antichità, nel Medioevo e nel Rinascimento*, Hermes Edizioni, Roma.

<sup>293</sup> Fusco 2008, p. 12.

<sup>294</sup> Ciò non gli impedì di porsi in maniera critica verso la ciarlataneria e le pratiche di sedicenti maghi o stregoni passati e presenti.

e della botanica<sup>295</sup>. Benché il suo libello fosse spesso molto consultato (si possono infatti rintracciare notizie da esso estrapolate nei testi che trattano dell'argomento), assai di rado veniva reso il giusto merito all'autore citando la fonte<sup>296</sup>.

Il testo è suddiviso in più capitoli, il primo dei quali è una introduzione generale circa le droghe, i profumi e le essenze adoperate in stregoneria nei diversi periodi storici. La parte centrale è dedicata alla specifica trattazione delle singole piante più utilizzate nei sortilegi magici: la mandragora, la belladonna, il giusquiamo e lo stramonio. Il capitolo successivo è riservato alle principali varietà botaniche e alle sostanze adoperate dagli stregoni dell'antichità e del Medioevo: le specie sono divise in ordine alfabetico e per ognuna vengono segnalati i metodi di somministrazione e gli effetti<sup>297</sup>. Benché l'autore si sia affrettato a sottolineare come l'elenco fornito fosse sommario, desta un certo stupore la mancata menzione del *papaver somniferum*<sup>298</sup>. Infine, la sezione conclusiva è destinata a un breve esame delle relazioni tra le piante magiche e le relative leggende.

Per la sua trattazione Gilbert partì spesso dall'antichità, osservando come già gli autori classici, soprattutto Teofrasto, Dioscoride e Plinio, conoscessero gli usi e le proprietà di particolari essenze. Notò come durante il Medioevo – epoca in cui la magia e la stregoneria ebbero grande diffusione – Ovidio, Virgilio, Tibullo e Orazio fossero considerati una sorta di precursori delle scienze occulte e i principali esponenti del sapere magico antico<sup>299</sup>. Sottolineò come la farmacopea fosse sin dall'antichità connessa alla magia, poiché le malattie venivano considerate una sorta di punizione inviata dagli dei agli uomini; pertanto il

---

<sup>295</sup> Gilbert (1899) 2008, p. 52 esplicitò chiaramente il suo pensiero: “Non bisogna però maledire gli adepti che fino a un certo punto, poiché fu di là che uscirono progressi importanti per la fisica, la chimica, la botanica, la farmacia e per la materia medica”.

<sup>296</sup> Così Fusco 2008, p. 13.

<sup>297</sup> Gilbert (1899) 2008, pp. 75-79.

<sup>298</sup> Mancanza ancor più sorprendente se si considera che l'oppio è più volte citato all'interno del testo.

<sup>299</sup> Gilbert (1899) 2008, p. 17. Egli menzionò anche Diodoro Siculo, il quale mirava a portare in luce le competenze scientifiche delle “Medee e delle Circi”.

medico era sovente considerato un mago in grado di respingere e guarire il morbo<sup>300</sup>.

L'autore si soffermò anche sull'uso degli unguenti vegetali, in grado spesso di produrre effetti allucinogeni ed estatici se applicati nelle giuste zone del corpo. Ne riportò gli ingredienti, tra i quali si possono citare, a titolo esemplificativo, la belladonna, la cicuta, il giusquiamo, la mandragora, l'elleboro e l'oppio<sup>301</sup>. Approfondì anche l'uso dei profumi con i quali i maghi dei tempi passati producevano estasi e visioni, argomento che all'epoca dell'autore non era ancora stato analizzato dagli studiosi<sup>302</sup>. In questo caso dimostrò una certa conoscenza delle fonti antiche, poiché fece riferimento al *De sacrificio et magia* di Proclo (V secolo d.C.), secondo il quale i sacerdoti avrebbero raccolto diverse essenze dalla cui unione avrebbero ottenuto un profumo dotato di innumerevoli virtù<sup>303</sup>. Tra le fonti maggiormente consultate, Gilbert utilizzò il *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri XX* (1584) di Giovanni Battista Della Porta, il *De subtilitate* (1552) di Gerolamo Cardano, il *De natura animalium* di Eliano e il *De virtutibus herbarum* di Alberto Magno.

Per il presente studio la parte più interessante dell'opera è senza dubbio il capitolo conclusivo in cui Gilbert analizza, seppur molto sommariamente, la presenza delle piante magiche nelle storie e nelle leggende. Accanto a informazioni generiche convivono osservazioni acute, come la convinzione che lo studio di questo argomento dovesse essere il campo d'indagine della storia delle antiche religioni<sup>304</sup>. Egli notò, probabilmente sulla scorta dei testi pubblicati dagli studiosi tedeschi e forse di quello di Angelo De Gubernatis<sup>305</sup>, come gli antichi Greci e Romani avessero i loro fiori mitici, sovente legati a una divinità o a un eroe. Sottolineò come il passaggio dal paganesimo al cristianesimo avesse favorito l'impiego di nomi relativi ai santi per denominare

---

<sup>300</sup> Gilbert (1899) 2008, p. 18.

<sup>301</sup> Gilbert (1899) 2008, pp. 23-26.

<sup>302</sup> Gilbert (1899) 2008, p. 26.

<sup>303</sup> Gilbert (1899) 2008, p. 27.

<sup>304</sup> Gilbert (1899) 2008, p. 91.

<sup>305</sup> Certamente Gilbert era a conoscenza dell'opera di Johann Heinrich Dierbach, definito espressamente "sapiente tedesco" (si veda il paragrafo dedicato alla scuola tedesca).

particolari tipi di piante ritenute benefiche e nomi legati a demoni, streghe e personaggi negativi per quelle considerate malefiche<sup>306</sup>.

Anche in un campo distante dalla mitologia botanica come quello magico-esoterico, i miti vegetali trovarono un certo spazio e iniziarono a essere sovente utilizzati; certamente era ancora ben lontana una rigorosa analisi di carattere scientifico, ma le intuizioni di Gilbert – che di professione faceva il medico e non l'accademico – sono una delle prime testimonianze di un cambiamento di visuale nel panorama degli studi mitologico-vegetali in Francia.

Nel 1944 Pierre Grimal (Parigi 1912-1996) pubblicò un ampio volume dedicato allo studio dei giardini romani (*Les jardins romains. Essai sur le naturalisme romain*, Paris 1944). Il testo nacque dalla tesi di dottorato che l'autore discusse nel 1944, dopo aver frequentato l'*École Normale Supérieure de rue de l'Ulm* a Parigi; successivamente divenne membro dell'*École Française de Rome*. La sua carriera di insegnante iniziò con l'ottenimento della cattedra di latino in un liceo di Rennes, dopodiché venne nominato professore di lingua e civiltà latina prima a Caen, poi, dal 1945 al 1952, a Bordeaux; infine divenne professore di letteratura e filosofia latina alla Sorbona, dove rimase per un trentennio. Grimal fu uno dei più celebri latinisti del Novecento e si interessò in particolare di lingua, letteratura, filosofia e civiltà romana<sup>307</sup>; tra le onorificenze ottenute si ricordano l'ammissione all'*Académie des inscriptions et belles-lettres*, all'*Académie royale de Suède* e all'*Académie royale de Belgique*, la nomina a Cavaliere della Legione d'onore e a Cultore di Roma da parte della stessa città.

*Les jardins romains* fu certamente un lavoro pionieristico nel campo degli studi latini dell'epoca: Grimal intraprese una ricerca sino ad allora quasi totalmente ignorata e ripresa solo successivamente dall'archeologia (paleobotanica o archeobotanica) alla quale si deve, grazie ai resti ritrovati, la ricostruzione della flora dei giardini antichi, soprattutto nelle zone di Pompei ed Ercolano. Alla prima edizione del 1944 ne fece seguito una seconda nel 1967 e infine una terza

---

<sup>306</sup> Gilbert (1899) 2008, pp. 91-92.

<sup>307</sup> Fu autore di numerosissimi testi di carattere storico, mitologico e letterario, tra i quali *Rome, la littérature et l'histoire* (Paris 1986) il *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (Paris 1951), *Virgile ou La seconde naissance de Rome* (Paris 1985).

nel 1984<sup>308</sup>, nella quale l'autore tenne conto dei progressi dell'archeologia nel settore e ampliò e aggiornò la bibliografia<sup>309</sup>.

Lo scopo che Pierre Grimal si prefissò di raggiungere era quello di valutare l'importanza rivestita a Roma dal giardino più dal punto di vista concettuale che non nella sua reale concretezza<sup>310</sup>. Secondo l'autore l'arte dei giardini si sviluppò nella città solo piuttosto tardi, quando ormai i Romani erano padroni del mondo<sup>311</sup>. Tale tendenza portò alla comparsa di una società "nuova" legata a un nuovo ideale estetico, una civiltà che Grimal chiamò genericamente "civiltà latina"<sup>312</sup>. A suo giudizio, l'importanza dello studio dei giardini non deve essere finalizzato a un'analisi prettamente storico-artistica fine a se stessa, ma deve offrire la possibilità di osservare un'immagine abbastanza veritiera del modo di vivere delle diverse classi sociali in un determinato periodo storico<sup>313</sup>. Lo sguardo dell'autore si concentrò sui risvolti antropologici e sociologici più che su quelli estetici: i giardini di Roma avrebbero colmato il desiderio di luoghi in cui dedicarsi all'*otium*, favorendo il distacco dalle preoccupazioni della vita politica. Questa funzione fu giudicata da Grimal come una delle possibili cause che contribuirono ad accelerare il processo di subordinazione dell'aristocrazia romana al principe, poiché già dalla tarda repubblica l'*élite* cittadina amava ritirarsi sempre più frequentemente tra la vegetazione placida e confortevole del giardino, rinunciando alla partecipazione attiva nelle decisioni politiche<sup>314</sup>. D'altro canto, egli ravvisò nel giardino anche una funzione civilizzatrice: dopo la sua apparizione in città molti Romani, sempre più attratti dalla bellezza di quei luoghi, trascorrevano molto tempo immersi nella natura, tanto che da soldati, giuristi e agricoltori si trasformarono in uomini più civilizzati e colti<sup>315</sup>.

---

<sup>308</sup> Di quest'ultima edizione esiste una traduzione italiana ad opera di Vincenzo Abrate, Garzanti, Milano 1990.

<sup>309</sup> Grimal (1944) 1990, pp. 7-9.

<sup>310</sup> Grimal (1944) 1990, p. 8.

<sup>311</sup> Grimal (1944) 1990, p. 11. Egli considerò l'età sillana come il momento in cui l'arte del giardino si sviluppò ed entrò definitivamente all'interno della cultura romana.

<sup>312</sup> Grimal (1944) 1990, p. 12. Il giardino viene quindi presentato come un'opera d'arte, ma un'arte comunque minore, poiché richiede principalmente più tecnica e artificio che creatività e immaginazione: Grimal (1944) 1990, pp. 12-13.

<sup>313</sup> Grimal (1944) 1990, p. 14.

<sup>314</sup> Grimal (1944) 1990, p. 17.

<sup>315</sup> Grimal (1944) 1990, p. 18.

Per ricostruire l'aspetto del giardino antico, Grimal utilizzò una serie di strumenti e fonti che per certi versi anticipano il metodo di analisi dei decenni successivi: grande rilevanza venne riservata alle notizie derivate dagli scavi archeologici che, soprattutto nella zona di Pompei, contribuirono molto a chiarire in che modo fossero organizzati i giardini privati delle abitazioni<sup>316</sup>. Svolsero un ruolo di fondamentale importanza anche le rappresentazioni artistiche di giardini sopravvissute ai danni dell'eruzione e dello scorrere del tempo, in modo particolare la pittura decorativa delle ville romane<sup>317</sup>. Tuttavia Grimal fu ben consapevole dei limiti di simili dati: uno dei problemi principali era accertare la reale fedeltà delle raffigurazioni rispetto ai giardini veri e propri. Si sarebbe dovuto considerarle degne di fede o solo idealizzazioni fittizie e programmate o adattamenti *ad hoc*? Secondo l'autore i giardini dipinti non possono essere considerati "naturali" e perfettamente realistici, ma la cura con cui le diverse specie botaniche sono state ritratte e l'attenzione per i dettagli rivelano l'intenzione da parte dell'artista di rappresentare quanto più fedelmente la realtà<sup>318</sup>.

Accanto alle fonti iconografiche, indispensabili furono anche quelle letterarie che trattano direttamente dei giardini, come ad esempio il XXI libro della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio o alcune epistole di Plinio il Giovane<sup>319</sup>. Grimal ritenne assolutamente necessaria anche l'analisi accurata delle fonti indirette, come i trattati di architettura o la pittura decorativa vegetale non ritraente esplicitamente giardini; esse gli permisero di comprendere più in profondità la concezione del giardino nella società romana attraverso il corso dei secoli<sup>320</sup>. Come è logico aspettarsi da un grande studioso di letteratura

---

<sup>316</sup> Grimal (1944) 1990, p. 20. Se non è possibile estendere il risultato di queste ricerche a tutto il mondo romano (sarebbe infatti un errore ritenere il paesaggio pompeiano uno specchio veritiero e attendibile di quello di Roma o di altre città italiche), di certo le informazioni ottenute sono valide per illustrare il gusto e la moda campana.

<sup>317</sup> Grimal (1944) 1990, p. 21.

<sup>318</sup> Grimal (1944) 1990, p. 21.

<sup>319</sup> Grimal (1944) 1990, p. 22.

<sup>320</sup> Grimal (1944) 1990, p. 23.



latina, un ruolo centrale è riservato all'esame dei principali componimenti poetici che cantano, lodano o semplicemente descrivono la natura<sup>321</sup>.

Grimal si rifiutò di strutturare la sua ricerca attraverso un'indagine storica dell'evoluzione del giardino in età romana (a questo tema è riservato solo l'ultimo breve capitolo dell'opera), ma decise di dividere il suo lavoro in cinque sezioni fondamentali: dapprima cercò di delineare i problemi generali del giardino (ambiente, tendenze, mode etc.), poi di esaminare il suo sviluppo (estensione, giardini privati, giardini pubblici, giardini imperiali etc.). Nella terza parte trattò l'argomento nello specifico, studiando le caratteristiche, il legame con l'architettura, con le arti plastiche e con il sentimento della natura. La quarta parte è un tentativo di sintesi degli elementi sin qui raccolti, finalizzato a collocare l'arte dei giardini all'interno del pensiero e della cultura romana, per comprenderne le relazioni esistenti tra scrittori (soprattutto poeti) e natura. Infine Grimal intese presentare un quadro cronologico che ripercorresse lo sviluppo del giardino dalla sua nascita sino a quella da lui stesso definita piena "romanità"<sup>322</sup>.

Lo sguardo dell'autore non si focalizzò solo sulla composizione del giardino in senso stretto, ma spaziò in diversi settori per ottenere una panoramica quanto più completa della concezione naturalistica dei Romani. Dal punto di vista storico-religioso, Grimal ebbe il grande merito di comprendere l'importanza dei giardini all'interno della religione romana e il loro rapporto con alcune particolari divinità: egli prese in considerazione le principali entità divine legate alla flora e al giardino (i Lari, Priapo, Venere, Flora e Pomona) e cercò di spiegare questa connessione. Tuttavia, non essendo questo lo scopo del lavoro, si limitò soltanto a una ricognizione generica degli aspetti principali; per quanto riguarda le possibili interpretazioni, utilizzò troppo frequentemente il concetto generico e oggi ormai superato di fertilità/fecondità, soprattutto per quanto

---

<sup>321</sup> Grimal (1944) 1990, p. 24. All'analisi letteraria sono riservati i capitoli undici, dodici e tredici, nei quali Grimal esaminò in ordine cronologico ogni singolo autore e i relativi componimenti.

<sup>322</sup> Grimal (1944) 1990, p. 25-26.

riguarda Priapo e Venere<sup>323</sup>. Benché l'analisi sia appena abbozzata, bisogna riconoscere che Grimal fu uno dei primi a collegare il mondo vegetale alla sfera religiosa, senza limitarsi unicamente alla mitologia, come dimostrano ad esempio i paragrafi dedicati ai boschi sacri, di cui cercò di chiarire la differenza tra *lucus* e *nemus*<sup>324</sup>. Grimal accennò alla funzione sacrale di alcuni giardini, ma anche in questo caso non approfondì l'argomento, omettendo la ricerca della connessione di un particolare tipo di giardino con la divinità proprietaria del luogo e ignorando la simbologia delle diverse specie di piante che componevano la flora. Egli parlò di un generico "paesaggio sacro", il cui effetto doveva essere quello di produrre un'altrettanto generica "atmosfera religiosa"<sup>325</sup>. In ogni caso, Grimal fu del tutto consapevole del carattere religioso dei giardini e del loro legame con specifiche divinità: intuì acutamente come l'intero complesso delle decorazioni vegetali non poteva essere fine a se stesso, ma doveva celare un preciso significato, che egli non era evidentemente interessato a svelare<sup>326</sup>. Purtroppo l'autore si concentrò solo sulla figura di Dioniso, considerato patrono assoluto del giardino e soprattutto di quello che egli definì approssimativamente "giardino mistico", ovvero un giardino terrestre che avrebbe rappresentato il giardino dei beati<sup>327</sup>.

Successivamente l'autore si soffermò sulle piante da giardino, avvalendosi delle fonti letterarie romane, soprattutto di Plinio e del libro XXI della *Naturalis Historia*<sup>328</sup>, e basandosi nuovamente sulle rappresentazioni pittoriche dei giardini per il riconoscimento delle diverse specie vegetali<sup>329</sup>. Passò in rassegna le principali piante *topiariae* che, secondo Plinio, consistevano nella *vulneraria*

---

<sup>323</sup> Vd. Grimal (1944) 1990, p. 55 per Priapo; Grimal (1944) 1990, pp. 57-58 per Venere. A sua parziale discolpa, bisogna sottolineare come negli anni in cui compose la sua opera tali concetti e interpretazioni erano radicati e abbondantemente utilizzati.

<sup>324</sup> Grimal (1944) 1990, p. 73, nt. 17 e p. 81.

<sup>325</sup> Grimal (1944) 1990, p. 310.

<sup>326</sup> Grimal (1944) 1990, p. 314.

<sup>327</sup> Grimal (1944) 1990, p. 316. Tuttavia più avanti nel testo Grimal riconobbe l'esistenza di giardini non riconducibili alla sfera dionisiaca, ma non andò molto oltre questa semplice constatazione: cfr. Grimal (1944) 1990, p. 327.

<sup>328</sup> Grimal (1944) 1990, p. 274.

<sup>329</sup> Alcune pitture, soprattutto quelle poste nei plinti delle abitazioni, si rivelarono molto utili allo scopo grazie alla cura dettagliata delle raffigurazioni, ma non sono rari i casi in cui una singola pianta viene rappresentata con caratteristiche di specie diverse: cfr. Grimal (1944) 1990, p. 276.

*barbuta*, nella lingua di cane, nel mirto, nel pungitopo, nella pervinca, nel capelvenere, nel cipresso e nel platano<sup>330</sup>. Prendendo come punto di partenza i dati recuperati dagli scavi di Pompei, Grimal notò che la scelta delle piante da giardino non dipendeva dalla loro bellezza, né dalla cromia delle infiorescenze. L'attenzione era posta piuttosto sul fogliame che aveva il compito di adempiere alla funzione decorativa, mettendo in risalto le macchie di colore fornite dai fiori<sup>331</sup>: per questo motivo erano abbondantemente impiegate le piante sempreverdi, fra cui le più citate e raffigurate sono l'edera, l'alloro e l'oleandro<sup>332</sup>.

L'autore pose sempre grande attenzione alle fonti letterarie, soprattutto quelle poetiche, che costituirono la base imprescindibile per tutto lo svolgimento del lavoro e vennero utilizzate da Grimal con rigore e precisione, come dimostra ad esempio il paragrafo dedicato all'esame delle ghirlande e delle loro innumerevoli raffigurazioni, tanto pittoriche quanto plastiche<sup>333</sup>. L'analisi della piante da giardino è comunque molto breve: non vengono prese in considerazione le singole specie vegetali per un esame dettagliato delle loro proprietà e delle loro caratteristiche, ma viene proposta solo una panoramica generale. L'autore sembra essere più attento a ciò che contribuiva a creare il paesaggio del giardino e ai vari modelli da cui l'arte topiaria romana avrebbe tratto ispirazione<sup>334</sup>. Pur riconoscendo una decisiva influenza della cultura e della moda vegetale dei regni ellenistici, egli constatò sempre una profonda rielaborazione degli originali e il mantenimento di elementi tipicamente romani, come ad esempio il gusto di creare artificiosamente un ambiente complesso, raffinato e carico di simboli che dovevano rispecchiare il modo di pensare romano<sup>335</sup>. L'interesse di Grimal si concentrò in particolare nella localizzazione

---

<sup>330</sup> Grimal (1944) 1990, p. 275.

<sup>331</sup> La bellezza dei fiori era apprezzata dai Romani, come dimostrano numerose citazioni all'interno dei testi letterari, che celebrano le loro qualità estetiche: Grimal (1944) 1990, pp. 278-279.

<sup>332</sup> Grimal (1944) 1990, pp. 276-277.

<sup>333</sup> Grimal (1944) 1990, pp. 280-281.

<sup>334</sup> A queste tematiche è riservato parte del capitolo nono e il decimo.

<sup>335</sup> Grimal (1944) 1990, p. 345. Agli influssi della cultura greca, magnogreca e soprattutto ellenistico-orientale nella concezione del giardino romano Grimal dedicò un intero capitolo (il terzo), per poi riprendere frequentemente quegli stessi concetti nel prosieguo del suo lavoro.

e nella descrizione dei principali giardini pubblici e privati presenti in Roma dalla tarda repubblica sino alla piena età imperiale: egli passò in rassegna i più importanti *horti* che la storia romana ha tramandato, come quelli di Clodia, Cesare, Antonio, Pompeo, Lucullo, Sallustio (per citare esempi del periodo tardo-repubblicano) e quelli di Mecenate, Agrippina, Domizia, Lamia (per citare esempi del periodo imperiale)<sup>336</sup>. Infine, grande spazio è riservato all'analisi dei principali autori della letteratura latina che hanno in qualche modo trattato del giardino all'interno delle loro opere: Grimal si dedicò al rapporto tra i testi letterari e l'arte del giardino, suddividendo gli autori in ordine cronologico e dedicando a ognuno di loro un paragrafo<sup>337</sup>. In questa sezione cercò di ricostruire il pensiero dei letterati circa il giardino e analizzò, pur senza entrare nei dettagli, le loro opere alla ricerca dell'ideale alla base della loro concezione. Proprio la mancanza di approfondimenti delle singole tematiche costituisce il vero grande limite del volume: se da un lato il latinista francese ha avuto il merito di trattare lo studio del giardino nella sua complessità, collocandolo nei diversi contesti urbani o extraurbani, nei diversi periodi storici e mettendolo in relazione agli elementi architettonici in cui doveva essere inserito, dall'altro non si può fare a meno di notare la genericità delle informazioni riportate e l'esigenza di una trattazione più dettagliata per ogni singolo argomento al fine di chiarire meglio i diversi problemi. Tuttavia, bisogna riconoscere che lo scopo del testo non era quello di illustrare in maniera esaustiva un argomento amplissimo che richiederebbe la stesura di numerose monografie, ma probabilmente solo quello di evidenziare come anche dall'analisi dei giardini si possano trarre informazioni preziose sulla cultura, il pensiero e la vita pubblica e privata dei Romani. A questo proposito il volume di Grimal è per certi aspetti esemplare e risponde perfettamente alla volontà del suo autore: il testo rimane senza dubbio uno studio molto curato (come dimostra l'imponente apparato di fonti utilizzate) e un punto di partenza imprescindibile per lo studio dell'argomento.

---

<sup>336</sup> Per queste tematiche vd. il quarto (repubblica), il quinto (impero) e il sesto (parchi pubblici) capitolo.

<sup>337</sup> Gli autori esaminati sono: Cicerone, Varrone, Lucrezio, Catullo (per l'età tardo repubblicana), Virgilio (a cui è riservata una lunga trattazione), Orazio, Tibullo, Propertio, Ovidio (per l'età augustea), Marziale, Seneca, Plinio il Vecchio, Stazio, Plinio il Giovane (per quanto riguarda il periodo compreso tra il regno di Tiberio e quello di Adriano).

Nel 1972 usciva in Francia un libro destinato a scatenare molte polemiche: *Les jardins d'Adonis* ad opera di Marcel Detienne. Questi, nato in Belgio nel 1935, fu allievo di Armand Delatte e completò i suoi studi laureandosi in filologia classica all'Università di Liegi<sup>338</sup>. Trasferitosi a Parigi, seguì i seminari di antropologia di Louis Gernet, nei quali ebbe occasione di conoscere e frequentare Jean-Pierre Vernant, e, nel 1960, conseguì il dottorato di ricerca in Scienze Religiose presso l'*École Pratique des Hautes Études*; a partire dal 1964 codiresse il *Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes* della stessa scuola. Nel 1965 tornò all'Università di Liegi per discutere la sua seconda tesi di dottorato in Filosofia Antica. Nel 1975 venne nominato direttore di studi in scienze religiose presso l'*École Pratique VI<sup>e</sup> Section* di Parigi, posto che mantenne sino al 1998, ma dal 1992 divenne direttore del Centro Louis Marin presso la Johns Hopkins University di Baltimore; oggi è professore emerito presso questa stessa università e direttore di studi onorario presso l'*École Pratique des Hautes Études*.

*Les jardins d'Adonis* è uno dei primi volumi pubblicati da Detienne (per la precisione il secondo) e ha ottenuto subito un certo successo, come dimostrano anche le numerose ristampe, edizioni e traduzioni<sup>339</sup>. Dal punto di vista metodologico, l'autore ha messo subito in chiaro di volersi staccare da una concezione naturalistica universale come quella proposta da James Frazer nel *Ramo d'oro*, in cui Adone era interpretato come un dio del ciclo vegetale, per la precisione come lo "spirito del grano", simbolo della periodica morte e rinascita della natura<sup>340</sup>. Detienne ha affermato di voler restituire Adone alla storia che gli avevano dedicato i Greci e per fare questo ha iniziato la sua indagine dall'albero della mirra, dalle sue caratteristiche botaniche, aromatiche e

---

<sup>338</sup> Seppur di nazionalità belga, si è deciso di inserire Marcel Detienne nella scuola francese poiché fu in Francia che egli completò la sua formazione accademica e operò sino alla partenza per gli Stati Uniti. Circa Armand Delatte si veda il paragrafo dedicato alla scuola belga.

<sup>339</sup> Esistono due edizioni in lingua francese: la prima appunto del 1972, mentre la seconda, riveduta e corretta e a cui fu aggiunta una postfazione, risale al 1989. Il volume fu tradotto in diverse lingue, tra cui l'italiano: la prima edizione, a cura di L. Berrini Pajetta, fu pubblicata da Einaudi nel 1975; nel 2009 Raffaello Cortina Editore ha pubblicato nuovamente il volume con l'aggiunta della prima postfazione del 1989 e di una seconda del 2007, oltre a due contributi di Jean-Pierre Vernant e Claude Lévi-Strauss.

<sup>340</sup> Detienne (1972) 2009, p. 11.

funzionali<sup>341</sup>. Egli ha preso come modello il metodo antropologico per l'analisi dei miti proposto da Claude Lévi-Strauss, sostenendo la necessità di esaminare tutti i codici espressivi, in altre parole i piani di significato che compongono il racconto mitico<sup>342</sup>.

Lo scopo del lavoro non è quindi direttamente riconducibile a un'analisi tra mito e botanica: il fine principale dell'autore era infatti quello di esaminare e comprendere il mito di Adone e le feste a lui relative, in modo particolare quelle celebrate ad Atene. A tale scopo Detienne, come altri prima di lui, ha reputato necessario studiare tutti gli elementi che compongono sia il mito sia il rito e, poiché in essi compaiono anche alcune specie vegetali, ha dedicato un approfondimento anche alla tematica botanica, novità assoluta nel campo degli studi. Al fine della presente ricerca si è deciso di prendere in considerazione e analizzare soltanto le parti che l'autore ha dedicato in modo specifico all'esame botanico, tema che si intende sviluppare in queste pagine.

È bene precisare che Detienne non è interessato a un completo esame delle singole specie vegetali: nel volume sono infatti citate diverse varietà, solo a poche delle quali è stato dedicato un reale approfondimento. Dal punto di vista delle fonti bibliografiche, l'autore si è servito di almeno due opere fondamentali per lo studio della botanica antica e della sua simbologia, più precisamente *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* (Innsbruck 1890) di Josef Murr e *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci* (Roma 1968) di Ileani Chirassi<sup>343</sup>.

Le piante specificamente analizzate possono essere sostanzialmente ridotte a quattro: la fava, la mirra, la lattuga e la menta. Generalmente Detienne ha esaminato le proprietà e le caratteristiche di ognuna di loro, traendo le informazioni dalle fonti antiche, sempre puntualmente citate in nota. Ciò ha permesso all'autore di constatare possibili connessioni tra le qualità della pianta e il ruolo svolto all'interno del contesto indagato: trattando della proibizione di consumo della fava nella comunità pitagorica, ha osservato come secondo gli

---

<sup>341</sup> Detienne (1972) 2009, p. 12-13.

<sup>342</sup> Detienne (1972) 2009, p. 11.

<sup>343</sup> Il volume di Murr è citato in Detienne (1972) 2009, p. 60, nt. 71, mentre quello di Chirassi in Detienne (1972) 2009, p. 78, nt. 21.

antichi il gambo cavo della pianta fosse considerato un luogo di congiunzione tra il mondo dei vivi e l'Ade; per questo motivo era ritenuto la sede in cui avveniva il passaggio delle anime da un mondo all'altro<sup>344</sup>. Accanto a tali informazioni, sono state analizzate anche le tradizioni pitagoriche riguardanti la fava per capire i motivi che portarono al divieto di consumo: ad esempio si è sottolineato come essa rappresentasse il principio generativo, tanto che in alcune versioni della cosmogonia pitagorica veniva considerata il primo essere vivente apparso in concomitanza con il primo uomo<sup>345</sup>. Detienne ha interpretato la fava come un doppio dell'uomo e ha portato alcuni esempi tratti dagli autori antichi per dare validità alla sua teoria. L'autore ha concluso la sua disamina dichiarando che per i pitagorici mangiare fave corrispondeva a ingerire carne (per alcuni carne umana); d'altronde lo stesso Pitagora aveva proibito di mangiare fave e carne umana<sup>346</sup>. A questo alimento, ritenuto impuro, i pitagorici contrapponevano la malva e l'asfodelo, cioè due piante che rappresentavano il nutrimento perfetto poiché estremamente sazianti e che erano considerate cibo "primitivo" in quanto prodotti spontanei della terra<sup>347</sup>.

Lo stesso procedimento metodologico è stato utilizzato anche per quanto riguarda la mirra, la lattuga e la menta. Della prima si sono messe in evidenza le proprietà afrodisiache, l'aroma seduttivo e la chiara simbologia erotica, tanto che l'autore ha accostato a questa pianta il mirto, generalmente associato ad Afrodite<sup>348</sup>. Analizzando il mito di Adone, e più precisamente il momento precedente la morte del giovane, Detienne ha contrapposto alla mirra seduttrice la lattuga: questa infatti sarebbe stata connessa con la morte, poiché secondo un passo di una commedia di Eubulo essa è un cibo per cadaveri e diviene simbolo dell'impotenza sessuale. La lattuga si presenta quindi come l'esatto opposto della mirra: quest'ultima risvegliava e aumentava la carica erotica e seduttrice,

---

<sup>344</sup> Detienne (1972) 2009, pp. 63-64.

<sup>345</sup> Detienne (1972) 2009, p. 64. Secondo alcuni autori antichi la fava simboleggiava anche gli organi riproduttivi.

<sup>346</sup> Detienne (1972) 2009, p. 65.

<sup>347</sup> Detienne (1972) 2009, pp. 59-61.

<sup>348</sup> Detienne (1972) 2009, pp. 78-79. Partendo da queste considerazioni, ha esaminato il mito di Mirra e ne ha messo in luce i significati erotici.

quella la eliminava completamente<sup>349</sup>. Per dimostrare quanto appena affermato, l'autore si è servito del metodo analogico, riscontrando similitudini tra il mito di Adone e quello di Faone: entrambi i personaggi, almeno secondo alcune versioni, vennero nascosti da Afrodite in un'aiuola di lattuga.

Di grande interesse è la lettura che Detienne ha proposto per il mito di Mintha: egli, partendo dall'analisi botanica della menta (pianta nella quale Mintha viene trasformata), ha mostrato come le stesse caratteristiche della Ninfa fossero riscontrabili nella pianta. Alla carica erotica del personaggio mitologico, amante di Ade, corrispondono le proprietà afrodisiache della menta, favorite soprattutto dal suo profumo. Al contempo però, da Mintha non nasce alcun frutto, poiché non genera figli; questa peculiarità è mantenuta anche dal vegetale, dal momento che inibisce la funzione generatrice<sup>350</sup>. Per dare conferma alle sue affermazioni, Detienne ha riportato alcune testimonianze tratte soprattutto dalla medicina antica e da autori quali Dioscoride, Plinio e Ippocrate. Una simile metodologia è riscontrabile anche nella trattazione della simbologia dell'anemone, fiore nato dal sangue di Adone: esso è sì bello, ma privo di profumo e di breve durata, caratteristiche che lo connotano come un'allegoria di fugacità e sterilità<sup>351</sup>.

Da quanto sin qui esposto, Detienne sembra interpretare le piante attraverso le qualità dei personaggi mitologici collegati: ciò è dovuto principalmente al tipo di miti e di piante analizzate, in genere riconducibili a racconti di carattere metamorfico. Sostanzialmente il mitologo belga ha cercato di verificare la funzione delle piante nel mito, esaminandone gli elementi distintivi per dimostrarne il significato e il motivo dell'utilizzo all'interno del racconto stesso. Il grande merito di Marcel Detienne è stato quello di sottolineare l'importanza di tutte le componenti che costituiscono il mito: egli ha affermato che le materie tecniche e scientifiche, come la zoologia, la medicina e soprattutto la botanica, aiutano il mitologo nella decifrazione dei significati che stanno alla base dei

---

<sup>349</sup> Detienne (1972) 2009, pp. 83-84.

<sup>350</sup> Detienne (1972) 2009, p. 91.

<sup>351</sup> Detienne (1972) 2009, pp. 162-164.



miti<sup>352</sup>. L'analisi di particolari apparentemente secondari, quali possono essere le piante, diviene quindi indispensabile per la piena comprensione dell'intero apparato semantico del racconto. Di certo Detienne non è stato il primo a riconoscere l'importanza degli elementi vegetali (prima di lui il problema era già stato sollevato dagli studiosi ottocenteschi, quali Johann Heinrich Dierbach, Angelo De Gubernatis e Josef Murr), ma si è servito di un approccio metodologico nuovo. Egli ha messo al centro della sua indagine botanica le fonti antiche e, partendo da queste, ha cercato di ricavare la simbologia che si celava dietro le singole piante, contestualizzando il materiale nel periodo storico e nel luogo geografico di appartenenza. Attraverso l'analisi degli autori antichi, Detienne ha tentato di ricostruire il significato che gli stessi Greci avevano dato ai propri racconti mitologici e in particolare alle singole specie vegetali.

Non è certo un caso se Jean-Pierre Vernant (che aiutò e guidò Detienne orientandolo nella ricerca, offrendogli spunti e sollevando problematiche di grande rilevanza che arricchirono di importanti sfumature le sue interpretazioni<sup>353</sup>), giudicò il lavoro di Detienne un decisivo passo in avanti nel metodo di analisi del mito di Adone e in particolare degli elementi vegetali, riconoscendo come da un simbolismo di tipo naturalistico, globale e universale, si fosse passati a un più complesso sistema interpretativo, per il quale la contestualizzazione del racconto nella società dell'epoca costituisce un requisito essenziale. Egli notò come il sistema antropologico-analogico utilizzato da Detienne non mirasse solo a sottolineare le somiglianze, come era consuetudine nei decenni precedenti, ma a constatare soprattutto le differenze<sup>354</sup>. Il merito dell'autore del volume è quello di non aver scartato nessun particolare, nessun dettaglio: ogni singolo elemento del mito ha una precisa simbologia che contribuisce a chiarirne meglio il significato complessivo<sup>355</sup>. Era questo il metodo di Claude Lévi-Strauss, che lodò Detienne per aver dimostrato il limite

---

<sup>352</sup> Detienne (1972) 2009, p. 151.

<sup>353</sup> In Detienne (1972) 2009, p. 13 nt. 11 si elencano gli studiosi che aiutarono l'autore nella realizzazione del volume; tra questi sono citati J.P. Darmon, S. Georgoudi, C. Gaignebet, V. Regnot e M. Tardieu. Tuttavia, per stessa ammissione di Detienne, fu Jean-Pierre Vernant il suo più prezioso aiutante e lo studioso verso il quale si sentì più in debito.

<sup>354</sup> Vernant 1972, p. 173.

<sup>355</sup> Vernant 1972, p. 185.

di interpretazioni univoche e omnicomprensive e per aver riconosciuto le sfumature che il racconto mitologico possiede all'interno dei differenti contesti culturali (nel caso specifico l'Atene del V-IV secolo)<sup>356</sup>.

Per quanto apprezzabile, il metodo utilizzato da Detienne non può considerarsi definitivo: ne era già più che consapevole lo stesso Lévi-Strauss che, pur valutando positivamente l'opera, ne evidenziò anche i limiti. Ad esempio ritenne forzata la comparazione tra il mito di Mintha e quello di Issione: Detienne infatti ha stabilito connessioni suriettive tra i due miti, ma Lévi-Strauss fece giustamente notare che il primo presenta una complessità maggiore rispetto al secondo. Nel mito di Mintha esistono almeno due coppie, Ade-Persefone e Demetra-Persefone, alle quali ne corrisponderebbe soltanto una nel mito di Issione, cioè quella Zeus-Hera. Lévi-Strauss affermò che la coppia Zeus-Hera non può contemporaneamente svolgere le stesse funzioni di quella di Ade-Persefone e Demetra-Persefone. L'antropologo francese criticò anche alcuni schemi concettuali utilizzati da Detienne: questi ha postulato l'opposizione tra lattuga e finocchio e fra orzo e grano. Se per la prima coppia l'autore ha offerto una spiegazione accettabile, non si può dire altrettanto per la seconda, per la quale sarebbe stato opportuno segnalare esplicitamente lo scarto differenziale. Secondo Lévi-Strauss, dall'analisi di Detienne non si capisce in che modo questi due cereali siano da ritenersi contrapposti<sup>357</sup>.

Il maggior limite del libro, ancora una volta evidenziato mirabilmente da Lévi-Strauss, è quello di non prendere in considerazione tutte le informazioni e le varianti relative al mito di Adone presentate dagli autori greci: Detienne ne ha trascurato arbitrariamente alcuni, probabilmente perché avrebbero messo in crisi il sistema da lui perfettamente costruito. Lévi-Strauss si domandò se gli autori sottaciuti non facessero essi stessi parte del mito e della tradizione che si voleva esaminare<sup>358</sup>. Tale contestazione è di fondamentale importanza per una corretta valutazione dell'opera di Detienne: l'omissione consapevole di parte del materiale è infatti una gravissima mancanza per un lavoro che vuole presentarsi

---

<sup>356</sup> Lévi-Strauss 1972, pp. 211-212.

<sup>357</sup> Lévi-Strauss 1972, p. 214.

<sup>358</sup> Lévi-Strauss 1972, p. 215.

come scientifico e rigoroso. Al di là delle critiche non pertinenti l'analisi botanica<sup>359</sup>, basti qui constatare che la stessa esclusione effettuata a danno delle varianti del mito è riproposta anche nell'esame delle piante: il loro studio si presenta decisamente parziale, dal momento che l'attenzione è riservata solo a quegli elementi che possono risultare funzionali alle tesi dell'autore. Certamente chiunque intenda affrontare i numerosi problemi legati al mondo vegetale e alla sua simbologia non può permettersi di eliminare a piacimento ciò che risulta scomodo o contraddittorio, ma deve al contrario esaminare tutte le sfaccettature di un singolo argomento per far emergere i molteplici significati e, se necessario, le possibili contraddizioni<sup>360</sup>. Nonostante questo grave limite, va riconosciuto a Marcel Detienne il merito di aver aperto e intrapreso un percorso nuovo nell'analisi delle specie vegetali collegate alla mitologia, metodo che purtroppo non ha goduto di un seguito adeguato alla sua portata innovatrice, almeno per quanto riguarda gli studi botanici.

Il rapporto tra il mondo vegetale e la mitologia è uno dei temi principali analizzati da Jacques Brosse<sup>361</sup>, il quale pubblicò numerose opere su tale argomento. Nato a Parigi il 21 agosto del 1922, fu il quarto figlio di una famiglia del ceto medio borghese. Introdotto sin dalla più tenera età alla conoscenza della natura e della storia, agli inizi degli anni Quaranta del secolo scorso frequentò le lezioni di filosofia di Jean Wahl sull'esistenzialismo e la

---

<sup>359</sup> A questo proposito si rimanda alla recensione di Piccaluga 1974, in cui la studiosa ha smontato pezzo per pezzo la metodologia e la tesi di Detienne, dimostrando come l'autore abbia valorizzato alcuni aspetti del mito di Adone a discapito di altri e addirittura, quando le sue teorie potrebbero essere minacciate da altre storie o leggende, abbia ommesso totalmente parte della documentazione (cfr. pp. 38-39). Piccaluga ha sostenuto che Detienne avrebbe programmaticamente manipolato le fonti affinché queste offrirono un fondamento per le sue idee, forzandone il significato o creandone addirittura uno *ad hoc* (cfr. pp. 44-50). Dopo un esame dei rimandi ad altri testi citati in nota, la studiosa ha messo in luce la non corrispondenza tra le affermazioni di Detienne e i testi da lui portati a sostegno del suo ragionamento (pp. 41-42). Infine Piccaluga ha criticato l'utilizzazione della bibliografia fatta da Detienne, reo di non aver citato opere fondamentali, di cui egli stesso si servì abbondantemente, laddove era necessario farlo (Piccaluga ha parlato apertamente di "ingratitude scientifica", soprattutto al riguardo dell'opera per certi aspetti pionieristica di W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grec*, Paris 1966). Vd. anche Baudy 1986, pp. 10-11.

<sup>360</sup> Ineccepibili in tal senso le rimostranze di Piccaluga 1974, p. 37.

<sup>361</sup> Tutte le informazioni sulla vita di Brosse sono state tratte dal sito:

<http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article1471> e dal necrologio pubblicato su Le Figaro:

<http://www.lefigaro.fr/livres/2008/01/07/03005-20080107ARTFIG00361-disparition-de-jacques-brosse-ecologiste-avant-l-heure.php>.

fenomenologia. Nel 1945, dopo essere fuggito dalla Francia per evitare il servizio militare obbligatorio<sup>362</sup>, conobbe e strinse un forte legame di amicizia con il celebre scrittore e filosofo Albert Camus, che favorì la sua carriera editoriale. Abbandonato l'impiego presso i servizi diplomatici francesi, nel 1953 trovò lavoro come capo redattore alla casa editrice Robert Laffont, in cui rimase sino al 1981. Affascinato dalle religioni e dalle filosofie orientali, come il Buddismo, le pratiche zen e il Taoismo, di ritorno da un viaggio iniziatico in Amazzonia decise di convertirsi al Buddismo<sup>363</sup>, di cui divenne insegnante e maestro. Nel 1987 venne insignito del *Grand Prix de littérature* della Académie Française per la sua attività editoriale; continuò l'insegnamento delle pratiche zen, della scrittura e dell'arte orientale sino alla morte, avvenuta nel gennaio del 2008 all'età di 86 anni.

La passione per il sapere *tout court* e la ferma convinzione della necessità di recupero di uno stile di vita che permettesse all'uomo di riscoprire l'armonia con l'intero universo caratterizzarono sempre il suo pensiero. Fermamente persuaso del bisogno di un rapporto di solidarietà, amicizia e pacifica convivenza tra l'uomo e la natura, si batté per tali ideali<sup>364</sup>. Le sue convinzioni filosofiche e naturiste si manifestarono palesemente nel primo volume da lui redatto, *L'Ordre des Choses* (pubblicato nel 1958), che suscitò l'ammirazione del filosofo Gaston Bachelard e soprattutto del celeberrimo antropologo Claude Lévi-Strauss. L'avvento del 1968 e della sua rivoluzione libertaria venne salutato da Brosse con grande entusiasmo: cercò di avviare presso Lanza del Vasto il progetto per la nascita di una comunità ecologica e spirituale che, malgrado i suoi sforzi, ben presto naufragò<sup>365</sup>.

Le sue opere di maggior interesse per lo scopo di questo studio sono certamente quelle di carattere botanico, che egli concepì non solo nella loro dimensione naturalistica, ma anche in quella culturale e mitologico-religiosa. Già nel 1962

---

<sup>362</sup> Fuga che terminò con la cattura e l'internamento in Svizzera.

<sup>363</sup> Prese il noviziato nel 1974 e venne ordinato monaco nel 1976.

<sup>364</sup> I suoi sforzi in difesa del paesaggio gli valsero nel 1989 il premio Nonino per la difesa e la salvaguardia dell'ambiente e della vita rurale.

<sup>365</sup> Durante questi anni fece la conoscenza di Alan Watts, filosofo inglese dedito alla filosofia orientale, e Henri Michaux, poeta e pittore belga: questi lo iniziarono all'uso di droghe come l'LSD. Questa esperienza gli costò un breve periodo di detenzione per possesso di peyotl, pianta dalla quale si estrae la mescalina, sostanza psicotropa usata come stupefacente.

pubblicò un volume intitolato *L'Arbre*, a cui fecero seguito *L'Homme dans les bois* (1976), *Arbres d'Europe occidentale* (1977) e *Arbustes, arbrisseaux et lianes d'Europe occidentale* (1979). Nello stesso anno vide la luce un testo dal titolo *La Magie des plantes*, a cui seguì una nuova edizione nel 1990<sup>366</sup>: esso fu un primo tentativo di analisi dello sconfinato panorama vegetale. Partendo da un esame sostanzialmente scientifico-botanico, l'autore indagò la presenza e il rapporto tra le piante, la cultura e il sapere popolare nelle differenti regioni del mondo e nelle varie epoche storiche.

Nella prefazione egli affermò di volersi porre davanti alla natura attraverso un "metodo di contemplazione degli esseri", ma allo stesso tempo di "partecipazione all'universo"<sup>367</sup>. Il libro è sostanzialmente suddiviso in due blocchi: la prima parte è dedicata alla storia naturale e alla nascita della vegetazione dalle origini del mondo sino ai giorni nostri, con particolare attenzione per l'evoluzione botanica. Brosse affrontò la materia attraverso tematiche prettamente scientifiche ed evoluzionistiche al fine di mostrare la fondamentale importanza delle piante nel ciclo vitale; tuttavia, il fatto che il testo non contenga né note né una bibliografia di riferimento che permetta al lettore di verificare le informazioni presentate, dimostra chiaramente come l'opera sia stata concepita con un evidente scopo divulgativo a discapito di quello puramente scientifico. L'autore dedicò un paragrafo alle proprietà mediche delle piante, soffermandosi sui metodi di utilizzo durante i secoli e riportando spesso esempi tratti dalla letteratura o dalla tradizione<sup>368</sup>. Nei capitoli successivi analizzò il rapporto tra le piante e l'uomo, riconoscendo come elemento comune di tutte le mitologie quello che viene definito "giardino delle voluttà", di cui sono esempi il Giardino dell'Eden e l'Età dell'Oro esiodea<sup>369</sup>. Per comprendere i significati di alcuni episodi mitici, Brosse utilizzò

---

<sup>366</sup> Di quest'ultima edizione esiste una traduzione italiana intitolata *La Magia delle Piante*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1992.

<sup>367</sup> Brosse (1979) 1992, p. xi.

<sup>368</sup> Gli esempi sono tratti prevalentemente da autori quali Paracelso, Giovanni Battista Della Porta, Pietro Andrea Mattioli; oltre alla letteratura medica prodotta nei diversi secoli, utilizzò anche autori antichi quali Dioscoride e Plinio.

<sup>369</sup> Brosse (1979) 1992, pp. 113-114.

abbondantemente il metodo comparativo<sup>370</sup> e si servì dell'analisi etimologica di alcuni termini per trarre informazioni in merito all'argomento esaminato<sup>371</sup>, procedimento questo che si ritrova con maggiore frequenza nella seconda parte del libro relativamente ai nomi delle diverse specie botaniche.

Per quanto riguarda la mitologia classica, Brosse prese come punto di riferimento le teorie di Mircea Eliade, giungendo talvolta a interpretazioni grossolane e palesemente azzardate: è questo il caso della sua bizzarra visione dell'agricoltura. Egli affermò che alcuni personaggi mitici (Adone, Attis, Osiride), tornando nel grembo della Madre Terra dopo la loro morte, avrebbero commesso una sorta di incesto "involontario". Da qui nacque l'agricoltura, percepita come atto violento che l'uomo compie contro Madre Natura, dominandola e costringendola a sottomettersi al proprio volere; al contrario l'orticoltura è intesa come forma di collaborazione e di interscambio tra uomo e natura<sup>372</sup>.

La seconda sezione è intitolata "Flora magica" ed è dedicata all'analisi sistematica di alcune specie vegetali che, grazie alle loro particolari proprietà, vennero considerate magiche. L'argomento è suddiviso nella classica ripartizione per lemmi disposti in ordine alfabetico; sotto le singole voci l'autore riportò alcuni usi e caratteristiche, come ad esempio quelle terapeutiche o afrodisiache, e a volte raccontò brevemente la storia mitica<sup>373</sup>. Spesso accennò alle vicende storiche circa la scoperta e l'introduzione dell'esemplare in Europa, come nel caso dell'arancio che, originario della Cina, fu importato nel Vecchio

---

<sup>370</sup> Brosse (1979) 1992, pp. 114-117. Ad esempio si fa riferimento alla mitologia azteca per spiegare il racconto dell'Antico Testamento.

<sup>371</sup> Si veda, ad esempio, l'analisi della parola "giardino": Brosse (1979) 1992, p. 119.

<sup>372</sup> Brosse (1979) 1992, pp. 128-130. Egli intravvide in questi miti metafore di carattere sessuale e di conseguenza l'interpretazione della loro simbologia e del loro significato è influenzata da una simile visione. Secondo l'autore l'uomo è colpevole di aver eliminato il sapere naturalistico che stava alla base della vita armoniosa tra gli esseri viventi e di aver sacrificato la simbiosi con la natura per biechi tornaconti personali e avidità di profitto. L'umanità si è presuntuosamente posta a capo di un ordine naturale che prevedeva per lei certamente un ruolo importante, ma non tirannico e prevaricatore. Cfr. Brosse (1979) 1992, p. 146. Sulla questione vd. anche pp. 142-147.

<sup>373</sup> Ad esempio, trattando in generale delle artemisie, viene narrato il mito di Atteone: Brosse (1979) 1992, p. 172. Nella voce "Canna" si fa menzione del mito di Pan (p. 196) e Marsia (p. 197), mentre nel lemma dedicato al papavero si accenna al consumo (non è specificata la parte della pianta) che ne fa Demetra per alleviare il dolore della perdita della figlia (p. 246).

Continente solo nel X secolo<sup>374</sup>. Oltre alla riproposizione di episodi tratti dalla tradizione popolare dei diversi paesi<sup>375</sup>, Brosse utilizzò abbondantemente la mitologia, benché le sue interpretazioni siano anche in questo caso discutibili o palesemente errate<sup>376</sup>.

Una breve citazione merita *Les arbres de France. Histoire et légendes*<sup>377</sup>, pubblicato nel 1987 e vincitore del *Prix Pierre Delbès* dell'*Association des écrivains combattants*, preludio alla grande opera sulla mitologia degli alberi che vide la luce due anni più tardi<sup>378</sup>. Il libro, di cui esiste una traduzione italiana edita nel 1991<sup>379</sup>, non si discosta dal precedente per metodo e suddivisione del materiale e riprende abbastanza chiaramente il modello degubernatisiano del secondo volume della *Mythologie des Plantes*. Dotato di note e di bibliografia, si presenta come uno studio certamente più scientifico e curato; autore ed editore decisero di aggiungere alcune tavole di disegni al tratto, davvero pregevoli e ben fatti, ritraenti le differenti varietà botaniche prese in esame.

L'opera di maggior successo di Jacques Brosse è certamente la *Mythologie des arbres*, pubblicata nel 1989<sup>380</sup>, per la cui stesura l'autore si avvale di alcuni grandi nomi dell'antropologia culturale e della scienza delle religioni, fra cui Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade (vero punto di riferimento dell'autore in campo religioso), Marcel Detienne (di cui apprezzò in modo particolare *Les jardins d'Adonis*), James Frazer e il suo celeberrimo *Ramo d'Oro* (molto citato

---

<sup>374</sup> Brosse (1979) 1992, p. 172

<sup>375</sup> Vd. a titolo esemplificativo Brosse (1979) 1992, pp. 175-177.

<sup>376</sup> A questo proposito vd. la curiosa spiegazione del legame tra Artemide e la specie delle artemisie: Brosse (1979) 1992, pp. 172-174. Essendo la prima una divinità protettrice delle donne, era particolarmente adatta alla connessione con piante che regolavano il ciclo mestruale e potevano avere all'occorrenza effetti abortivi. Tuttavia le artemisie facilitavano il parto, funzione ritenuta secondaria da Brosse, in quanto Artemide era una dea vergine e casta. Oggi è ben noto come la dea fosse una delle maggiori divinità preposte al parto e alla protezione dei neonati, fatto che l'autore evidentemente ignorava (ad Artemide erano riservati epiteti quali *Λοχεία* e *Κουροτρόφος*).

<sup>377</sup> Per la seconda edizione francese (2002), il titolo fu modificato in *Dictionnaire des arbres de France, histoire et légendes*.

<sup>378</sup> Nella prefazione alla *Mythologie des arbres* (p. 7) lo stesso Brosse affermò che *Les arbres de France. Histoire et légendes* fu l'inizio della sua cospicua attività di studioso degli alberi in relazione alle società antiche. Essendo solo il primo tentativo, decise di riprendere il tema e di ampliare e migliorare l'analisi ne *La Mitologia degli alberi*.

<sup>379</sup> Dal titolo *Storie e Leggende degli Alberi*, opera della casa editrice Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1989.

<sup>380</sup> La prima edizione italiana apparve nel 1991 per opera della casa editrice Rizzoli; nel 2010 è stata pubblicata la decima edizione.

all'interno del testo e cardine dell'analisi antropologico-comparatistica), Robert Graves (da cui prese gran parte delle informazioni relative alla mitologia classica) e Walter Friedrich Otto (ancora oggi fondamentale per lo studio di Dioniso)<sup>381</sup>.

Brosse si propose di analizzare in modo sistematico i racconti e i miti di origine vegetale presenti in tutte le culture, da quelle orientali (soprattutto indiana ed egizia) a quelle mesoamericane, da quelle scandinavo-germaniche a quelle africane<sup>382</sup>, riservando ovviamente grande spazio all'Europa e alla mitologia greca e romana. Non mancano nemmeno lunghe escursioni nell'esegesi biblica e neotestamentaria, nella tradizione agiografica cristiana e in quella più specificamente popolare. Il lavoro si presenta quindi come un grande caleidoscopio che certamente ha il merito di attirare e affascinare il lettore, fornendogli una lunga serie di informazioni; tuttavia, un'esposizione così ampia non può che essere sommaria. L'autore stesso, ben consapevole della difficoltà dello studio intrapreso, dichiarò che, per giungere alla comprensione dell'enorme materiale trasmesso dalle differenti tradizioni, sono necessarie pazienza e circospezione<sup>383</sup>.

La struttura dell'opera si distacca dal consueto elenco di specie botaniche con relativi racconti e informazioni generali: il lavoro venne progettato sin dall'inizio come un'articolata trattazione sulla mitologia degli alberi, finalizzata al recupero del significato delle storie create dall'uomo per spiegare fenomeni sovranaturali. È quindi evidente che l'impostazione del volume è di chiara matrice antropologica, come dimostra la scelta dell'autore di aprire e chiudere il

---

<sup>381</sup> Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 93 affermò che i soli ad aver tentato di ricostruire e indagare la mitologia vegetale furono James Frazer e Robert Graves. Criticò gli storici delle religioni per essersi prevalentemente focalizzati sulla relazione uomo/cereali, trascurando le altre specie. Se da un lato simili considerazioni colpiscono nel segno, denunciando un disinteresse per il tema botanico da parte degli specialisti del settore, dall'altro rivelano una grave mancanza dell'autore, poiché questi non tiene conto dei lavori pionieristici di Dierbach, Murr e soprattutto di quello di Ileana Chirassi (che evidentemente non conosceva).

<sup>382</sup> A queste popolazioni e alle loro tradizioni è riservato grande spazio, come dimostra la lunga narrazione del racconto mitico riguardante Yggdrasil, delle pratiche sciamaniche, del ruolo di primaria importanza svolto dalla *Ficus Religiosa* in India e nel Buddhismo, della relazione tra quercia e Druidi.

<sup>383</sup> Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 7.



libro con due citazioni di Claude Lévi-Strauss<sup>384</sup>. Certamente influenzato dall'opera di quest'ultimo<sup>385</sup>, Brosse tentò a tratti un esame di tipo "strutturale", ma sostanzialmente il metodo di analisi mitologica può essere ridotto a un comparativismo di tradizione frazeriana, oggi ampiamente superato e non più accettabile. Il risultato di tale metodologia fu quello di mostrare le continuità, per non dire le stringenti somiglianze, della concezione mitica dell'albero nelle diverse culture, antiche, medievali e moderne. Ad esempio, Brosse riscontrò forti similitudini tra un racconto scandinavo e uno proveniente da Creta: egli procedette associando ai diversi personaggi nordici il corrispettivo cretese. La conclusione cui giunse fu che la Nemesi cretese, la Norna scandinava, la Ninfa Egeria latina e il frassino sacro dei Germani sarebbero state tutte manifestazioni dello stesso concetto, cioè divinità/alberi legate al conferimento della regalità<sup>386</sup>. Tuttavia, è bene diffidare di equazioni troppo semplicistiche che non tengono in considerazione i diversi contesti in cui le singole leggende sono state prodotte<sup>387</sup>. Accomunare elementi o personaggi così lontani tra loro nello spazio e nel tempo in maniera categorica può essere decisamente controproducente per una corretta analisi simbolica del mito<sup>388</sup>.

Nell'indagine delle singole specie vegetali, egli si dilungò troppo nel racconto dei miti relativi e della connessione con le divinità, perdendo così di vista il nucleo fondamentale del discorso, cioè la pianta: un esempio paradigmatico è la quercia di Dodona, di cui sottolineò le proprietà divinatorie, senza analizzare la simbologia e i motivi della sua connessione con Zeus. Anche in questa occasione, insistette nel collegare tradizioni di luoghi differenti mostrando le affinità che

---

<sup>384</sup> Si veda Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 8 e p. 269.

<sup>385</sup> Soprattutto per quanto riguarda la nozione di "pensiero selvaggio" (titolo di una delle più celebri opere di Levi-Strauss e certamente nota all'autore), citata in Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, pp. 150-151.

<sup>386</sup> Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, pp. 18-19.

<sup>387</sup> Per rimanere alla sola mitologia classica, desta un certo stupore la facilità con cui Brosse identificò in un'unica entità divinità diverse fra loro, dando per scontate equazioni fin troppo semplicistiche: Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, pp. 68-69.

<sup>388</sup> Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 22, seguendo Levi-Strauss, dichiarò giustamente che le analogie riscontrate nelle varie tradizioni non devono essere lette come derivazioni le une dalle altre, ma come una costante comune all'interno della pensiero mitico dei diversi popoli. Tuttavia troppo spesso fece "di tutta l'erba un fascio".

intercorrono fra esse, senza tuttavia preoccuparsi di riconoscere la specificità e le differenze dei diversi miti (come insegnato da Levi-Strauss)<sup>389</sup>.

Brosse a ragione ritenne che alla base della connessione tra le divinità e le piante ci fosse sempre un motivo legato alla personalità del dio e alle caratteristiche dell'albero, che si fonderebbero in maniera armoniosa l'una con le altre, ma raramente partì da questa intuizione per redigere la sua analisi; mise invece in risalto l'importanza del culto dell'albero, nel quale non di rado vide il corrispettivo naturale della divinità<sup>390</sup>.

In generale, pur evidenziando la centralità degli alberi nella religione antica, omise quasi completamente una disamina puntuale delle diverse specie e del loro significato all'interno dei vari ambiti religiosi. Il limite di Brosse è quello di voler giungere a una sola spiegazione valida per tutte le mitologie; il simbolismo vegetale diverrebbe quindi un concetto assoluto adattabile a qualsiasi racconto mitico: in una parola, universale<sup>391</sup>. Non andò oltre generici concetti quali "sacralità", "cosmogonia", "fertilità"<sup>392</sup>, "dispensazione di vita" e "rigenerazione dopo la morte"<sup>393</sup>, né scese nei dettagli e nei singoli problemi, procedendo spesso per assunti generali indimostrati e indimostrabili<sup>394</sup>. Egli utilizzò

---

<sup>389</sup> Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 66 associò lo Zeus *Naios* di Dodona a quello cretese, riconoscendo una connessione di quest'ultimo con una quercia sacra non specificamente documentata dalle fonti, ma che l'autore diede come fatto certo.

<sup>390</sup> Brosse riprese una vecchia tesi di Martin Nilsson, secondo cui sarebbe anticamente esistito il solo culto dell'albero, che venne poi trasformato antropomorficamente creando così gli dei a noi meglio conosciuti.

<sup>391</sup> Desta stupore l'affermazione dell'autore sull'ambiguità del simbolismo del melo: egli infatti osservò come questo possa essere contemporaneamente l'albero della conoscenza, ma anche quello dell'accecamento; un albero di vita, ma anche di morte: cfr. Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 250. La presenza di una simile polisemia vegetale, per giunta antitetica in se stessa, risulta un'ambiguità e una stranezza di difficile comprensione.

<sup>392</sup> L'autore ricorse molte volte alla cosiddetta "Terra Madre" o "Grande Dea", intesa come dea femminile feconda, proprietaria dell'albero e Signora della vegetazione. Cfr. Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 68.

<sup>393</sup> Questa è la spiegazione generale dell'albero: simboleggerebbe il processo di nascita, morte e rinascita del ciclo vitale; in esso sono racchiuse la generazione, l'eterna giovinezza, la salute e l'immortalità. Per questi motivi diventa l'antenato dell'uomo, l'origine della vita: Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 25. Si veda inoltre l'interpretazione del pino e della pigna legati al mito di Attis: Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 125. Il sacrificio e la morte del dio, dell'eroe o dell'eroina connessi all'albero loro consacrato fu letto da Brosse come la "morte invernale" dell'albero stesso, mentre il successivo risveglio primaverile corrisponderebbe alla resurrezione della divinità: Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 103. È evidente il debito che l'autore paga nei confronti delle teorie di Frazer.

<sup>394</sup> Ad esempio dichiarò che Issione sarebbe stato in origine un re della quercia, senza offrire ulteriori spiegazioni al riguardo o dati che ne forniscano la controprova: Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 63.

frequentemente una chiave interpretativa di carattere sessuale nella spiegazione di diversi miti<sup>395</sup>; una simile esegesi è oggi rigettata dagli specialisti del settore, poiché frutto di convinzioni ormai superate e basate su una lettura del dato mitologico che non trova riscontri oggettivi nelle fonti<sup>396</sup>. L'abbondanza di informazioni inserite nel testo, certamente una delle caratteristiche migliori dell'opera, non corrisponde però alla puntuale citazione delle fonti primarie da cui sono state tratte.

Alla luce di queste considerazioni, si può affermare che l'opera di Jacques Brosse è un lavoro dilettantesco, non molto dissimile da quello svolto da Angelo De Gubernatis nel primo volume della *Mythologie des Plantes*, benché certamente riveduto e corretto. Pur non riuscendo a dare risposte significative nel campo dello studio della mitologia vegetale, bisogna riconoscere all'autore il grande merito di aver riportato all'attenzione del pubblico il problema della concezione mitica della flora e della sua importanza all'interno delle culture, delle tradizioni e delle religioni antiche, medievali e moderne.

Di tutt'altro genere è il volume dedicato allo studio dei boschi sacri (intitolato *Les bois sacrés*) curato da John Scheid e Olivier de Cazanove e pubblicato nel 1993. Il testo raccoglie gli interventi di numerosi studiosi di diverse discipline e nazionalità (storici delle religioni, storici, archeologi, filologi) che sono intervenuti durante il convegno internazionale organizzato dal *Centre Jean Bérard* e da *l'École Pratique des Hautes Études* (svoltosi a Napoli dal 23 al 25 aprile del 1989) in occasione dell'imminente ricorrenza del centenario della pubblicazione della prima edizione del *Ramo d'Oro* di James Frazer (1890), considerata da molti l'opera fondatrice dell'antropologia culturale moderna. La scelta del tema del convegno, che si proponeva di indagare le problematiche del

---

<sup>395</sup> Paradigmatica è l'analisi del mito di Adone: Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, pp. 133-134.

<sup>396</sup> Inoltre, Brosse commise grossolani errori nella trattazione della mitologia e della religione classica: affermò che le varie specie vegetali erano attribuite ognuna a una singola divinità, quasi come se esistesse una suddivisione prestabilita e immutabile. Cfr. Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 151. A volte si lanciò in voli pindarici e interpretazioni fantasiose, come quando paragonò Fedra, innamoratasi del proprio figliastro, alla Grande Madre cretese (Rea) che ama il proprio figlio (Zeus). Cfr. Brosse (1989) 2010<sup>10</sup>, p. 103.

*lucus* romano e dell'*ἄλλος* greco<sup>397</sup>, ha preso spunto dall'analisi del bosco sacro di Diana a Nemi che apre e chiude la monumentale opera frazeriana<sup>398</sup>.

La concezione del bosco sacro nell'antichità era decisamente complessa: venivano chiamati indifferentemente *ἄλλος*, *nemus* o *lucus* luoghi diversi l'uno dall'altro, senza una distinzione appropriata. Il fine del lavoro non è stato solo quello di raccogliere materiale ed esempi, ma di precisare per quanto possibile il problema della loro definizione. Attraverso l'analisi di singoli aspetti relativi ai boschi sacri, suddivisi e collocati nei loro contesti geografici, storici e culturali, si è cercato di ottenere modelli per la comprensione generale della loro funzione, senza per questo ridurre tutti i differenti casi a un unico prototipo universale<sup>399</sup>.

Nella sua introduzione, John Scheid ha delineato brevemente una storia degli studi sul tema, sottolineando come la maggior parte degli studiosi che affrontarono l'argomento si concentrarono prevalentemente sull'esame dei singoli alberi sacri piuttosto che sull'intero complesso boschivo, la cui trattazione venne troppo spesso inglobata e velocemente risolta all'interno del discorso sui primi<sup>400</sup>. L'autore, oltre al già citato Frazer, si è soffermato particolarmente sulle teorie di M. P. Nilsson, il quale diede ampio spazio allo studio del culto dell'albero nella sua *Geschichte der griechischen Religion*<sup>401</sup>. Scheid ha criticato la posizione di Nilsson perché non confermata né dalle fonti né da dati oggettivi, così come le teorie di L. Preller, C. Bötticher, J. Grimm e F. Creuzer, di cui ha messo in risalto i limiti e le contraddizioni<sup>402</sup>. La concezione del bosco sacro negli studi moderni è stata pesantemente influenzata dalle idee promosse dal romanticismo tedesco, ma secondo Scheid questa lettura romantica, che fece del bosco un luogo puro e incontaminato, dove l'uomo

---

<sup>397</sup> Cazanove – Scheid 1993, p. 9.

<sup>398</sup> Sull'importanza capitale del *Ramo d'Oro* nella cultura anglosassone e in particolare sul significato rivestito dal bosco di Diana *Nemorensis* all'interno dell'opera vd. Beard 1993, pp. 171-180.

<sup>399</sup> Scheid 1993, p. 14.

<sup>400</sup> Scheid 1993, p. 15.

<sup>401</sup> Secondo lo studioso svedese, tale pratica risaliva all'età micenea ma poi, con lo sviluppo dell'antropomorfismo degli dei, scomparì progressivamente dal panorama religioso greco, sopravvivendo solo in modo sporadico nelle campagne. Soltanto durante l'età ellenistica e soprattutto romana si assisterebbe alla rinascita del culto dell'albero.

<sup>402</sup> Scheid 1993, pp. 16-17.

poteva sentire e respirare in modo diretto la presenza della divinità, non corrispondeva affatto alla visione antica<sup>403</sup>.

L'autore ha precisato il metodo di indagine dell'intero volume, che si basa sullo studio di tre principali tipologie di fonti: letterarie, liturgiche e archeologiche. Le ultime due pongono non pochi problemi, data la scarsità di informazioni pervenute; tuttavia, attraverso l'analisi differenziale e separata delle notizie a disposizione, è stato possibile progredire nella conoscenza delle caratteristiche e delle funzioni dei boschi sacri<sup>404</sup>. È stato inoltre riadottato il metodo comparatistico che aveva già caratterizzato l'opera frazeriana, ma con decisive e fondamentali differenze: più che a semplicistiche relazioni di similitudine, lo sguardo degli studiosi della collettanea si è focalizzato in modo particolare sulle specificità e sulle differenze<sup>405</sup>.

Scheid ha concluso la sua introduzione facendo una premessa di carattere linguistico-concettuale all'intero volume, mirata a chiarire i significati che i Romani davano ai termini *lucus*, *nemus* e *silva*. A tale scopo, l'autore si è avvalso di testimonianze provenienti dalla letteratura, in modo particolare di un passo di Servio (*Aen.* I, 310), dal quale ha dedotto che solo il *lucus* poteva vantare una connotazione specificamente sacrale e indipendente dalla consacrazione attuata dall'uomo, poiché luogo scelto direttamente dalla divinità<sup>406</sup>.

La struttura del volume è stata suddivisa in quattro sezioni fondamentali: *La géographie des sanctuaires*, *Numen inest*, *Pratiques rituelles, pratiques sociales* e infine *Approches modernes du bois sacré*. Una discussione sistematica dei singoli contributi, spesso dedicati a precisi aspetti relativi a specifici boschi sacri, esula dallo scopo del presente capitolo; per questo motivo si è scelto di sottolineare soltanto le principali coordinate metodologiche, traendo esempi da quegli articoli che meglio esplicano i differenti approcci allo studio. Ad esempio, il lavoro di Fritz Graf è mirato all'indagine dei boschi sacri dell'Asia Minore, in particolare di quelli cosiddetti "oracolari" situati a Dydimia, Klaros e Gryneion.

---

<sup>403</sup> Scheid 1993, p. 17. Cfr. *contra* Coarelli 1993, p. 46.

<sup>404</sup> Scheid 1993, p. 18.

<sup>405</sup> Cazanove – Scheid 1993, p. 9.

<sup>406</sup> Scheid 1993, pp. 19-20. La trattazione dei diversi significati da attribuire alle parole latine e greche e al loro corrispettivo nella realtà è un tema che ricorre frequentemente all'interno del testo: cfr. Graf 1993, p. 24; Jacob 1993, pp. 32-33; Coarelli 1993, p. 47; Montepaone 1993, p. 70.

Lo studioso ha giustamente dimostrato l'inesattezza di una corrente di pensiero, in voga sino almeno alla metà del Novecento, secondo la quale simili luoghi sarebbero appartenuti a divinità legate a un generico concetto di fertilità. L'autore ha mostrato come in realtà essi fossero associati ad Apollo e nulla avessero a che fare con la fecondità<sup>407</sup>. Meno convincente appare invece la tesi che vorrebbe connettere i giardini "oracolari" con motivi riconducibili all'Età dell'Oro, di cui sarebbero una rappresentazione artificiale<sup>408</sup>. All'interno del saggio c'è spazio anche per la tradizione mitologica, alla quale Graf è ricorso per la sua indagine riguardante il santuario di Dydima, di cui ha analizzato la storia mitica attraverso le testimonianze di Varrone, Conone e Callimaco<sup>409</sup>.

Se le fonti letterarie si dimostrano l'imprescindibile base di partenza da cui ogni studioso ha sviluppato la sua ricerca<sup>410</sup>, l'attenzione viene posta anche su altri materiali, altrettanto importanti per la comprensione del fenomeno indagato. Si è già ricordato il grande valore degli aspetti culturali e dei dati archeologici, di cui sono perfetta dimostrazione il contributo di Henri Broise e John Scheid relativo al *lucus deae Diae* a La Magliana e quello di Filippo Coarelli circa i *luci* del Lazio. Uno spazio rilevante è riservato anche all'epigrafia, troppo spesso trascurata, grazie alla quale Mario Pagano ha potuto verificare la presenza di un *lucus* di Giove alle pendici del Vesuvio, mentre Michel Lejeune ha concentrato la sua attenzione sulle iscrizioni dei popoli italici (Osci, Veneti, Galli Cisalpini) che fanno menzione di zone boschive sacre. Tra le fonti principali non viene trascurata nemmeno l'iconografia: Olivier de Cazanove si è proposto di esaminare il ruolo svolto dalle offerte dedicate nei boschi sacri e il luogo preciso in cui esse venivano poste. Stando alla tradizione di studi precedenti, generalmente si riteneva che esse fossero appese direttamente ai rami delle piante o appoggiate ai piedi del loro tronco, fatto che potrebbe suggerire l'esistenza di un culto dell'albero così come inteso da C. Bötticher. Per verificare la veridicità di questa teoria, Cazanove si è avvalso delle testimonianze

---

<sup>407</sup> Graf 1993, p. 25.

<sup>408</sup> Graf 1993, pp. 27-29.

<sup>409</sup> Graf 1993, pp. 25-26.

<sup>410</sup> Si ricorda, a titolo esemplificativo, il saggio di Christian Jacob circa l'*ἄλλος* nella *Periegesi* di Pausania.

iconografiche, in modo particolare degli affreschi pompeiani, in cui compaiono alberi nei pressi di un edificio sacro<sup>411</sup>. L'autore ha osservato come in quasi tutti i casi esaminati le offerte siano collocate sulle architetture presenti (ad esempio sulla porta sacra, su una colonna, nel pronao del tempio) e non direttamente sulle piante, tranne in casi particolari<sup>412</sup>. Altri autori hanno condotto studi di carattere comparatistico, dedicati all'indagine di boschi sacri di popolazioni quali i Celti, i Germani e alcune tribù africane.

Grazie al contributo degli illustri studiosi che hanno preso parte alla sua realizzazione, *Les bois sacrés* si dimostra un testo di alto valore scientifico e curato in ogni dettaglio, vero punto di riferimento per gli studi sul tema. Il suo scopo non è certo una trattazione completa dei boschi sacri dell'antichità, ma piuttosto una riflessione su singoli aspetti che hanno contribuito ad aprire nuovi percorsi all'interno del campo di studio.

Dagli anni '80 del secolo scorso sino ai giorni nostri la palma di massima esperta nel campo della botanica antica spetta certamente a Suzanne Amigues, la quale ha dedicato tutto il suo lavoro di ricerca allo studio dell'argomento. Amigues ha iniziato la sua carriera accademica come grecista, particolarmente attenta alle problematiche linguistico-glottologiche, come dimostra bene il titolo della sua tesi di dottorato (*Les subordonnées finales par "hopôs" en Attique classique*) discussa nel 1974 all'Université Paul-Valéry di Montpellier. Solo successivamente si è interessata alla materia vegetale, appassionandosi a tal punto da sviluppare una conoscenza botanica degna dei maggiori esperti del settore<sup>413</sup>. Oggi Suzanne Amigues è professore emerito di greco presso

---

<sup>411</sup> Va sottolineato tuttavia che Cazanove non ha utilizzato acriticamente le rappresentazioni pittoriche, essendo ben consapevole del loro carattere "tematico", emblematico, e non necessariamente fattuale: Cazanove 1993, p. 120.

<sup>412</sup> A Roma si è a conoscenza di un bosco dedicato a Vesta in cui le Vestali consacravano alla dea i propri capelli, con i quali ornavano i rami delle piante: Cazanove 1993, p. 122. In Grecia offerte simili sono riscontrabili nei santuari di Gryneion e di Flionte, in cui gli schiavi affrancati appendevano le loro catene agli alberi: Cazanove 1993, p. 123.

<sup>413</sup> L'amico e botanico Pierre Quézel, professore emerito all'Université d'Aix-Marseille, lodò la straordinaria competenza di Amigues e la sua volontà di studiare le specie vegetali direttamente "sul campo", unendosi più volte a spedizioni archeologiche in Grecia e in Asia Minore per verificare *de visu* la presenza e le caratteristiche delle specie vegetali nominate dagli autori antichi: Quézel 2002, p. ix.

l'Université Paul-Valéry di Montpellier e membro del *Centre d'étude et de recherche sur les civilisations antiques de la Méditerranée*.

Tenendo conto di una simile formazione, non sorprende che l'opera scientifica di Amigues unisca competenze prettamente linguistiche ad altre tecnico-botaniche: tra i lavori più importanti (almeno secondo l'opinione della stessa autrice) spicca l'edizione critica con traduzione e commento dell'*Historia plantarum* di Teofrasto, uscita in cinque volumi per Les Belles Lettres (Paris 1988-2003)<sup>414</sup>. Merita senza dubbio menzione anche il testo intitolato *Études de botanique antique*, pubblicato nel 2002<sup>415</sup>, che raccoglie trentatré articoli e saggi, precedentemente redatti dall'autrice per numerose riviste e pubblicazioni scientifiche, rivolti a diverse tematiche il cui minimo comune denominatore è il mondo vegetale.

Il lavoro è ripartito in tre sezioni fondamentali: la prima è dedicata a Teofrasto, considerato dall'autrice non solo il padre della botanica, ma anche il fondatore dell'agronomia, dell'ecologia e degli studi forestali; l'attenzione viene inoltre concentrata sulla nascita e sull'evoluzione della scienza botanica nel mondo antico, sviluppatasi soprattutto grazie alle ricerche metodiche dei naturalisti afferenti alla scuola aristotelica. In questa sezione le due maggiori opere botaniche teofrasteo (*Historia plantarum* e *De causis plantarum*) vengono analizzate nel dettaglio, soprattutto dal punto di vista filologico-linguistico, preludio o frutto (a seconda dell'anno di pubblicazione) del lavoro condotto dall'autrice per l'edizione critica dell'*Historia plantarum*. La seconda parte è riservata allo studio del mondo vegetale e all'apporto che i dati testuali antichi hanno fornito alle scienze moderne: in questa sezione Amigues ha dimostrato quanto la letteratura tecnica prodotta nell'antichità abbia offerto preziose informazioni per lo studio della storia, dell'archeologia (in modo particolare per i materiali utilizzati nella costruzione di navi), della storia dell'alimentazione, della farmacologia e della fitogeografia. La terza parte viene pensata e riservata

---

<sup>414</sup> Nel 2010, presso la casa editrice Belin, venne pubblicata la sola traduzione francese del testo teofrasteo (titolo: *Recherches sur les plantes*, Paris 2010) corredato da un corposo apparato critico e da numerose immagini a colori raffiguranti le diverse specie vegetali menzionate.

<sup>415</sup> Considerato tuttavia dalla stessa autrice *opera minora* rispetto all'edizione critica dell'*Historia plantarum* di Teofrasto.



specialmente agli studiosi di lingua e letteratura, poiché vengono prese in esame differenti specie vegetali nominate nella letteratura e nella mitologia greca.

Questa breve descrizione del volume, che certo non rende giustizia al minuzioso lavoro svolto dall'autrice, dimostra con chiara evidenza quanto i campi di indagine trattati da Suzanne Amigues siano molteplici e compositi. A questa varietà di interessi corrisponde quasi sempre un approccio metodologico uniforme e rigoroso, un sistema che si potrebbe definire "botanico-lessicologico": la studiosa, forte della sua formazione linguistico-glottologica, è partita spesso dall'esame di un singolo termine utilizzato dagli antichi per definire una pianta o una specie vegetale, con il fine preciso di riconoscere nell'esemplare antico il corrispettivo moderno<sup>416</sup>. La medesima metodologia viene riproposta per lo studio delle piante "mitiche", cioè quelle presenti nella letteratura mitologica e denominate attraverso un nome fittizio, come il *theseion*, l'*helenion* o l'erba *moly*<sup>417</sup>. Alla studiosa si devono quindi fondamentali progressi nella comprensione dei nomi delle piante e nel riconoscimento di esemplari altrimenti ignoti: l'inserimento nel testo di numerose fotografie permette di confermare l'esattezza delle descrizioni botaniche riportate dagli autori antichi. Grazie a questo procedimento, Amigues è giunta a stabilire scientificamente l'identità delle specie più problematiche, di cui le fonti antiche offrono solo una breve spiegazione o una denominazione "metaforica"<sup>418</sup>. Oltre alle fotografie moderne, la studiosa si è servita anche di alcune illustrazioni botaniche provenienti direttamente dall'antichità: anche il materiale iconografico è stato utilizzato allo scopo di verificare le caratteristiche fisiche delle piante<sup>419</sup>. Fa eccezione un solo articolo all'interno del volume, in cui lo scopo di Suzanne Amigues non è analizzare le caratteristiche o riconoscere la

---

<sup>416</sup> Tale procedimento è messo in atto in quasi tutti gli articoli inseriti nella seconda e terza sezione. L'autrice ha utilizzato tutte le fonti letterarie disponibili, tra le quali risaltano i lavori di Teofrasto, Plinio e i testi medico-botanici di Dioscoride e Galeno. Cfr. Amigues 2002, pp. 113-208; pp. 225-278.

<sup>417</sup> Amigues 2002, pp. 379-452.

<sup>418</sup> Circa i nomi "metaforici" delle piante si veda Amigues 2002, pp. 279-290, in cui il metodo sopraccitato viene utilizzato mirabilmente.

<sup>419</sup> Paradigmatico in tal senso è lo studio sulle raffigurazioni monetali del cosiddetto *silphium*: Amigues 2002, pp. 195-208.

varietà vegetale, bensì interpretare simbolicamente una pittura parietale (circa metà del secondo millennio a.C.) scoperta tra le rovine di un palazzo di Thera, a Creta<sup>420</sup>. In questo caso l'autrice ha sviluppato la sua analisi partendo dall'esame delle precedenti teorie proposte da altri studiosi, dimostrandone l'infondatezza; in seguito, attraverso la ricostruzione storica, geografica e persino economica del contesto in cui l'immagine venne prodotta e attraverso l'analisi sistematica delle fonti letterarie sul tema, è giunta a elaborare una propria teoria in merito al significato dell'intera scena rappresentata.

La metodologia adottata da Suzanne Amigues appare quindi precisa e rigorosa, perfettamente condivisibile e scevra da preconcetti o da influenze di teorie ormai superate. La volontà della studiosa è certamente quella di "far parlare gli antichi"; a tale scopo riserva grande considerazione ai dati e alle informazioni provenienti direttamente dall'antichità, seppur vagliando di volta in volta le notizie e sottoponendole a una doverosa verifica.

I lavori di Suzanne Amigues devono essere considerati oggi il vero punto di riferimento nel campo della botanica antica, in special modo per lo studio tecnico, scientifico e linguistico della materia.

---

<sup>420</sup> Amigues 2002, pp. 95-112.

## Gli studiosi belgi

Tra gli studi più importanti sull'argomento botanico vanno annoverati due volumi pubblicati in Belgio: il primo è intitolato emblematicamente *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et de plantes magiques* (1936-1938<sup>2</sup>), opera di Armand Louis Joseph Delatte. Questi, nato il 12 ottobre del 1886 a Ville-en-Hesbaye, frequentò l'Università di Liegi, dove conseguì la laurea in Lettere e Filosofia nel 1908. Successivamente, grazie all'ottenimento di alcune borse di studio, soggiornò e studiò a Bonn e a Parigi finché, nel 1912, divenne membro dell'École française d'Athènes; si trasferì quindi in Grecia, dove operò per due anni come ricercatore. Tornato in patria, divenne professore presso l'Athenée di Chimay e di Liegi dal 1914 al 1921; durante questo stesso arco temporale ottenne la nomina a *Élève diplômé* dall'École des Hautes Études e, nel 1917, vinse il premio Zographos per la promozione degli studi di greco in Francia. Nel 1922 superò brillantemente l'esame di dottorato all'Università di Liegi e, a partire dall'anno successivo, venne nominato professore (ordinario dal 1928) di Filologia Classica nella stessa università, dove rimase fino all'ottenimento del titolo di "emerito", nell'anno accademico 1956-1957. Durante la sua vita ebbe numerosi riconoscimenti e fu membro di importanti istituzioni internazionali<sup>421</sup>; inoltre,

---

<sup>421</sup> Delatte rivestì un ruolo di primo piano nell'*Union académique internationale*, nel *Comité belge d'Histoire des sciences* e nel *Conseil de la Bibliothèque Royale*; fece parte dell'*Académie Royale de*

fu tra i fondatori della rivista *L'Antiquité Classique* e cooperò con la *Revue belge de philologie et d'histoire*. Morì a Liegi nel 1964, all'età di 78 anni<sup>422</sup>.

Gli interessi di Delatte, che produssero numerosi testi e articoli, spaziaronο in tutti i campi di studio dell'antichistica, dalla filosofia alla storia della scienza, dalla storia delle religioni alla letteratura e alle teorie politiche<sup>423</sup>. Tuttavia, egli sviluppò una vera e propria passione per le tematiche legate all'astrologia, alle pratiche divinatorie e alla magia. Proprio a quest'ultimo settore è legato *l'Herbarius* che, come rivela chiaramente il sottotitolo, si propone di indagare i metodi di raccolta delle piante ritenute "magiche". Il testo fu pubblicato per la prima volta nel 1936 e, grazie al grande interesse e all'ampio successo riscosso, fu riedito in seconda edizione, ampliata con nuove aggiunte e revisionata nelle problematiche fondamentali, uscita a Liegi nel 1938 all'interno della collana della *Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres* dell'Università di Liegi; successivamente l'opera venne ristampata a Bruxelles nel 1961<sup>424</sup>.

Lo scopo del volume di Delatte fu esaminare i complessi rituali di raccolta delle piante testimoniati dagli autori antichi, rituali che si rendevano necessari per preservare le virtù medicinali e magiche caratterizzanti le singole specie<sup>425</sup>. L'analisi dei testi letterari sopravvissuti riguardanti l'argomento si rivelò il fondamento imprescindibile per lo sviluppo della ricerca<sup>426</sup>; l'autore, da grande esperto di letteratura qual era, non mancò di citare le proprie fonti nelle numerose note che corredano il testo<sup>427</sup>. Utilizzò talvolta il metodo etimologico

---

*Belgique*, venne nominato corrispondente dell'*Instituts de France* e fu Gran Cerimoniere dell'*Ordre de Leopold* e dell'*Ordre de la Couronne*. Tra i premi ricevuti si ricordano il premio Bordin, ottenuto presso l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, il premio decennale di filologia classica e orientale per il decennio 1930-1939 e la laurea *honoris causa* presso l'Università di Lione (per la quale ricoprì il ruolo di Segretario accademico per l'anno 1950-1951)

<sup>422</sup> Le informazioni sulla vita di Delatte sono state tratte da Labarbe 1965, pp. 457-459.

<sup>423</sup> Di seguito alcuni esempi: *Études sur la littérature pythagoriciennne*, Paris 1915; *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris 1922; *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles 1922; *Anecdota Atheniensia I*, Liège-Paris 1927; *Anecdota Atheniensia et alia II*, Liège-Paris 1939; *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, in "Bulletin de la Classe des lettres de Académie Royale de Belgique" 1954.

<sup>424</sup> A fornire questi dati è lo stesso Delatte nella nota preliminare alla ristampa del 1961: Delatte (1936) 1961, p. 2.

<sup>425</sup> Delatte (1936) 1961, p. 5.

<sup>426</sup> L'autore elencò tutti gli autori antichi che trattarono di botanica e sottolineò come purtroppo pochissime loro opere siano giunte sino a noi: Delatte (1936) 1961, pp. 26-33.

<sup>427</sup> Gli autori maggiormente citati sono i medici e i trattatisti come Teofrasto, Dioscoride e Plinio.

per verificare l'esatto significato dei termini tecnici presenti nelle opere antiche, collocandoli nei loro contesti di appartenenza e tenendo conto dell'autore che ne fece uso<sup>428</sup>. Uno spazio importante venne riservato anche all'iconografia, relativa soprattutto all'area cretese: nella parte finale del volume vennero inserite alcune immagini di gemme e pitture vascolari, interpretate da Delatte come rappresentazioni dirette del metodo di raccolta di piante e frutti<sup>429</sup>. Egli pose grande attenzione ai gesti raffigurati, a suo giudizio inequivocabilmente associati a precisi atti rituali caratteristici della *cueillette*, e agli oggetti che comparivano nella scena, ad esempio la cassa o il vaso, utilizzati come contenitori sia per le piante coltivate, sia per quelle estirpate direttamente dal loro ambiente naturale<sup>430</sup>. Delatte si servì quindi dell'iconografia per trarre informazioni non solo sul processo di raccolta, ma anche sugli strumenti e sui gesti che dovevano essere compiuti per la sua corretta esecuzione<sup>431</sup>.

Lo studioso non volle limitare la sua indagine esclusivamente all'età classica, ma allargò gli orizzonti della ricerca anche alla Tarda Antichità e al Medioevo, poiché si convinse che dietro precisi rituali tardoantichi e medievali si celavano ancora i cerimoniali di raccolta pagani, benché ormai totalmente cristianizzati: ai sacrifici e ai riti magici antichi si sostituirono infatti le preghiere, le consacrazioni e le benedizioni, ma non venne modificato il fine ultimo delle operazioni di raccolta<sup>432</sup>. Per indagare questo processo di "conversione", l'autore si servì delle opere botaniche composte durante la Tarda Antichità e il Medioevo, in modo particolare degli erbari e dei trattati di medicina, dimostrandosi grande esperto dei manoscritti sull'argomento<sup>433</sup>. Proprio la

---

<sup>428</sup> Vd. ad esempio Delatte (1936) 1961, pp. 11-14 e pp. 23-26.

<sup>429</sup> L'autore non si limitò solo a inserire le immagini, ma offrì una descrizione per ogni singolo reperto riprodotto: Delatte (1936) 1961, pp. 14-19.

<sup>430</sup> Delatte (1936) 1961, pp. 20-22.

<sup>431</sup> Delatte (1936) 1961, p. 53 interpretò la *cueillette* notturna di alcune specie come una necessità vera e propria, dal momento che estirpare una pianta significava in qualche modo attentare ai diritti della Natura, oppure perpetrare un furto ai danni della Terra-Madre, o ancora commettere un atto malvagio nei confronti della pianta stessa, alla quale gli antichi riconoscevano una precisa personalità; tale atto doveva quindi svolgersi senza alcun osservatore e in assenza del testimone per eccellenza, ovvero il sole.

<sup>432</sup> Delatte (1936) 1961, p. 33 e p. 113.

<sup>433</sup> Si riportano di seguito alcune delle opere maggiormente citate: l'anonimo *Carmen de herbis*, l'*Herbarius* dello Pseudo-Apuleio, i testi medici di Marcello Empirico e una lunga serie di manoscritti, tra cui i più frequentemente utilizzati sono il *Codex Vindoboniensis* 13647, il *Codex*

ricchezza delle fonti letterarie classiche e medievali costituisce uno degli aspetti più preziosi dell'opera di Delatte.

Il volume venne ripartito in sette capitoli che analizzano il processo di raccolta nei suoi momenti principali: ad esempio l'autore si concentrò sul momento temporale in cui doveva avvenire la *cueillette*, sui riti preparatori necessari (focalizzando l'attenzione in modo particolare sui riti magici, apotropaici e catartici), sulle grida, sui canti e sulle parole che dovevano essere pronunciate, sulle offerte e sui sacrifici, sugli strumenti e infine sui metodi e i trattamenti riservati alle piante una volta raccolte. Generalmente procedette esponendo caso per caso le informazioni e i dati offerti dalle fonti letterarie, costruendo così lunghi elenchi di esempi e modelli che costituiscono la parte più corposa dell'intero testo. Tali prolisse esposizioni, articolate per singole piante, vennero spesso suddivise secondo un criterio cronologico, partendo dall'antichità per poi avanzare nei secoli (anche se non sempre questa scansione temporale venne rispettata). Accanto a questi lunghi cataloghi spuntano qua e là notizie di tradizioni popolari ancora presenti ai tempi dell'autore e che riflettevano il modello antico o medievale<sup>434</sup>. In sostanza Delatte utilizzò una sorta di metodo analogico, mirato non solo a mettere in luce le similitudini tra le usanze antiche, medievali e quelle contemporanee, ma a constatarne anche le differenze; non tralasciò nemmeno di comparare brevemente alcuni usi propri delle popolazioni africane con quelli di epoca classica<sup>435</sup>. A ben vedere, il metodo catalogatorio-comparatistico adottato dall'autore non era poi così differente da quello impiegato da Angelo De Gubernatis mezzo secolo prima: certamente Delatte ebbe un approccio decisamente più rigoroso e scientifico, segnalando con cura e precisione la fonte da cui trasse le informazioni, ma sostanzialmente non è molto dissimile la *forma mentis* che stava alla base dell'opera<sup>436</sup>.

---

*Monacensis* 7021 e il Manoscritto di Leningrado (Catal. cod. astr. gr. XII); per i restanti manoscritti si veda la lista redatta nell'indice degli autori citati: Delatte (1936) 1961, pp. 207-208.

<sup>434</sup> I racconti riportati provengono soprattutto dalla Russia, dalla Germania, dalla Svizzera, dall'Inghilterra, dalla Francia e dall'Italia, ma anche dall'India.

<sup>435</sup> Delatte (1936) 1961, p. 104.

<sup>436</sup> Delatte conobbe certamente i due volumi della *Mythologie des plantes* di De Gubernatis, che vennero citati nelle note (si veda ad esempio Delatte (1936) 1961, p. 69, nt. 2 e 6; p. 70, nt. 2; p.

Tuttavia, l'*Herbarius* non si presenta soltanto come una lunga serie di dati accuratamente raccolti e ripartiti a seconda degli argomenti: nell'introduzione al volume, Delatte dichiarò esplicitamente che lo scopo del suo studio non era solo riunire e catalogare i metodi di raccolta delle piante, ma soprattutto di interpretare di volta in volta la simbologia che stava alla base per mettere in luce il significato e l'origine del fenomeno<sup>437</sup>. A questo scopo ricorse alle notizie fornitegli dagli autori antichi, pur essendo ben consapevole che le informazioni di alcuni di loro (soprattutto quelli tardo antichi e medievali) erano prive di reale fondamento o frutto di fraintendimenti nella lettura e nella comprensione delle fonti primarie, di cui venivano spesso travisate parole e significati<sup>438</sup>.

Delatte fu particolarmente attento a quei fenomeni che a suo giudizio costituivano riti "magici" indispensabili per portare a compimento la raccolta della pianta nel modo corretto <sup>439</sup>. Particolarmente interessante è l'interpretazione fornita per i cerchi che dovevano essere tracciati intorno alle specie vegetali: il primo consisteva nella presa di possesso della pianta, della sua personalità e di tutte le sue virtù. Il secondo riguardava la purificazione della specie botanica, per renderla adatta a produrre l'effetto medicinale o magico desiderato; infine, il terzo era connesso alla protezione contro le cattive influenze esterne che avrebbero potuto distruggere le sue principali proprietà<sup>440</sup>.

Gli esempi di interpretazione e di spiegazione della simbologia, benché costituiscano la parte più esigua ma al contempo più interessante dell'intero volume, potrebbero essere molteplici, ma non è questa la sede opportuna per

---

76, nt. 1; p. 95, nt. 1; p. 172, nt. 5). Conobbe e utilizzò anche *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* di Josef Murr (Delatte (1936) 1961, p. 9, nt. 1).

<sup>437</sup> Delatte (1936) 1961, p. 35. Tuttavia, alcune sue affermazioni sono prive di un'adeguata spiegazione, come ad esempio la necessità della condizione di purezza dell'erborista, di cui vennero offerti numerosi esempi senza domandarsene il significato.

<sup>438</sup> Delatte (1936) 1961, pp. 35-38.

<sup>439</sup> Egli maturò questa concezione partendo dalla lettura diretta delle fonti, nelle quali si possono effettivamente ritrovare rimandi a una componente "magica": ad esempio Theophr. *Hist. plant.* IX 8, 5 mette in guardia dal raccogliere le piante liberamente poiché alcune di loro, una volta estirpate, possono effondere emanazioni pericolose e malefiche. Su questo tema vd. in particolare Delatte (1936) 1961, pp. 88-92.

<sup>440</sup> Tra le influenze esterne vennero citate l'antipatia, l'avversione, gli incantamenti, le azioni vendicatrici di divinità proprietarie della pianta o, soprattutto in epoca medievale, dei suoi demoni protettori. Vd. Delatte (1936) 1961, pp. 98-103.

una discussione sistematica dei risultati della ricerca svolta da Delatte. Basti qui sottolineare come le parentesi esegetiche non si limitarono solo agli atti veri e propri che dovevano compiersi prima, dopo e durante la raccolta delle specie vegetali, ma vennero estese anche agli strumenti adatti allo scopo e ai materiali con cui erano fabbricati<sup>441</sup>. Se da un lato lo studioso partì quasi sempre dall'esame rigoroso delle fonti letterarie per trovare la spiegazione dei fenomeni che si proponeva di indagare; dall'altro si riscontrano talvolta assunti indimostrati e poco chiari, come la teoria secondo la quale l'ottone sarebbe stato il materiale ideale per gli strumenti di raccolta perché considerato il più antico e quindi primo rappresentante di quella tradizione tanto cara sia alle pratiche magiche sia a quelle religiose, che di certo non amavano i cambiamenti<sup>442</sup>.

Al di là di queste considerazioni, è possibile concludere che, nonostante alcuni limiti dovuti anche al periodo storico in cui venne realizzata, l'opera di Delatte offre ancora oggi una grande quantità di informazioni preziose, corredate da un imponente apparato di testi letterari antichi e medievali indispensabili per uno studio dettagliato dell'argomento botanico e, nello specifico, dei metodi di raccolta delle specie vegetali.

Il secondo lavoro degno di nota in area belga, intitolato *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, è stato pubblicato a Bruxelles nel 1971 ad opera di André Motte. Nato a Pâturages nel 1936, si è laureato in Filologia Classica nel 1958 presso l'Università di Liegi, dove nel 1967 ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Lettere e Filosofia. Filologo di formazione, ha spostato ben presto i suoi interessi verso la filosofia, in particolar modo quella presocratica; ha iniziato dunque la sua carriera universitaria come assistente del Professor Marcel De Corte, titolare della cattedra di filosofia presso l'Università di Liegi, scalando rapidamente le tappe accademiche, sino ad essere nominato professore ordinario e titolare dei corsi in Storia della Filosofia Antica e in Filosofia Morale. Fondatore, insieme a Vinciane Pirenne-Delforge, della prestigiosa rivista *Kernos* (di cui è ancora direttore), André Motte è oggi professore onorario presso l'Università di Liegi.

---

<sup>441</sup> Delatte (1936) 1961, pp. 166-180.

<sup>442</sup> Delatte (1936) 1961, p. 166.



Influenzato dal pensiero di Franz Cumont, si è avvicinato sempre più alla storia delle religioni, analizzata attraverso l'applicazione del metodo filologico, che si propone di comprendere il fenomeno religioso basandosi sul significato delle parole; non stupisce dunque che tra la grande mole di lavori da lui pubblicati si trovino spesso studi dedicati alla riflessione sul vocabolario greco del sacro (*L'expression du sacré dans la religion grecque*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve 1986, Ἅγιος chez Platon, in *Stemmata. Mélanges de philologie, d'histoire et d'archéologie grecques offerts à Jules Labarbe*, Liege-Louvain-la-Neuve 1987, *Le mot et les rites. Aperçu des significations de ὄργια et de quelques dérivés*, in "Kernos" 1992). Motte ha dedicato gran parte della sua attività allo studio dei legami tra religione e filosofia e proprio in questo campo deve essere inserito il volume *Prairies et jardins*, frutto del suo lavoro di ricerca durante gli anni di dottorato e probabilmente l'opera che riscosse maggior successo in ambito accademico<sup>443</sup>.

Nel testo l'autore ha analizzato la concezione e la percezione dei prati e dei giardini nell'immaginario dei Greci (cioè quello che ha definito "pensée mythopoétique des Grecs")<sup>444</sup>; allo scopo, ha deciso di condurre un'ampia indagine che ricopre diversi aspetti del mondo greco antico, quali la religione, la letteratura e la filosofia. Questa lunga ricerca è finalizzata a far emergere i punti di contatto e a dimostrare le continuità tra il pensiero religioso greco e le dottrine filosofiche, obiettivo che lo stesso autore ha dichiarato esplicitamente all'inizio del volume<sup>445</sup>. Questo è ripartito in tre sezioni principali, che corrispondono ai tre nuclei tematici sopraccitati: la prima parte mira a stabilire i fondamenti religiosi del tema attraverso la raccolta e l'esame dei testi letterari e delle testimonianze relative al culto, soprattutto quelle che egli ha ritenuto espressione del periodo arcaico e preellenico. Inizialmente Motte ha utilizzato il metodo filologico-linguistico per verificare il significato che i Greci attribuivano alle parole *λειμών* e *κῆπος* (prato e giardino), analizzando anche i contesti

---

<sup>443</sup> Nel 2001, all'interno dei *Suppléments* di *Kernos*, è stato pubblicato un volume, a cura di Édouard Delruelle e Vinciane Pirenne-Delforge, intitolato emblematicamente *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*. Vd. anche l'elogio del volume di Motte da parte di Troisfontaines 1993, pp. 363-364.

<sup>444</sup> Motte 1971, p. vii.

<sup>445</sup> Motte 1971, p. ix.

letterari in cui tali termini furono utilizzati<sup>446</sup>. Quindi ha proseguito concentrandosi sulle feste, sui riti legati ai prati e ai giardini e sulle divinità maggiormente associate a questi luoghi. La seconda parte è riservata alla trattazione dei principali contesti nei quali vennero collocati prati e giardini nel mito e nella letteratura; di rado Motte si è interessato all'analisi delle differenti specie botaniche che ne componevano la flora, rimandando sbrigativamente il lettore allo studio tardo-ottocentesco di Josef Murr. Infine, la terza e ultima sezione è dedicata allo studio dell'argomento all'interno delle principali correnti filosofiche del mondo antico, per scoprire il motivo e il significato della presenza di prati e giardini nelle opere composte dai diversi filosofi, come ad esempio Empedocle e Platone.

Lo studioso belga ha intrapreso la sua ricerca seguendo la prassi comune, cioè focalizzando l'attenzione sulle fonti letterarie e cercando di portare in luce i significati cui di volta in volta gli autori antichi alludevano. Tale ricerca è strettamente collegata alla volontà di svelare i significati simbolici che stavano alla base di quello che egli definì il "naturalismo religioso greco"<sup>447</sup>. Questa prospettiva ha costituito una novità nel panorama degli studi e si presenta oggi come la parte più interessante dell'intera opera<sup>448</sup>; tuttavia, come si avrà modo di osservare, è allo stesso tempo il suo più grande limite.

Motte è giustamente convinto dell'esistenza del rapporto stretto che intercorreva tra l'uomo greco e la natura, dimostrato dalle numerose attestazioni presenti nei testi letterari. Egli, nonostante la varietà di immagini create dai poeti e dagli altri autori relative a prati e giardini, è persuaso che un simile rapporto dovesse essere collegato agli antichi precetti della religione arcaica e preellenica<sup>449</sup>. A suo giudizio, il simbolismo dei prati non fu costruito a tavolino, ma si manifestò quasi inconsciamente nell'immaginario greco; data però l'oggettiva difficoltà nel coglierne le diverse sfumature, il significato

---

<sup>446</sup> Vd. Motte 1971, pp. 5-25.

<sup>447</sup> L'espressione è menzionata in Motte 1971, p. 28.

<sup>448</sup> L'approccio esegetico al tema dei giardini era già stato parzialmente sollevato da Grimal, ma non adeguatamente approfondito.

<sup>449</sup> Motte 1971, p. vii.

simbolico è passato quasi in secondo piano e per questo motivo è stato trascurato dalla maggior parte degli studiosi<sup>450</sup>.

Per ovviare a questa difficoltà, Motte ha deciso di adottare un metodo che egli stesso ha definito “induttivo”: partendo dall’esame dei singoli casi, ha cercato di giungere ad assunti generali. In un campo pericoloso e difficile come quello simbolico, egli ha intuito brillantemente che l’analisi del particolare poteva portare a risultati migliori rispetto a panoramiche omnicomprensive e generaliste e per questo motivo si è premurato di raccogliere quanto più materiale possibile, inserendo di frequente direttamente nel testo brani tratti dalle opere degli autori antichi<sup>451</sup>. Nel corso della sua indagine ha messo in evidenza i diversi contesti ai quali erano collegati prati e giardini, riscontrandone la presenza in ambito amoroso/matrimoniale, funerario, rituale. A titolo esemplificativo, si ricorda il tema della raccolta dei fiori da parte delle fanciulle, interpretato dallo studioso come un atto preparatorio al matrimonio, al quale dovevano essere sottintesi precisi significati sacrali, come testimoniano le numerose feste in cui venivano offerti fiori e corone floreali alle divinità<sup>452</sup>.

Motte in un certo senso si è rifiutato di ricercare una singola chiave interpretativa universalmente valida con la quale rivelare facilmente il significato simbolico recondito: per sua stessa ammissione, il fenomeno si presenta decisamente più complesso e richiede quindi un’analisi sistematica e dettagliata<sup>453</sup>. Tuttavia, tale affermazione si è dovuta scontrare in parte con la realtà dei fatti: se è certamente assodata la problematizzazione dell’argomento analizzato nei suoi dettagli, d’altro canto lo studioso ha ricondotto tutte le manifestazioni simboliche di prati e giardini a una concezione religiosa antichissima che faceva capo a non meglio specificate *Potniai* e “Grandes Déesses”. Ciò è particolarmente evidente nell’analisi delle divinità femminili legate alla sfera vegetale: se da un lato, attraverso lo studio minuzioso delle fonti letterarie, è molto preciso nel mostrare i collegamenti che intercorrevano tra loro, ponendo molta attenzione anche alla sfera cultuale e agli epiteti degli

---

<sup>450</sup> Motte 1971, p. x.

<sup>451</sup> Motte 1971, p. vi.

<sup>452</sup> Motte 1971, p. 41.

<sup>453</sup> Motte 1971, p. viii.

dei, dall'altro ha interpretato pressoché tutte le divinità come eredi di un'unica figura risalente al concetto preellenico di Terra-Madre, teoria alla quale ha aderito senza riserve e senza dare una dimostrazione convincente della sua effettiva validità<sup>454</sup>. Ci si potrebbe infatti chiedere il motivo per il quale i Greci decisero di adottare un *pantheon* politeista se davvero tutte le divinità non erano altro che la declinazione di un unico essere divino. Secondo Motte, in epoca arcaica la relazione Terra/donna non era solo una semplice analogia, ma si configurava come un'identità sostanziale: la Terra non era immaginata semplicemente attraverso il collegamento con il corpo femminile, ma costituiva essa stessa la donna per eccellenza<sup>455</sup>. Non è un caso se, scorrendo velocemente la bibliografia di riferimento utilizzata dall'autore, si ritrovino spesso lavori di studiosi quali Albrecht Dieterich, Franz Altheim, Uberto Pestalozza, Momolina Marconi e persino Johann Jakob Bachofen, esponenti che istituirono e promossero simili teorie, oggi peraltro decisamente superate<sup>456</sup>.

Motte si è convinto che prati e giardini fossero connessi con divinità femminili perché manifestazioni di quella potenza vitale e generativa caratteristica della femminilità<sup>457</sup>; per questo motivo non è raro imbattersi in azzardate interpretazioni sessuali nel corso del testo<sup>458</sup>. Inoltre, spesso ricorrono equazioni semplicistiche e del tutto inaccettabili, quali Terra=Donna=*Potnia*, oppure l'equivalenza istituita tra Terra-Donna-Dea e prato fertile-letto nuziale-grembo femminile<sup>459</sup>. Simili interpretazioni non vengono meno neppure nell'analisi dei prati funerari e ultraterreni, concepiti sempre come luoghi

---

<sup>454</sup> Motte 1971, p. 78. A tal proposito vd. in particolare la sezione dedicata alle singole divinità femminili: Motte 1971, pp. 77-146.

<sup>455</sup> Motte 1971, p. 81.

<sup>456</sup> Di Dieterich venne consultato *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig 1905), di Altheim *Terra Mater. Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte* (Gießen 1931), di Pestalozza *Eterno femminile mediterraneo* (Venezia 1954), di Bachofen sono citati i tre volumi della *Urreligion und antike Symbole* (Leipzig 1926) curati da Karl Albrecht Bernoulli, mentre Marconi è lodata soprattutto per lo studio riservato al santuario di Hera alla foce del Sele (*Il santuario di Hera alla foce del Sele*, "Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere" 72 (1938-1939), pp. 441-458): Motte 1971, p. 106, nt. 100.

<sup>457</sup> Secondo Motte, uno dei principali motivi che favorirono la connessione tra la sfera divina e la natura era la potenza vitale in essa connaturata: Motte 1971, p. 32.

<sup>458</sup> Vd. ad esempio l'interpretazione del processo di possessione della Pizia delfica, intesa come prolungamento simbolico della Terra-Madre fecondata dal soffio divino di Apollo: Motte 1971, pp. 284-285.

<sup>459</sup> Motte 1971, p. 151 e p. 216.

simbolici in cui doveva svolgersi il processo di morte e rinascita che caratterizzava il pensiero religioso greco. In sostanza, lo studioso ha cercato nei concetti generici di “fertilità”, “fecondità”, “ciclo vitale e rigenerativo” la spiegazione universale del simbolismo vegetale dei prati e dei giardini, pur riconoscendone la pluralità di ricorrenze nei diversi ambiti. A suo giudizio, questi luoghi si presentavano sempre come manifestazioni della natura primordiale, vivente, feconda, divina e femminile.

Se dunque *Prairies et jardins* si configura ancora oggi come un testo fondamentale per lo studio dell'argomento, grazie soprattutto alle numerose citazioni di opere antiche e alle utili suddivisioni dei contesti simbolici principali, bisogna porre molta attenzione alla ricezione passiva dei significanti simbolici o rigettare *in toto* gran parte delle tesi esegetiche proposte dallo studioso, in quanto ormai superate e prive di un reale fondamento scientifico. In sostanza, se dal punto di vista metodologico il lavoro si presenta spesso condivisibile e ben organizzato, non è possibile dire altrettanto per quanto riguarda le sue conclusioni.

**Sezione II**  
**Il papavero nella cultura e nella**  
**letteratura romana**

# 1

## **Introduzione: caratteristiche botanico-morfologiche del papavero da oppio**

Secondo le moderne classificazioni, il papavero (inteso come pianta nel suo insieme, senza distinzione di sorta) fa parte della famiglia delle *Papaveraceae*, la quale comprende circa 23 generi e più di 450 specie<sup>1</sup>. Esso è inserito nel *genus Papaver*, uno dei generi compresi nella famiglia delle *Papaveraceae*, che è a sua volta composto da circa 110 specie di papavero differenti: queste sono generalmente annuali (ma esistono anche varietà perenni) e caratterizzate da un singolo fiore appariscente, mentre il frutto è formato da una capsula al cui interno si trova un numero molto alto di semi, dentro i quali è contenuto un piccolo embrione sotto forma di endosperma oleoso<sup>2</sup>. Tutte le specie appartenenti alla famiglia delle *Papaveraceae* contengono lattice, a volte situato in vasi laticiferi che accompagnano il sistema vascolare (come nel caso del papavero) oppure in sacche (come nella *sanguinaria canadensis*), e sono caratterizzate dalla presenza di alcaloidi, che possono variare nel numero e nel tipo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Generi e specie hanno spesso subito variazioni a seconda delle differenti classificazioni condotte dai tassonomisti: cfr. Merlin 1984, p. 28.

<sup>2</sup> Kapoor 1995, p. 19.

<sup>3</sup> Kapoor 1995, p. 20. Il *genus Papaver* contiene il più alto numero di alcaloidi (circa 170, appartenenti a 13 gruppi di alcaloidi diversi). Gli alcaloidi dominanti sono la papaverrubina, la benzilisoquinolina, la ftalide isoquinolina e la protoberberina: Mihalik 1998, p. 16.

Gli studiosi di botanica hanno effettuato un'ulteriore suddivisione della famiglia in quattro sotto-famiglie, a cui sono state assegnate le diverse varietà: le *Chelidonioideae* (9 generi e 20-30 specie), le *Escholzioideae* (3 generi e 17 specie), le *Platystemonoideae* (4 generi e 15 specie) e infine le *Papaveroideae* (9 generi e oltre 150 specie)<sup>4</sup>. A quest'ultima sub-famiglia appartengono il *papaver rhoeas*, ossia il papavero comune (o rosolaccio), noto a tutti per il suo caratteristico colore rosso e abitualmente visibile nei campi di grano, il *papaver somniferum*, meglio conosciuto come papavero da oppio, e il *papaver setigerum*, varietà selvatica del *somniferum*. La composizione chimica delle diverse varietà è eterogenea: nel *papaver somniferum* e nel *setigerum* sono stati rilevati potenti alcaloidi, quali la tebaina, la morfina, la codeina, la papaverina e la noscapina, mentre nelle altre specie predominano alcaloidi quali la readina e la papaverrubina<sup>5</sup>.

Dal punto di vista morfologico-anatomico, il papavero da oppio (fig. 1, p. 135) si presenta generalmente composto da radici spesse e affusolate<sup>6</sup>, e da uno stelo cilindrico, solido e abbastanza morbido, che può raggiungere i 90-120 centimetri di altezza<sup>7</sup>. Le foglie sono numerose, prive di stipole, alterne, oblunghe, di grandi dimensioni e presentano un margine sinuato-dentato; le foglie basali presentano un corto picciolo, le superiori sono invece sessili<sup>8</sup>. I germogli sono ovali e cadenti, ma il fiore è eretto, singolo, ampio, ermafrodito, con lungo peduncolo e un diametro che varia dai 5 ai 12 centimetri nelle forme selvatiche, mentre può raggiungere i 18 centimetri in quelle coltivate<sup>9</sup>; due sepali verdi, larghi e morbidi, cadono quando la corolla del fiore sboccia<sup>10</sup>. Il calice, a forma di coppa, è composto generalmente da quattro larghi petali concavi, ondulati, dal colore bianco lucente, roseo, rosso o violaceo e con

---

<sup>4</sup> Nencini 2004, p. 21.

<sup>5</sup> Kapoor 1995, p. 20. Cfr. Mihalik 1998, p. 38.

<sup>6</sup> Kapoor 1995, p. 22. Le radici del papavero sono composte da una radice principale da cui se ne ramificano altre più piccole: Petri-Mihalik 1998, p. 47.

<sup>7</sup> Kapoor 1995, p. 22. Di norma il papavero non supera i 90-120 centimetri, almeno per quanto riguarda le specie coltivate in Occidente, mentre in Oriente può raggiungere i due metri: Nencini 2004, p. 21.

<sup>8</sup> Petri-Mihalik 1998, p. 50; Kapoor 1995, p. 22.

<sup>9</sup> Nencini 2004, p. 21.

<sup>10</sup> Kapoor 1995, p. 22.



macchie scure alla base, a seconda delle varietà<sup>11</sup>. L'androceo è composto da numerosi stami, inseriti in due o tre file; i filamenti sono di color crema, lunghi, ondulati, piatti e a forma di nastro, mentre le antere sono lineari e attaccate ai filamenti<sup>12</sup>. L'ovario è invece largo, globulare, uniloculare e comprende una placenta dalle larghe pareti spugnose, che contiene a sua volta numerosi ovuli. Lo stimma è sessile e si estende sulla parte superiore dell'ovario con raggi piccoli e oblunghi, il cui numero varia da 8 a 13<sup>13</sup>.

Il periodo di fioritura dura per circa 21-30 giorni: quando il germoglio si dischiude il fiore si apre nel giro di una giornata, ma i petali resistono al massimo 24-48 ore prima di cadere; gli stami possono perdurare per un breve periodo dopo la caduta dei petali, ma seccano comunque rapidamente<sup>14</sup>.

La capsula (o frutto) è generalmente globulare e coronata da uno stimma che persiste anche dopo la maturazione, mentre il pericarpo è duro, secco e fragile, di colore marroncino-giallastro quando maturo (fig. 2, p. 136). Essa è deiscente, cioè alla maturazione si apre spontaneamente per permettere la fuoriuscita dei semi attraverso pori situati fra i lobi dello stimma<sup>15</sup>. I semi, solitamente di colore giallognolo-biancastro<sup>16</sup> e dall'elevato valore energetico, sono piccoli (circa 1 millimetro di diametro), reniformi e con superficie reticolata-alveolata, ma molto abbondanti, tanto che in una capsula dal peso di circa 7 grammi possono essere contenuti 11.000-12.000 semi<sup>17</sup>. L'impollinazione è di tipo entomogamo, ossia mediante insetti pronubi attratti dai colori e dal nettare prodotto da apposite ghiandole, i nettarii, presenti nei petali.

Esistono due metodi principali per la coltivazione del papavero da oppio: il primo prevede la semina nel periodo autunnale (tra la fine di settembre e l'inizio di ottobre), il secondo in quello primaverile. Nelle zone a clima temperato si preferisce seminare durante la primavera, poiché in inverno il

---

<sup>11</sup> Merlin 1984, p. 29 ha affermato l'esistenza di fiori a 6, 8 e 12 petali.

<sup>12</sup> Kapoor 1995, p. 22.

<sup>13</sup> Kapoor 1995, p. 22. Per una disamina più dettagliata delle varie componenti del fiore vd. Petri-Mihalik 1998, pp. 51-55.

<sup>14</sup> Kapoor 1995, p. 23; Bernáth-Németh 1998, p. 66.

<sup>15</sup> Kapoor 1995, pp. 22-23.

<sup>16</sup> Il colore dei semi può variare a seconda della varietà e addirittura all'interno della singola capsula: Petri-Mihalik 1998, p. 57.

<sup>17</sup> Kapoor 1995, p. 23 e p. 75.

freddo e le abbondanti piogge rischierebbero di compromettere lo sviluppo della pianta<sup>18</sup>. La semina cade solitamente tra la fine di febbraio e la metà di marzo, ma nelle zone in cui il clima è più rigido, come la Germania o la Polonia, non è infrequente rimandare l'operazione alla seconda metà di marzo o ai primi di aprile. In ogni caso, è generalmente buona norma seminare la pianta il prima possibile durante la primavera e non oltre la semina del grano<sup>19</sup>.

I metodi utilizzati per la coltivazione del papavero sono finalizzati all'aumento della produzione di semi, ma soprattutto del lattice contenuto nella capsula immatura, l'oppio, i cui alcaloidi rivestono ancora oggi un ruolo fondamentale in ambito farmaceutico. Sono state distinte tre principali varietà di *papaver somniferum*:

- il *papaver somniferum nigrum*, una specie dai fiori porporini, capsule tonde e allungate che si aprono grazie a dei pori sotto lo stimma; i semi sono di color nero-grigiastro opaco<sup>20</sup>.
- il *papaver somniferum album*, varietà con fiori bianchi, capsule tondeggianti e ovali prive di pori, con semi dal colore bianco. È la principale varietà da cui si estrae l'oppio.
- Il *papaver somniferum abnormale*, una varietà comune nei campi. Il fiore è piccolo, screziato di verde e rosso opaco, capsula tondeggiate e oblunga che si apre per mezzo di pori.

Sebbene tutte le specie di *papaver somniferum* generino lattice allo stato naturale<sup>21</sup>, solo quelle coltivate sono in grado di produrne un'ingente quantità<sup>22</sup>. In un primo momento si era creduto che il *papaver setigerum* (varietà selvatica del *somniferum*) fosse l'antenato ancestrale da cui sarebbe nato il papavero da oppio; tuttavia oggi tale teoria è stata confutata, poiché è stato dimostrato che,

---

<sup>18</sup> Németh 1998, pp. 219-220.

<sup>19</sup> Németh 1998, p. 223.

<sup>20</sup> Questa è la specie più diffusa in Europa e viene coltivata soprattutto per i semi: Kapoor 1995, p. 33.

<sup>21</sup> Solo il *papaver somniferum* e il *setigerum* sono in grado di produrre morfina: Kapoor 1995, pp. 221-222; Merlin 1984, p. 31.

<sup>22</sup> Kapoor 1998, pp. 23-24.

sebbene abbiano numerose caratteristiche in comune, le due specie differiscono in importanti aspetti morfologico-anatomici<sup>23</sup>.

### **L'oppio: produzione e metodo di raccolta**

Il *papaver somniferum* è noto soprattutto per la presenza nella capsula immatura di un lattice che, fuoriuscendo dalla stessa tramite incisione, si raggruma rapidamente a contatto con l'aria in un materiale di colore scuro e particolarmente aromatico, che prende il nome di oppio (figg. 3-4, p. 136); in esso la quantità di alcaloidi, di cui sono note le proprietà narcotico-stupefacenti, può variare dal 6 al 14%<sup>24</sup>.

Si è generalmente concordi nel ritenere che gli alcaloidi si trovino in tutte le parti della pianta ma, dal momento che nei semi del papavero non sembra esservene traccia<sup>25</sup>, gli studiosi si sono posti il problema dell'origine di tali sostanze e hanno cercato di rintracciare il momento in cui esse compaiono per la prima volta al suo interno. Si è scoperto che in principio la pianta non contiene sostanze psicotrope e in ogni caso la presenza degli alcaloidi varia a seconda del ciclo vegetativo: le sementi non accumulano alcun tipo di alcaloidi nella radichetta (radice rudimentale che si sviluppa dall'embrione). La possibilità di immagazzinare tali sostanze è legata alla comparsa dei vasi laticiferi, che appaiono in concomitanza dei cotiledoni (foglie embrionali che hanno la funzione di nutrire l'embrione stesso)<sup>26</sup>. Dunque compaiono soltanto in un secondo momento, durante la germinazione della pianta; la prima di queste sostanze a manifestarsi è la narcotina, cui fanno seguito la codeina, la morfina e la papaverina quando la piantina raggiunge i 5-7 centimetri di altezza<sup>27</sup>. La quantità di alcaloidi prodotta cresce con l'avanzare del processo

---

<sup>23</sup> Kapoor 1995, p. 45 e pp. 50-51; Seefelder 1990, p. 27. Di parere opposto Nencini 2004, p. 22, che considera ancora il *setigerum* l'antenato del *somniferum*.

<sup>24</sup> Nencini 2004, p. 23.

<sup>25</sup> Recenti analisi hanno dimostrato la presenza di piccole tracce di morfina e codeina nei semi. Alcuni specialisti hanno ritenuto che questo fenomeno fosse dovuto alla non completa maturazione dei semi oppure al fatto che essi fossero stati contaminati in precedenza dal lattice: Bernáth-Németh 1998, p. 67.

<sup>26</sup> Bernáth-Németh 1998, p. 67.

<sup>27</sup> Kapoor 1995, p. 192.

generativo della pianta e la loro accumulazione vera e propria ha inizio solo con la comparsa delle prime foglie<sup>28</sup>.

Si sono formulate varie ipotesi circa il motivo per il quale alcune piante producono sostanze psicotrope e sulla loro funzione, ma finora non è stata trovata una spiegazione definitiva. Alcuni hanno considerato gli alcaloidi come un prodotto di scarto, simile all'urina negli animali; tuttavia questa teoria è stata di recente respinta dagli studiosi. Infatti è stato osservato che, quando una foglia diventa secca e cade, si concentrano in essa tutti i prodotti superflui, mentre le sostanze utili vengono traslocate altrove. Se gli alcaloidi fossero davvero un prodotto di scarto, se ne dovrebbero trovare cospicue tracce nelle foglie appassite, fatto che non trova riscontro nella pratica.

Una seconda ipotesi afferma che tali sostanze hanno una funzione protettiva: la loro presenza servirebbe a scoraggiare gli animali dal mangiare la pianta, preservandola. Tuttavia, anche questa teoria si è rivelata inesatta, poiché sia i conigli che le lepri sono soliti sfamarsi con piante psicotrope, fra cui il papavero da oppio<sup>29</sup>.

Ultimamente è stato ipotizzato che gli alcaloidi del papavero siano prodotti necessari per l'attività nutritiva della pianta, in modo particolare associata alla fotosintesi; avendo effetti tossici sulle cellule normali, essi vengono immediatamente trasportati nei vasi laticiferi. Stando così le cose, sarebbero dunque le foglie il luogo in cui le sostanze psicotrope vengono prodotte, oppure qualsiasi altro tessuto fotosintetico, ma di non certo le radici, come invece accade per altre piante, come le *Solanaceae*<sup>30</sup>. Questa teoria appare oggi la più convincente: sono state osservate importanti variazioni di concentrazione dei tre alcaloidi principali (tebaina, codeina e morfina) in intervalli che vanno da una a tre ore. Ciò sembrerebbe confermare e rafforzare l'ipotesi che gli alcaloidi rivestano un ruolo importante nel metabolismo della pianta<sup>31</sup>, tanto più che il

---

<sup>28</sup> Bernáth-Németh 1998, p. 67.

<sup>29</sup> Kapoor 1995, pp. 245-247.

<sup>30</sup> Kapoor 1995, p. 194.

<sup>31</sup> Si è ritenuto che la morfina fosse l'ultimo elemento irreversibile della specifica sequenza di un processo di biosintesi così formato: dalla tebaina viene generata la codeina, che a sua volta si trasforma in morfina. Stando alle ultime analisi, si è riscontrato che la morfina diminuisce drasticamente durante alcuni momenti del giorno: ciò ha fatto pensare che essa possa essere

periodo di massima concentrazione è stato individuato nel momento precedente alla formazione della gemma e all'inizio della fioritura, quando la pianta necessita di particolare energia.

La raccolta del lattice avviene per incisione delle capsule in una particolare fase della crescita della pianta, quando esse diventano pienamente gonfie, verdi, ma ancora immature; tale processo si verifica generalmente a partire da 15-21 giorni dopo la caduta dei petali<sup>32</sup>. Una volta incisa la capsula, si ricava l'oppio grezzo, una sostanza lattiginosa che viene seccata in parte per l'evaporazione spontanea a contatto con l'aria e in parte per calore indotto artificialmente. Nell'oppio grezzo si trova una quantità di morfina pari a circa il 9,5%, quindi piuttosto bassa per la preparazione di medicinali. Per ottenere preparati adatti è necessario elaborare artificialmente le sostanze che lo compongono: ad esempio il cosiddetto *papaveretum* o *opium concentratum* è una preparazione standard formata da idrocloridi degli alcaloidi dell'oppio, contenente il 47.5-52.5% di morfina, il 2.5-5% di codeina, il 16-22% di narcotina e il 2.5-7% di papaverina<sup>33</sup>.

L'operazione d'incisione è piuttosto delicata e deve essere compiuta da mani esperte con strumenti adatti, in particolare coltelli speciali a lama corta semilunare o variamente conformati, oppure con alcune specie di spilloni o coltelli a parecchie lame. Una singola capsula può essere incisa più volte, fino a un massimo di 5-6, anche se in realtà la maggior quantità di oppio si ottiene dalla prima incisione, dopodiché la misura decresce con il passare del tempo<sup>34</sup>. Di norma il taglio viene effettuato verticalmente e dal basso verso l'alto, ma in Turchia si incide la capsula con un movimento a spirale, che permette la fuoriuscita di una dose maggiore di oppio<sup>35</sup>. Il momento migliore per la raccolta varia a seconda dei paesi: in India si preferisce avviare l'operazione dopo

---

sintetizzata a sua volta in una sostanza non alcaloide che rimane nel lattice o passa in altri tessuti della capsula. Per questo motivo si è inclini a credere che la morfina non sia il prodotto ultimo della sequenza, ma un elemento che fa parte dell'intero metabolismo della pianta anche dopo la sua trasformazione in sostanza non alcaloide: Kapoor 1995, pp. 200-206.

<sup>32</sup> Kapoor 1995, p. 71.

<sup>33</sup> Kapoor 1995, pp. 161-162.

<sup>34</sup> In India la quantità media di oppio raccolto si aggira tra i 25/30 kg per ettaro, mentre la quantità di semi si aggira intorno ai 50 kg per ettaro: Kapoor 1995, p. 75.

<sup>35</sup> Kapoor 1995, pp. 72-75.

mezzogiorno, durante le ore più calde della giornata, ma non è infrequente che essa avvenga alle prime luci dell'alba. La produzione di lattice varia a seconda della specie coltivata, della natura del suolo, del periodo della semina, del clima e del tempo atmosferico. La durata della raccolta dell'oppio si protrae per circa una o due settimane, dopodiché la capsula secca e viene lasciata a riposo per circa 20-25 giorni; infine è possibile procedere alla battitura del frutto in modo da far fuoriuscire i semi<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Kapoor 1995, pp. 74-75.

## Immagini



Fig. 1: *papaver somniferum*



Fig. 2: capsule di *papaver somniferum*.



Fig. 3: fuoriscita del lattice dalle incisioni.



Fig. 4: lattice raggrumato.



## Conoscenza e utilizzo delle varie specie di papavero nel mondo romano

Stando alle numerose testimonianze offerte dalle fonti, nel mondo romano il papavero era una pianta ampiamente conosciuta e impiegata nei diversi aspetti della vita quotidiana. La sua presenza nella flora italica è attestata almeno a partire dal 4400-4300 a.C., epoca a cui dovrebbero appartenere i resti di semi di papavero rinvenuti in siti palafitticoli, tra i quali spicca per importanza quello di La Marmotta sul lago di Bracciano, poco distante da Roma<sup>37</sup>.

Dal punto di vista delle caratteristiche botaniche, l'autore che offre il maggior numero di informazioni sul *papaver* è senza dubbio Plinio, che nella *Naturalis Historia* dedica ampio spazio alla pianta. Egli afferma l'esistenza di tre diverse specie coltivate: il papavero bianco (*candidum*), i cui semi venivano abitualmente utilizzati nell'*ars culinaria*, il papavero nero (*nigrum*), da cui si estraeva il lattice<sup>38</sup>, e il papavero di campo, chiamato selvatico (*erraticum*) dai Romani e *rhoeas* dai Greci a causa del suo delicato fiore rosso<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Altri resti di semi sono stati rilevati a Lagozza di Besnate (presso Varese) e a Palù di Livenza (in provincia di Pordenone): Nencini 2004, pp. 25-26. Per un approfondimento circa le scoperte di fossili di papavero da oppio in Europa vd. Merlin 1984, pp. 110-146; Nencini 2004, pp. 24-26

<sup>38</sup> La notizia è curiosa, poiché l'oppio migliore viene oggi generalmente estratto dal *papaver somniferum album*, mentre dal *nigrum* si ricavano olio e semi: cfr. André 1965, p. 191.

<sup>39</sup> Plin. *Nat. Hist.* XIX 168-169. Sul *papaver rhoeas* cfr. Diosc. IV 63, che lega il nome alla breve vita del fiore (*rhoeas* sarebbe un derivato dal verbo  $\rho\acute{\epsilon}\omega$ ).

Secondo l'autore, il *papaver rhoeas* era una varietà che si collocava a metà strada tra le specie coltivate e quelle spontanee, poiché nasce nei campi ma senza bisogno di cure<sup>40</sup>. Tra quelle selvatiche, Plinio menziona il *ceratitidis*: alto un cubito, con radice spessa e rugosa, calice di piccole dimensioni e ricurvo come un cornetto. Ha foglie più piccole e sottili rispetto a quelle delle altre specie non coltivate, mentre i semi maturi dovevano essere raccolti contemporaneamente alle messi. Poteva essere chiamato anche *papaver glaucium* o *paralium*, data la sua preferenza per terreni nitrosi e per l'aria di mare<sup>41</sup>. La seconda varietà di "papavero selvatico" descritta da Plinio in realtà non fa parte del *genus Papaver*: la specie è stata infatti riconosciuta come *silene vulgaris*<sup>42</sup>. L'autore la pone però tra i papaveri (probabilmente per la presenza del frutto a forma di capsula) e afferma che veniva comunemente chiamata eraclio o afrode; se viste da lontano, le foglie hanno forma di passeri, i semi sono schiumosi e la radice affiora dal terreno<sup>43</sup>. La terza e ultima specie citata da Plinio è il titimaglio (*tithymalon*), una varietà di euforbia; anche in questo caso non si tratta di un papavero vero e proprio, ma l'autore dichiara che alcuni lo chiamavano *mecon*, termine con cui veniva comunemente designato il papavero in greco. Stando alla descrizione fornita, le foglie sono simili a quelle del lino, il fiore è bianco e la capsula (*μήκων*) ha le dimensioni di una fava. Il motivo per cui Plinio inserisce la pianta tra le specie di papavero selvatiche deve essere probabilmente ricercato nella presenza di un lattice bianco piuttosto velenoso, che il naturalista può aver frainteso come una varietà di oppio. Una particolare specie della pianta, ignota a Plinio, è invece testimoniata da Catone il Vecchio: si tratta del *papaver gallicanus*, di cui purtroppo non si hanno ulteriori informazioni<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Plin. *Nat. Hist.* XX 204.

<sup>41</sup> Plin. *Nat. Hist.* XX 205-206. Su questa varietà vd. Theophr. *Hist. plant.* IX 12, 3; Diosc. IV 65.

<sup>42</sup> Amigues 2006, p. 169; Amigues 2010, p. 361, nt. 117. Cfr. Theophr. *Hist. plant.* IX 12, 5; Diosc. IV 66.

<sup>43</sup> Plin. *Nat. Hist.* XX 207. La pianta era già menzionata da Theophr. *Hist. plant.* IX 12, 5 col nome di "papavero di Eracle"; Cfr. Diosc. IV 66. La relazione della pianta con Eracle era dovuta alla schiuma prodotta dalle radici (che contengono saponina), schiuma che veniva associata alla bava che caratterizzava il "mal d'Eracle". Amigues 2010, p. 361, nt. 117. Il termine "afrode" deriva dal greco *ἀφρώδης*, "schiumoso".

<sup>44</sup> Cato Maior *Orig.* II 39 Cugusi-Sblendorio Cugusi. Il passo è frammentario ed è leggibile solo il nome della pianta, né è possibile risalire al motivo per cui viene nominata. Cugusi-Sblendorio

Per quanto riguarda le specie coltivate, i Romani erano a conoscenza della doppia possibilità di semina del papavero: in tarda estate, ai primi di settembre, e a fine inverno, preferibilmente nel mese di febbraio o comunque prima di marzo. Tuttavia, nei territori con un clima particolarmente caldo e secco, come la Calabria e la Puglia, la semina poteva essere anticipata intorno al 13 di gennaio<sup>45</sup>. A Roma era preferibile interrare i semi un po' prima dell'inizio della primavera e, come accadeva nella Transpadana ai tempi di Plinio, era possibile estendere il tempo di semina sino al giorno del *Quinquatrus*, festa che cadeva il 19 marzo<sup>46</sup>. Virgilio invece consiglia di seminare il papavero insieme al lino, durante il periodo autunnale, quando "la Bilancia avrà pareggiato le ore del giorno e del sonno", cioè all'equinozio d'autunno<sup>47</sup>. La pianta poteva essere seminata insieme ad altre varietà, come il cavolo e la portulaca<sup>48</sup>; era comunque necessario compiere il processo in un luogo non troppo freddo<sup>49</sup>, altrimenti il gelo avrebbe bloccato la crescita delle sementi. Per favorire lo sviluppo della pianta era utile bruciare fascine e sarmenti nel terreno in cui si sarebbe dovuto collocare il papavero<sup>50</sup>. Era noto che il vegetale aveva il potere di inaridire la terra nella quale era situato e renderla sterile, quindi doveva necessariamente essere coltivato a rotazione; era infine sconsigliato seminare frumento dove era stato raccolto il papavero<sup>51</sup>.

---

Cugusi 2001, p. 331, nt. 39 hanno ipotizzato che essa fosse legata alla cucina gallica, come sembra alludere sia il nome, sia il fatto che il successivo paragrafo 44 tratta di temi culinari.

<sup>45</sup> Colum. XI 3, 14-15. Cfr. Colum. XI 3, 42.

<sup>46</sup> Plin. *Nat. Hist.* XVIII 205. Il giorno del *Quinquatrus* (successivamente *Quinquatria*, dal 19 al 24 marzo) era dedicato principalmente a Marte (era prevista una danza condotta dai *Salii* nel *comitium*), a cui in seguito venne associata Minerva; non si è a conoscenza del motivo di questa associazione, ma il 19 marzo fu dedicato il tempio della dea sull'Aventino (non è nota la data di dedica dell'edificio, ma la prima attestazione letteraria risale alla seconda guerra punica). Probabilmente si trattava di una festa in cui venivano purificate le armi. Sul *Quinquatrus* vd. Radke 1993, pp. 140-141; Sabbatucci 1999<sup>2</sup>, pp. 130-134; Scullard 1981, pp. 92-94.

<sup>47</sup> Verg. *Georg.* I 208-214. Nencini 2004, p. 48 ha notato la stretta parentela tra papavero e lino, oggi considerate entrambe piante erbacee oleose. Lo studioso ha ipotizzato che la loro coltivazione fosse finalizzata all'estrazione dell'olio.

<sup>48</sup> Plin. *Nat. Hist.* XIX 167.

<sup>49</sup> Colum. XI 3, 42.

<sup>50</sup> Cato Maior *De agr.* XXXVIII 5. Idea condivisa da Plin. *Nat. Hist.* XVIII 229. È assai probabile che in questo caso gli autori facessero riferimento alla semina autunnale o invernale, poiché in quelle stagioni si era soliti raccogliere il legname. Spargere cenere sui campi era un procedimento finalizzato ad aumentare la fertilità del suolo: cfr. Verg. *Georg.* I 80-81.

<sup>51</sup> Verg. *Georg.* I 77. Cfr. Plin. *Nat. Hist.* XVII 56; Colum. II 13, 3; *Brev. expo. Verg. Georg.* I 77.

Esso era invece particolarmente utile agli apicoltori: Varrone consiglia di piantarlo, insieme ad altre varietà apprezzate dagli insetti, nei luoghi in cui non era presente flora adatta al loro allevamento<sup>52</sup>. Le api avrebbero ricavato dal fiore la cera per la costruzione dell'alveare e il nettare per la produzione del miele<sup>53</sup>.

I Romani erano anche a conoscenza delle proprietà del lattice di papavero e dei suoi metodi di estrazione; notevole è la tecnica impiegata per la raccolta dell'oppio, del tutto simile a quella ancora oggi utilizzata<sup>54</sup>. Al riguardo, le informazioni fornite da Plinio risultano piuttosto precise: egli consiglia di praticare l'incisione alla terza ora del giorno di una giornata limpida, quando la rugiada che ricopre la pianta è ormai evaporata. Successivamente dichiara che il papavero è la sola pianta a cui viene praticato un taglio alla testa (*caput*), cioè alla capsula, e raccomanda di eseguire l'incisione sulla parte inferiore del frutto<sup>55</sup>. Il lattice doveva essere raccolto su una pezza di lana, come avveniva comunemente per altre specie botaniche, oppure, se la quantità era scarsa, sull'unghia del pollice. Compiuto tale procedimento, si lasciava la capsula a riposo, permettendo così al lattice di defluire e seccare al contatto con l'aria; l'indomani sarebbe stato possibile raccoglierne una quantità più abbondante rispetto alla prima incisione. Infine, la sostanza veniva fatta addensare, divisa in pastiglie e lasciata ad asciugare definitivamente in luogo ombreggiato<sup>56</sup>.

Tale metodo di raccolta era noto già a Teofrasto, il quale illustra nei particolari il processo di estrazione e di conservazione<sup>57</sup>; allo stesso modo Dioscoride si dilunga nella descrizione, testimoniando come l'incisione della capsula fosse

---

<sup>52</sup> Varr. *De re rust.* III 16, 13.

<sup>53</sup> Varr. *De re rust.* III 16, 25. Anche Plin. *Nat. Hist.* XXI 70 testimonia la predilezione delle api per il papavero, così come Colum. IX 4, 5, che riprende Varrone.

<sup>54</sup> Cfr. Scarborough 1995, p. 16; Nencini 2004, p. 50; Meirano 2007, pp. 156-157.

<sup>55</sup> Plin. *Nat. Hist.* XX 198. Secondo il medico cipriota Diagora (III secolo a.C.), l'operazione doveva avvenire quando la capsula iniziava a ingrossarsi (*turgescit*), mentre per il bitinio Iolla (III secolo a.C.) quando stava appassendo (*deflorescit*). Plinio testimonia una seconda abitudine, che prevedeva l'incisione sul gambo (*scapus*) con una piccola lama. Estrarre il lattice dallo stelo è un metodo la cui pratica non viene testimoniata da nessun'altra fonte, ma è possibile che il naturalista intendesse indicare il punto esatto in cui lo stelo si congiunge con il frutto.

<sup>56</sup> Plin. *Nat. Hist.* XX 199.

<sup>57</sup> Theophr. *Hist. plant.* IX 8, 2-3. L'autore tratta in generale della raccolta di lattice dalle piante, tra cui è menzionato espressamente il papavero. L'incisione doveva essere applicata sulla capsula tramite un coltello, quindi il succo sarebbe fuoriuscito sotto forma di lacrime, successivamente raccolte su una pezza di lana.

un'operazione molto delicata, poiché il taglio non doveva essere troppo profondo, altrimenti avrebbe compromesso l'estrazione. Le gocce venivano poi raccolte tramite l'unghia di un dito e successivamente posizionate su una sorta di cucchiaio; infine, al lattice essiccato veniva data una forma, in modo tale da poterlo conservare più facilmente<sup>58</sup>.

Plinio offre informazioni anche sul controllo della qualità dell'oppio, poiché evidentemente non erano rari i casi in cui sedicenti venditori decantavano le virtù del prezioso lattice in loro possesso, mentre in realtà esso veniva spesso adulterato<sup>59</sup>. Il naturalista consiglia innanzitutto di verificare l'odore, dal momento che quello dell'oppio puro è così forte da risultare fastidioso. Se era necessario avere prove più convincenti, bisognava gettare parte della sostanza in una lucerna: la fiamma prodotta doveva essere viva e, al suo spegnimento, si doveva propagare il caratteristico odore; al contrario, l'oppio contraffatto avrebbe avuto difficoltà a prendere fuoco, tanto che la fiamma si sarebbe spenta frequentemente. Si poteva compiere un'ulteriore prova che prevedeva l'immersione del lattice in acqua: quello puro avrebbe galleggiato, mentre quello alterato si sarebbe addensato, formando grumi. Infine, Plinio descrive la dimostrazione che suscitava più meraviglia: essa consisteva nell'osservare la reazione dell'oppio sotto gli effetti dei raggi del sole estivo, che ne avrebbe favorito il trasudamento sino al completo scioglimento della pastiglia<sup>60</sup>. L'attenzione posta da Plinio alla sofisticazione della sostanza testimonia la gravità del problema, soprattutto per quanto riguarda i medici che, bisognosi degli ingredienti corretti per la preparazione dei rimedi, non potevano permettersi di incorrere in imbrogli<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Diosc. IV 64, 7. Circa la raccolta dell'oppio vd. anche Julyan-Dirksen 2011, pp. 78-79.

<sup>59</sup> Diosc. IV 64, 5 testimonia che l'oppio veniva adulterato mischiandolo con il lattice del papavero cornuto (il *papaver glaucium* di Plinio, oggi *glaucium flavum*), con la gomma arabica o con il succo di lattuga.

<sup>60</sup> Plin. *Nat. Hist.* XX 203. Simili informazioni in Diosc. IV 64, 5 e Oribas. *Synop. ad Eusth.* II 56, 37-38.

<sup>61</sup> Scrib. Larg. 22 consiglia ai suoi colleghi di utilizzare soltanto oppio puro, cioè quello ottenuto dalla capsula del papavero e non dalle sue foglie. L'autore critica l'abitudine dei *pigmentarii* (mercanti di unguenti, profumi e droghe) di vendere il lattice ottenuto dalle foglie spacciandolo per oppio, ricavandone così lauti guadagni. Cfr. Nencini 2004, p. 49.

Dalla *Naturalis Historia* è possibile trarre un'informazione implicita riguardo alla diffusione e alla conoscenza del papavero tra la popolazione romana (o almeno quella del I secolo d.C.): l'autore infatti lo cita molto frequentemente come termine di paragone per illustrare le caratteristiche botaniche (foglie, capsula, semi, fiore etc.) di piante evidentemente meno note<sup>62</sup>. Da ciò si deduce che esso doveva essere più che familiare tanto all'autore quanto alla maggior parte del popolo romano, che era abituata a vederlo crescere nei giardini<sup>63</sup> o coltivato negli orti<sup>64</sup>.

L'importanza e la diffusione del papavero erano legate all'utilizzo che abitualmente se ne faceva nella vita quotidiana: ad esempio era usato nella cucina tradizionale, tanto che Catone il Vecchio descrive accuratamente una ricetta per fare i "globuli", una specie di dolce fritto. La loro preparazione prevedeva di mescolare formaggio e semola di grano in parti uguali, dopodiché l'impasto doveva essere modellato in sfere di varia misura; si procedeva quindi a scogliere dello strutto in una padella, nella quale venivano posti i globi a cuocere (uno ad uno o due a due, rigirandoli frequentemente per mezzo di due bastoncini). Effettuata la cottura, il dolce veniva cosparso di miele e di papavero polverizzato (*papaver infriato*) e servito a tavola<sup>65</sup>. Lo stesso autore rende nota un'ulteriore ricetta, il *savillum*: mescolando le appropriate quantità di farina,

---

<sup>62</sup> Sono ben diciassette i passi in cui il papavero viene preso come termine di paragone: Plin. *Nat. Hist.* XX 20: la rapa selvatica ha semi bianchi e grandi due volte quelli di papavero; XXI 165: l'anemone selvatico viene talvolta scambiato per il *papaver rhoeas*; XXV 76: la ninfea, quando non è in fiore, ha la cima che assomiglia a quella del papavero; XXV 90: la celidonia ha il seme simile a quello del papavero; XXV 102: l'argemonia ha la cima posta su un piccolo gambo, come il papavero, con il quale condivide anche la forma delle radici; XXVI 162: l'arsenogono e il teligono hanno il seme simile a quello di papavero; XXVII 26: l'androsemo ha il seme come quello di papavero; XXVII 83: il glaucio ha foglie simili al papavero, ma più piccole, brutte e maleodoranti; XXVII 138-139: il talictro ha gambo simile a quello del papavero; XXV 66: la centaurea ha la cima come quella del papavero; XIII 107: la pianta del loto ha il frutto che nasce sulla sommità e assomiglia a quello di papavero; XVIII 122: la fava ha la testa simile a quella di papavero; XX 61: tutte le specie di lattuga producono un succo bianco, simile (anche per i suoi effetti) a quello del papavero; XXV 35: il giusquiamo è più alto del papavero; XXV 131: una varietà di pericarpo assomiglia al papavero; XXVII 119: alcuni chiamano la peplide meconio. Il seme è tondo, ma più piccolo di quello di papavero; XXVII 125: la pianta del fillo (forse una varietà di mercorella o *mercurialis annua*) ha il seme che assomiglia a quello rotondo del papavero. Curiosa (e per certi versi oscura) la notizia relativa ai difetti delle tavole di legno: il colore che si concentra in punti diversi delle cortecce avrebbe richiamato alla mente le striature irregolari dei papaveri: XIII 98.

<sup>63</sup> Cfr. Liv. I 54.

<sup>64</sup> Cfr. Verg. *Georg.* IV 131.

<sup>65</sup> Cato Maior *De agr.* LXXIX. Cfr. la ricetta per l'*encytum*, simile a quella per i "globi": Cato Maior *De agr.* LXXX.

formaggio, miele e uova, si otteneva un composto che andava versato in una terrina, poi chiusa dal coperchio e messa a cuocere. Ultimata la cottura, e accertatisi che la parte centrale fosse ben cotta, il preparato veniva successivamente cosparso di miele e di papavero tritato; infine veniva servito direttamente dalla terrina con una paletta per dolci<sup>66</sup>. L'esortazione *papaver infriato* non deve trarre in inganno, poiché non va letta in maniera letterale: si tratta infatti di una sineddoche dietro la quale si celano i semi e non presuppone la tritatura di parti del papavero stesso<sup>67</sup>. I semi, benché di dimensioni minute, venivano probabilmente frantumati in un mortaio, in modo tale da ottenere una sostanza densa e oleosa che sarebbe poi stata mischiata con il miele. L'uso del papavero nell'alimentazione romana è documentato in epoca repubblicana anche da un passo di Plauto, nel quale la pianta è citata insieme al sesamo per indicare una prelibatezza dolciaria<sup>68</sup>.

In epoca imperiale l'utilizzo del papavero nell'*ars culinaria* non venne meno: i semi mischiati con il miele erano una leccornia gustosa<sup>69</sup>, così come alcuni dolcetti al miele che si presentavano come piccoli confetti ricoperti da (semi di) sesamo e papavero<sup>70</sup>. La frequente associazione della pianta con il miele, già attestata almeno a partire dal V secolo a.C. in Grecia<sup>71</sup>, diede luogo a un tipo di

---

<sup>66</sup> Cato Maior *De agr.* LXXXIV.

<sup>67</sup> Nencini 2004, p. 69 ha considerato giustamente la ricetta dei "globi" una prova diretta dell'utilizzo dei semi di papavero nella cucina romana. Esiste in realtà una testimonianza del consumo di papavero nel mondo romano: secondo Plin. *Nat. Hist.* XX 204 alcuni mangiavano il *papaver rhoeas* appena colto, compreso il calice del fiore. Tuttavia tale notizia non deve essere considerata un esempio dell'uso alimentare della pianta, come ha creduto Guillaume-Coirier 2001, p. 1007, ma deve essere ricondotta all'ambito medico: infatti il naturalista specifica che una siffatta assunzione provoca il completo svuotamento dell'intestino. Nel mondo greco la consumazione del *papaver rhoeas* (presumibilmente le sue foglie) è dichiarata da Theophr. *Hist. plant.* IX 12, 4.

<sup>68</sup> Plaut. *Poen.* 326-327. Il passo paragona le dolci parole di una fanciulla ai *latercules* (una sorta di pasticcini quadrati), al sesamo e al papavero, alla semola e alle nocciole tostate.

<sup>69</sup> Hor. *Ars poet.* 374-378. Il poeta utilizza qui una metafora concernente la poesia: se essa non raggiunge le vette più elevate risulta fastidiosa, come un banchetto con musica stonata, un profumo sgradevole o il seme di papavero mischiato con miele sardo, noto per il suo cattivo sapore, come testimoniato da Ps. Acron *Schol. ars poet.* 375 e Pomp. Porph. *Comm. ars poet.* 375.

<sup>70</sup> Petr. *Satyr.* 1, 3. Anche in questo caso si tratta di una metafora culinaria.

<sup>71</sup> Thuc. IV 26, 8 racconta che, durante l'assedio di Sfacteria, si fece largo uso della mistura per il sostentamento dei soldati; in caso di emergenza, divenne una valida e importante fonte energetica. A proposito del passo tucidideo, Merlin 1984, p. 197 ha affermato che i Greci erano consapevoli del suo valore di cibo sostitutivo durante le carestie.

mistura, chiamata *cocetum*<sup>72</sup>, mentre i semi erano uno tra i principali ingredienti da condimento che non dovevano mai mancare in casa<sup>73</sup>. Plinio presenta una ricetta probabilmente in disuso ai tempi dell'autore, ma diffusa anticamente: come seconda portata (*in secunda mensa*), si era soliti servire semi di papavero bianco arrostiti, tostati e mischiati col miele. Presso gli abitanti delle campagne – continua Plinio – era abitudine cospargere la parte superiore della crosta del pane con questa “glassa”, facendola aderire per mezzo dell'uovo, mentre quella inferiore veniva insaporita con sedano e nigella<sup>74</sup>.

Dalle testimonianze delle fonti si deduce che l'impiego del papavero, e specialmente dei suoi semi, era legato alla preparazione di dolci<sup>75</sup>, non diversamente da quanto accade oggi nei territori di cultura germanica, dove le torte ai semi di papavero sono un *dessert* molto comune. Tuttavia, è documentato il loro utilizzo anche per la guarnizione di un antipasto “speciale”: si tratta di una portata servita durante la *coena Trimalchionis* che prevedeva, tra il resto, ghirri ricoperti da miele e papavero<sup>76</sup>. L'impiego dei semi nell'alimentazione romana doveva essere consueto, tanto più che essi erano di facile reperibilità, poco costosi e quindi accessibili ai ceti più poveri: anche i contadini di estrazione più umile potevano coltivare la pianta, che non richiede terreni particolarmente fertili o piogge abbondanti<sup>77</sup>. Di certo i semi di

---

<sup>72</sup> Fest. s.v. *cocetum*, p. 35 Lindsay. Il lessicografo è l'unico autore a nominare esplicitamente il termine *cocetum*; solo Tertull. *Adv. Valent.* 12, 4 fa riferimento a un misterioso *cocetum Nestoris*, di cui non specifica la composizione. Probabilmente egli fece qui riferimento a un passo dell'*Illiade* (XI 624) in cui la giovane Ecamede prepara una bevanda (*κυκεών*) che Nestore e Macaone erano in procinto di consumare prima che giungesse Patroclo a interromperli. In questo caso Tertulliano tradusse forse il termine greco con il latino *cocetum*, al fine di indicare una mistura non meglio specificata.

<sup>73</sup> Apic. *Brev. piment.*, p. 87 Milham.

<sup>74</sup> Plin. *Nat. Hist.* XIX 168. La nigella è una pianta della famiglia delle *Ranunculaceae*, comunemente conosciuta come sesamo nero. Anche Serv. *Georg.* I 212 testimonia l'uso di cospargere il pane con semi di papavero.

<sup>75</sup> Il papavero è attestato nella gastronomia greca già a partire dal VII secolo a.C.: Alcm. F 55 Diehl testimonia l'esistenza di pane ai semi di papavero. Athen. XIV 647f; 649a offre gli ingredienti, fra i quali menziona il papavero, per preparare alcuni dolciumi. Cfr. Meirano 2007, p. 158; Andrews 1952, p. 155. Diosc. IV 64, 1 afferma che i semi di papavero arrostiti erano consigliati per una dieta salutare e testimonia anche la loro frequente associazione con miele e sesamo. Cfr. Scarborough 1995, p. 7.

<sup>76</sup> Petr. *Satyr.* 31, 9-11. Il ghiro era considerato una pietanza aristocratica: vd. André 1981<sup>2</sup>, p. 119.

<sup>77</sup> Esemplificativo l'episodio virgiliano del vecchio di Corico: Verg. *Georg.* IV 125-133. Il papavero predilige una *humus* povera: cfr. Plin. *Nat. Hist.* XX 202.



papavero non erano un ingrediente particolarmente raffinato, ma godettero di abbondante uso nelle mense di Roma antica, spaziando dalle più raffinate tavole dell'aristocrazia a quelle dei ceti meno abbienti; l'impiego nella glassatura dei dolci ne faceva inoltre una gustosa prelibatezza. La quantità di esempi e di ricette descritte dai vari autori provano che il papavero non era affatto un elemento marginale nell'arte culinaria romana; non pare quindi condivisibile la teoria espressa da Paolo Nencini, il quale ha sostenuto che la pianta ebbe un'importanza del tutto relativa all'interno della gastronomia antica<sup>78</sup>. Lo studioso ha affermato che il suo impiego decrebbe esponenzialmente con il trascorrere dei secoli, sino quasi a scomparire durante la piena età imperiale. Per giustificare tale ipotesi, egli ha posto l'accento sull'assenza di riferimenti al papavero nei trattati di Columella e Apicio, dai quali si ricavano le maggiori informazioni culinarie riguardanti il mondo romano<sup>79</sup>. Tuttavia, Nencini non ha tenuto conto che entrambi gli autori citano espressamente la pianta<sup>80</sup>: in particolare Apicio ritiene i suoi semi una spezia indispensabile, di cui non si può fare a meno<sup>81</sup>, mentre Festo ne testimonia l'uso per la preparazione del *cocetum*<sup>82</sup>.

Le ricette riportate dagli autori si configurano con buona probabilità come tradizionali all'interno del panorama culinario romano: benché la mistura di papavero e miele fosse già nota e adoperata in Grecia, non c'è alcun motivo per supporre un'influenza della cucina greca, da cui ne sarebbe derivato l'impiego. La testimonianza di Plinio è rivelatrice in tal senso, poiché l'autore dichiara che l'usanza di insaporire il pane con semi e miele era tanto antica che egli non era più in grado di collocarla temporalmente. Anche la menzione di dolcetti guarniti con i semi di papavero nel trattato di Catone il Vecchio è un segnale inequivocabile della loro antichità e della loro "romanità": strenuo difensore della tradizione romana e dell'antico *mos maiorum*, l'autore del *De agricultura* non avrebbe mai riportato nei suoi scritti l'uso di tale abitudine se essa non

---

<sup>78</sup> Nencini 2004, p. 70. Di parere simile Andrews 1952, p. 155.

<sup>79</sup> Nencini 2004, p. 70.

<sup>80</sup> Cfr. Colum. II 13, 3; IX 4, 5; X 104; X 314; XI 3, 13; 42.

<sup>81</sup> Apic. *Brev. piment.*, p. 87 Milham.

<sup>82</sup> Fest. s.v. *cocetum*, p. 35 Lindsay.

avesse avuto origini autoctone. È risaputa infatti la forte avversione, almeno nelle occasioni ufficiali, di Catone nei confronti della cultura greca, tacciata di eccessiva mollezza ed effeminatezza, colpevole di corrompere i costumi dei giovani romani<sup>83</sup>. Appare quindi evidente che, se solo egli avesse avuto il sospetto di un'origine greca dell'uso del papavero, per nessuna ragione ne avrebbe fatto cenno in un'opera come il *De agricultura*, epitome della Romanità nella sua accezione più austera e scritta appositamente per insegnare al figlio Marco, e in generale alle nuove generazioni, le più tradizionali forme e tecniche di coltivazione dell'antichità romana<sup>84</sup>.

Al di là dell'aspetto culinario, fra le molte proprietà del *papaver somniferum* la più nota e la più importante è sicuramente quella legata al suo utilizzo a scopo terapeutico, derivato dall'estrazione dell'oppio dalle capsule immature. Il lattice è molto ricco di sostanze alcaloidi: di queste, quelle con struttura chimica fenantrenica (morfina, codeina e tebaina) sono analgesiche, costipanti ed euforizzanti, mentre quelle isochinoliniche (papaverina, noscapina, narceina) sono solo spasmolitiche. L'azione analgesica ed euforizzante, sfruttata in medicina, è dovuta soprattutto alla morfina.

È stato ipotizzato (ad esempio da Louis Lewin, P. G. Kritikos, S. P. Papadaki e William Emboden) che la conoscenza dell'oppio possa forse risalire sino a Omero<sup>85</sup>, che sembra alludere ai suoi effetti nel celebre passo in cui Elena offre ai commensali il misterioso *nepenthe*, un filtro in grado di placare l'ira e di curare ogni male<sup>86</sup>. In realtà non vi sono prove che possano far propendere per l'utilizzo del lattice in tale occasione: Omero stesso non specifica nulla al riguardo, rimanendo sul vago circa la reale identità del composto. Tuttavia, il

---

<sup>83</sup> A tal proposito si ricorda la celebre cacciata da Roma dei filosofi e dei retori greci nel 161 a.C. e l'allontanamento dei tre filosofi ateniesi, l'accademico Carneade, lo stoico Diogene e il peripatetico Critolao, giunti nel 155 a.C. per una missione diplomatica: entrambi gli eventi furono promossi da Catone. Ciò non impedì al Censore di essere in privato un grande ammiratore della cultura greca.

<sup>84</sup> Nencini 2004, pp. 70-71 si è giustamente espresso a favore della romanità delle ricette di Catone e di Plinio. Inoltre ha acutamente sottolineato come il papavero fosse presente e utilizzato nel Lazio sin dall'epoca preistorica, come testimoniano i resti della pianta scoperti nei pressi del lago di Bracciano.

<sup>85</sup> Lewin 1964, p. 41; Kritikos-Papadaki 1967, p. 8; Emboden 1979<sup>2</sup>, p. 23. Altre indicazioni bibliografiche in Merlin 1984, p. 215. Nencini 2004, p. 72 ha ipotizzato che la conoscenza dell'oppio in Omero risalga al sapere medico-botanico della civiltà minoica.

<sup>86</sup> Hom. *Od.* IV 219-221.

poeta precisa che esso venne donato a Elena da Polidanna, una donna proveniente dall'Egitto, il cui popolo era riconosciuto come il più esperto in campo medico, poiché discendente da Peone, nell'*Iliade* medico degli dei<sup>87</sup>. Proprio la derivazione della sostanza dall'Egitto è stata presa come prova da alcuni studiosi per confutare la possibilità che il *nepenthe* fosse un composto a base di oppio<sup>88</sup>: essi hanno sostenuto che la conoscenza e la coltivazione del *papaver somniferum* nel territorio egiziano non possa essere anteriore all'età ellenistica (intorno al III secolo a.C.) e che la pianta sia stata importata dal vicino Oriente<sup>89</sup>. Se ciò fosse confermato, bisognerebbe ammettere che il *nepenthe* non contenesse affatto tracce di oppio; tuttavia Mark David Merlin, nella sua lunga trattazione sulla storia del papavero nell'antico Egitto, ha dimostrato come la possibilità che il *papaver somniferum* fosse effettivamente presente già nell'Età del Bronzo sia tutt'altro che remota. A sostegno della sua tesi, l'autore ha presentato una serie di manufatti (per lo più gioielli) nei quali sono chiaramente visibili decorazioni a forma di capsula di papavero<sup>90</sup>. Dal canto suo, Dorothy Crawford ha affermato che la coltivazione della pianta è attestabile con buona sicurezza almeno a partire dalla diciottesima dinastia (1575-1367 a.C.)<sup>91</sup>. Pare quindi più corretto lasciare aperto il problema dell'identificazione del composto omerico, dal momento che il passo dell'*Odissea* è molto generico e può dare adito a numerose interpretazioni<sup>92</sup>. Tuttavia, una mistura di lattice e vino

---

<sup>87</sup> Hom. *Od.* IV 227-232. Su Peone medico degli dei vd.: Hom. *Il.* V 899-901.

<sup>88</sup> Il problema era già stato sollevato dalle fonti antiche: Diosc. IV 68, 3 considera il *nepenthe* una mistura di oppio e giusquiamo. A favore dell'identificazione del preparato omerico con l'oppio: Kritikos-Papadaki 1967b, p. 9; Merlin 1984, p. 217 (il quale però crede che l'oppio fosse solo uno degli ingredienti che lo componevano). Per altri studiosi che hanno condiviso tale teoria vd. Merlin 1984, pp. 214-215.

<sup>89</sup> Nencini 2004, pp. 29-33; Scarborough 1995, p. 4; Kritikos-Papadaki 1967a, p. 36. Per altri studiosi a favore di tale ipotesi vd. Merlin 1984, pp. 277-278.

<sup>90</sup> Merlin 1984, pp. 260-265. Meno chiaro se il papavero da oppio fosse presente anche in pitture parietali egizie datate alla XVIII dinastia (potrebbe infatti trattarsi del *papaver rhoeas*): Merlin 1984, pp. 270-272. Sul problema della presenza del *papaver somniferum* in Egitto nella sua complessità vd. Merlin 1984, pp. 251-280.

<sup>91</sup> Crawford 1973, p. 231.

<sup>92</sup> Cfr. West 1981, p. 354: è stato ipotizzato che il *nepenthe* possa essere identificato con il giusquiamo. Nencini 2004, pp. 73-74 ha espresso dubbi circa la possibilità che dietro il *nepenthe* si nascondesse l'oppio, facendo notare che esso è una sostanza solida che non può essere versata, a meno che non si tratti del laudano (prodotto formato da alcool e lattice), la cui invenzione risale però al XVI secolo dell'era moderna. Nelle stesse pagine sono presenti alcune interpretazioni sulla composizione del *nepenthe* avanzate dagli studiosi nel corso degli anni;

poteva essere effettivamente preparata già nei secoli in cui visse Omero, poiché l'oppio era con tutta probabilità noto a quel tempo<sup>93</sup>.

Si è a conoscenza anche di una sostanza chiamata *kyphi*, molto utilizzata in Egitto: Plutarco elenca i sedici ingredienti che la componevano e che dovevano essere dosati nelle giuste proporzioni, attenendosi rigorosamente ai dettami di una ricetta sacra. Egli inoltre specifica che la sostanza era particolarmente aromatica e il suo profumo era in grado di lenire gli affanni, rilassare le membra e favorire il sonno<sup>94</sup>. Tornando a Omero, non c'è nulla che permetta di identificare il *nepenthe* con il *kyphi*, ma tale sostanza sarebbe stata apparentemente più indicata per essere offerta da Elena ai suoi commensali. Infatti, i suoi effetti sono decisamente più blandi e per certi aspetti piacevoli rispetto a quelli provocati dall'oppio che, alla prima assunzione, risulta assai sgradevole<sup>95</sup>. In conclusione, sembra più verisimile l'ipotesi avanzata da Suzanne Amigues, secondo la quale il *nepenthe*, se mai realmente esistito, doveva essere composto da vari ingredienti, esattamente come la maggior parte dei medicinali provenienti dall'antico Egitto<sup>96</sup>.

Al di là delle problematiche omeriche, difficilmente risolvibili, è indiscutibile che almeno a partire dal V secolo a.C. l'arte medica greca conoscesse gli effetti dell'oppio, tanto che gli antichi lo consideravano un prodotto prezioso, poiché i suoi benefici superavano di gran lunga gli effetti negativi<sup>97</sup>. Per quanto riguarda la conoscenza delle proprietà mediche del *papaver somniferum* nel mondo antico, si deve necessariamente prendere in considerazione la dottrina ippocratica, prima formulazione sistematica del sapere medico occidentale, che dall'antica Grecia si estese a tutto il bacino mediterraneo. Dalle testimonianze pervenute, è peraltro assai difficile stabilire quanto nella farmacopea ippocratica fosse realmente conosciuto l'effetto antidolorifico della pianta, anche a causa della sua commistione con altri ingredienti vegetali dalle

---

tuttavia nessuna di queste sembra essere decisiva. Sul problema del *nepenthe* vd. Amigues 2006, p. 185 e di seguito nel testo.

<sup>93</sup> Per la conoscenza del papavero da oppio nel mondo greco vd. Merlin 1984, pp. 190-250.

<sup>94</sup> Plut. *Is. et Os.* 383E-384A.

<sup>95</sup> Cfr. West 1981, p. 354.

<sup>96</sup> Amigues 2006, p. 186.

<sup>97</sup> Scarborough 1995, p. 4.

proprietà simili<sup>98</sup>. Sono stati rinvenuti 23 passi in cui il papavero da oppio è indicato a scopo terapeutico per la cura delle più varie affezioni, come i dolori mestruali, l'urolitiasi, la cefalea, l'otite, l'isteria e la tisi<sup>99</sup>, ma soltanto tre sono i casi in cui il valore analgesico è esplicitamente dichiarato<sup>100</sup>. Non è ben chiaro quale parte della pianta venisse impiegata abitualmente per i vari scopi: infatti in una sola circostanza si fa specificatamente menzione della linfa di papavero (con buona probabilità l'oppio), mentre in un'altra si fa riferimento all'utilizzo dei semi, che non hanno peraltro effetti antidolorifici poiché non contengono alcaloidi morfiniti<sup>101</sup>; infine, in un ulteriore passo, si prescrive semplicemente l'uso del papavero bianco, senza indicare quale parte adoperare. Bisogna comunque ricordare che sono documentati ben 81 casi dove, pur in presenza di sintomatologia dolorosa, non viene prescritto un trattamento a base di papavero<sup>102</sup>. Sarà soprattutto con la dottrina medica ellenistico-romana che l'uso dei derivati del *papaver somniferum* nelle patologie dolorose si farà molto più frequente e si acquisirà piena consapevolezza delle sue proprietà narcotiche.

Nella farmacopea romana l'uso del papavero, e in particolare del suo lattice, è prescritto da Celso con estrema frequenza per la cura delle malattie più varie, spesso con il preciso scopo di eliminare il dolore; tuttavia la pianta è citata anche tra le sostanze emollienti<sup>103</sup>. È stato sollevato qualche dubbio circa il tipo

---

<sup>98</sup> Nencini 2004, p. 77.

<sup>99</sup> Nencini 2004, p. 75.

<sup>100</sup> Hippocr. III 16 Littré (allevia i dolori dovuti alla pleurite); II 206 Littré (lattice e semi utili contro i dolori dell'utero).

<sup>101</sup> Nencini 2004, p. 76 ha sostenuto che i semi contengono una percentuale molto bassa di alcaloidi, affermazione che si è però rivelata in contrasto con le opinioni dei botanici: cfr. *supra*, p. 131. Il loro utilizzo nella farmacopea ippocratica può forse dipendere dal fatto che essi venivano estratti dalla capsula quando erano ancora presenti tracce di lattice, che poteva così depositarsi sui semi.

<sup>102</sup> Nencini 2004, pp. 76-77.

<sup>103</sup> Cels. II 33, 2: foglie di papavero menzionate tra le piante che aiutano a estirpare la malattia e contemporaneamente danno sollievo; IV 17, 1: per indurre la minzione e curare le malattie dei reni si usa papavero bianco mischiato al cibo o alle bevande; IV 27, 1E: per i disturbi mestruali e urinari si usano semi di papavero nero mischiati col miele; IV 31, 5-7: la scorza delle capsule di papavero era impiegata per la preparazione di rimedi contro le malattie degli arti (mani e piedi); V 23, 1: il lattice di papavero era usato per comporre un antidoto contro le contusioni del corpo, i dolori dei visceri e l'avvelenamento causato da morsi o cibi; V 25, 1: pillole composte da lattice di papavero alleviano il dolore inducendo il sonno e al contempo favoriscono la digestione; V 25, 3-16: elenco dei differenti usi del lattice di papavero per alleviare disturbi di varia natura, a cui è legata l'induzione del sonno che spesso corrobora gli effetti curativi; V 28,

di papavero menzionato da Celso ed è stato proposto che egli non facesse riferimento al papavero coltivato, da cui si ottiene l'oppio migliore. Inoltre è stata notata la mancanza di quest'ultimo nella sua lista dei veleni, circostanza che ha fatto propendere o per una conoscenza parziale dei suoi effetti o, più verisimilmente, per l'utilizzo di una varietà più blanda. La frequenza della prescrizione di lacrime di papavero nei rimedi calmanti (spesso in pastiglie) è stata ricondotta con buona probabilità al *papaver rhoeas* piuttosto che al *somniferum*<sup>104</sup>. Tuttavia, Celso sembra essere consapevole non solo delle proprietà medicinali del lattice, ma anche di quelle venefiche, poiché lo cita tra gli ingredienti che costituivano il farmaco che Mitridate era solito ingerire per prevenire l'avvelenamento<sup>105</sup>. Benché il medico non faccia preciso riferimento all'oppio come veleno, altri autori sostengono che il re pontico consumasse quotidianamente piccole dosi di sostanze nocive al fine di diventarne immune<sup>106</sup>. È quindi possibile che Celso avesse una buona conoscenza della sostanza, pur non avendo mai utilizzato il termine tecnico con il quale veniva indicata dagli specialisti.

L'abbondante uso dell'oppio e delle varie parti del papavero nella medicina romana è testimoniato anche da Scribonio Largo, medico vissuto durante il regno di Claudio e autore delle *Compositiones*, una raccolta di ricette mediche. Egli prescrive rimedi composti, tra gli altri ingredienti, da differenti quantità di lattice per la cura di disturbi oftalmici, intestinali, della gola, renali o urinari<sup>107</sup>.

---

12I: lattice di papavero usato in un rimedio contro le malattie della milza; VI 6, 11-33: lunga digressione circa le malattie degli occhi, per le quali sono spesso consigliati rimedi a base di lattice di papavero; VI 7, 1C-1F: scorza e lattice di papavero sono prescritti per alleviare le infiammazioni causate dalle malattie delle orecchie e per favorire il sonno; VI 7, 2C: lattice di papavero usato per curare le ulcere delle orecchie; VI 9, 2-5: applicazioni di impacchi o composti preparati anche con la scorza di capsule di papavero o con il suo lattice e utili per la cura del mal di denti; VI 18, 8C: succo di papavero impiegato contro le malattie ulcerose delle parti intime. Infine applicazioni di pane imbevuto nel decotto di papavero erano utili contro le emicranie: Cels. III 10, 2. Per il lattice di papavero come emolliente cfr. Cels. V 9, 15.

<sup>104</sup> Scarborough 1995, p. 5.

<sup>105</sup> Cels. V 23, 3.

<sup>106</sup> App. *Mithr.* 537.

<sup>107</sup> Scrib. Larg. 21-26: oppio usato per la preparazione di colliri; 73: preparazione di un decotto, tra i cui ingredienti sono previste capsule di papavero selvatico mature, ma ancora verdi, per la cura della trachea; 142: oppio prescritto per la preparazione di un composto da applicare in caso di disturbi intestinali; 143: per il gonfiore e l'esulcerazione dei reni erano utili i semi del papavero nero; 147-148: oppio prescritto per il gonfiore e per i dolori alla vescica, mentre per la suppurazione è raccomandato il papavero nero.

Anche le proprietà emollienti del papavero sono a lui note, dal momento che la scorza delle capsule era consigliata per lenire indurimenti di varia natura<sup>108</sup>. Le informazioni fornite da Scribonio Largo sono particolarmente preziose perché testimoniano la conoscenza diretta dell'oppio, che lui fa derivare dal lattice del frutto del papavero selvatico (*papaver silvaticum*, con ogni probabilità da riconoscersi nel *papaver setigerum*)<sup>109</sup>. È interessante notare come l'autore utilizzi il termine specifico *opium* a differenza di Celso, che fa menzione quasi esclusivamente di generiche *lacrimae papaveris*<sup>110</sup>. Il fatto appare piuttosto curioso, poiché i due medici composero i propri trattati a breve distanza di tempo l'uno dall'altro<sup>111</sup>. Difficile stabilire se l'attestazione di Scribonio presupponga una maggiore conoscenza dei derivati del papavero, e in particolare dell'oppio, rispetto a Celso<sup>112</sup>; tuttavia il primo è certamente più preciso nell'indicazione dei rimedi e delle varietà della pianta<sup>113</sup>. Scribonio inoltre è a conoscenza della provenienza dell'oppio, estratto dalle capsule ancora verdi, e afferma come esso sia facilmente riconoscibile grazie al suo caratteristico odore. Egli procede quindi illustrandone i principali effetti dannosi: pesantezza di testa, irrigidimento, colore livido delle membra e sudori freddi, intralcio della respirazione, annebbiamento della ragione e intorpidimento dei sensi. Il medico però non si limita a redigere un mero elenco fine a se stesso, ma offre anche le cure per alleviare i sintomi da intossicazione dovuti all'ingestione d'oppio: si rivelano utili intrugli a base di vino, acqua, olio, aceto, olio di rosa e senape<sup>114</sup>. Le informazioni fornite erano già note alla

---

<sup>108</sup> Scrib. Larg. 220.

<sup>109</sup> Scrib. Larg. 22. L'autore rivela la sua competenza in materia precisando che il vero oppio non è quello ricavato dal succo delle foglie.

<sup>110</sup> Scribonio Largo sembra essere il primo tra gli autori latini a utilizzare il termine tecnico *opium*.

<sup>111</sup> Il *De medicina* di Celso è generalmente collocato tra la fine del regno di Augusto e quello di Tiberio, mentre le *Compositiones* di Scribonio Largo sono databili al 47-48 d.C.

<sup>112</sup> Plinio, pur citando spesso Celso, non lo inserisce mai tra i medici e non lo considera mai tale, ma lo pone tra gli autori a cui fece ricorso per la stesura della sua opera. Questo ha fatto supporre che Celso non fosse in realtà medico di professione, ma soltanto un esperto del settore; se così fosse, sarebbero comprensibili alcune mancanze di scientificità e precisione nella redazione del suo trattato. Sulla questione vd. Spencer 1971, pp. viii-ix.

<sup>113</sup> Scribonio specifica spesso la varietà di papavero da impiegare: *papaver nigrum*, *album* o *silvaticum*.

<sup>114</sup> Scrib. Larg. 180. I composti avevano il fine di indurre il rigetto del lattice assunto. Per i dolori alla testa provocati dall'intossicazione era necessario applicare senza sosta olio di rose e aceto,

tradizione greca: infatti Nicandro illustra le devastanti conseguenze dovute al consumo del lattice di papavero e fornisce i rimedi utili per sanare l'avvelenamento<sup>115</sup>.

A proposito dell'oppio, Scribonio sostiene che alcuni lo chiamavano anche meconio (*meconium*); tuttavia, sembra che in questo caso egli dia un'informazione scorretta. Infatti Dioscoride sostiene che il meconio era un preparato ottenuto dalla miscela di capsule e foglie triturate insieme in un mortaio, mentre Plinio lo considera un succo ricavato dalla bollitura delle capsule e delle foglie; entrambi gli autori concordano nel ritenere tale composto meno efficace del lattice vero e proprio<sup>116</sup>.

Proprio l'opera di Plinio si rivela una delle fonti più ricche nell'intero panorama della letteratura latina anche per quanto riguarda il campo medico: le droghe e le proprietà delle piante sono da lui considerate un aspetto essenziale della sapienza relativa al mondo vegetale<sup>117</sup>. All'interno della *Naturalis Historia* viene posta particolare enfasi sui temi botanici, sugli aspetti farmacologici e sulla dieta medica. Tali competenze erano molto importanti nel mondo antico e in particolare romano, dove i contadini coltivavano varie specie vegetali da cui si potevano ottenere sostanze utili nei diversi campi della vita quotidiana. Per questo motivo nell'antichità la conoscenza generale delle piante era mediamente più diffusa tra la popolazione rispetto a quanto accade oggi<sup>118</sup>.

Oltre alla grande quantità di rimedi descritti per curare le affezioni più varie<sup>119</sup>, Plinio raccoglie una serie d'informazioni preziose perché ignote agli autori latini

---

mentre i piedi dovevano essere strofinati con mani secche o avvolte in un panno ruvido. Fondamentale era impedire ai malati di addormentarsi.

<sup>115</sup> Nicand. *Alex.* 433-464. Cfr. Scarborough 1995, pp. 11-12.

<sup>116</sup> Diosc. IV 64, 7; Plin. *Nat. Hist.* XX 202.

<sup>117</sup> Plin. *Nat. Hist.* II 156 è convinto che la natura benevola produca erbe medicinali per il benessere dell'umanità.

<sup>118</sup> Scarborough 1986, p. 60.

<sup>119</sup> Lunga è la lista di rimedi tra i cui ingredienti compare il papavero: Plin. *Nat. Hist.* XXII 123: farina d'orzo, papavero e meliloto prescritti contro le infiammazioni dei tendini, dell'intestino e contro il mal d'orecchi; XIX 43; XXVI 44; XXX 59: succo e semi di papavero utilizzati contro la dissenteria; XXX 53: miscela di vino, papavero nero e geco d'oltremare prescritta per la cura delle lombaggini; XXX 71: geco e papavero nero utili contro le sciatiche, XXXII 77: lattice di papavero mischiato al castoreo (sostanza sedativa tratta dal castoreo) compone un rimedio contro il mal d'orecchi; XX 188: papavero, miele e anice prescritti per guarire dalla tosse; XXIII 119; XXIII 128: rami di fico e foglie di papavero aiutano a estrarre le schegge ossee; XXVI 67: papavero nero e titimaglio seccato inducono il vomito; XXVI 74: papavero citato in un rimedio



a lui precedenti. Egli infatti è pienamente cosciente della pericolosità dell'oppio<sup>120</sup>, tanto che si premura di allertare il lettore sottolineando come esso non fosse solo un potente sonnifero, ma anche un terribile veleno: se ingerito in dosi troppo abbondanti, avrebbe provocato la morte durante il sonno. Per dare prova della sua affermazione, il naturalista riporta l'esempio del padre dell'ex pretore Publio Licinio Cecina che, non sopportando più la vita a causa di un feroce morbo, decise di porre termine ai suoi giorni ingerendo una dose letale di lattice<sup>121</sup>. L'utilizzo eutanascico dell'oppio doveva essere noto e diffuso ai tempi di Plinio, poiché egli dichiara che molti avevano scelto di lasciare il mondo in tal modo<sup>122</sup>. È inoltre lecito supporre che la sostanza fosse di facile reperibilità e probabilmente venduta abitualmente dai droghieri, poiché non si è a conoscenza di medici che ne abbiano procurato una dose al proprio paziente<sup>123</sup>. La testimonianza dell'autore della *Naturalis Historia* non è la prima esplicita certificazione dei possibili effetti letali dell'oppio: già Teofrasto rammenta che Trasia di Mantinea aveva ideato un veleno composto dai succhi della cicuta, del papavero e di altre erbe simili; benché assunto in piccole quantità, non avrebbe lasciato nessuna via di scampo<sup>124</sup>. Eraclide Lembo (*floruit* II secolo a.C.) riporta invece una tradizione tipica di Ceo: poiché l'isola aveva un clima salutare e la popolazione viveva sino a tarda età, gli abitanti, in particolare le donne, non aspettavano passivamente la morte, ma prima di diventare vecchi, deboli o

---

per la cura delle malattie intestinali. L'oppio è menzionato da Plin. *Nat. Hist.* XX 200-201 tra gli ingredienti del famoso *dia codyon* (di cui parla anche Garg. *Mart. Med. ex holer. et pom.* 19 e Isid. *Hisp. Etym.* IV 9, 9), un medicamento per le malattie degli occhi, ma viene sconsigliato di utilizzarlo per la preparazione di colliri. Infine, il lattice era utile contro il mal d'orecchi, la gotta e il morbo celiaco: Plin. *Nat. Hist.* XX 201.

<sup>120</sup> Plin. *Nat. Hist.* 199 conosce il termine tecnico (*opium vocant*).

<sup>121</sup> Plin. *Nat. Hist.* 199. Scarse sono le conoscenze circa il personaggio: lo stesso Plinio dichiara che morì in Spagna, a Bavilo, ma il toponimo non è altrimenti attestato. Solo Tac. *Hist.* II 53, 1 menziona un Licinio Cecina, da poco entrato a far parte del Senato, che scatenò una rissa memorabile contro Marcello Eprio. Le cause addotte da Tacito per spiegare la condotta del neo senatore si riferiscono alla sua volontà di rendersi celebre contestando i potenti. I fatti risalgono all'epoca delle guerre civili dopo la caduta dei Giulio-Claudi.

<sup>122</sup> Plin. *Nat. Hist.* 200. Non per tutti l'abuso di oppio si rivelava letale: Sext. *Emp. Pyrr. hypot.* I 81 narra che un tale chiamato Liside era solito consumare quattro dramme d'oppio (circa 16 grammi) senza subire alcun effetto. Qualche dubbio sulla veridicità di tale asserzione sembra quantomeno legittimo.

<sup>123</sup> Cfr. Scarborough 1995, p. 12.

<sup>124</sup> Theophr. *Hist. plant.* IX 16, 8. Amigues 2010, p. 374, nt. 156 ha sottolineato la straordinaria innovazione operata da Trasia: attraverso l'utilizzo dell'oppio era possibile placare gli atroci dolori causati dalla cicutina.

disabili, si toglievano loro stessi la vita, alcuni per mezzo del papavero (*scil.* l'oppio), altri con la cicuta<sup>125</sup>. Non meraviglia che un esperto come Dioscoride avverta di non abusare del consumo di oppio, pena un coma mortale<sup>126</sup>, mentre Galeno sostiene che esso era il più potente tra i farmaci e poteva indurre un sonno letale<sup>127</sup>. Infine, anche Apuleio sostiene che l'estratto di papavero era salutare se impiegato con moderazione, ma se assunto esageratamente avrebbe condotto alla morte<sup>128</sup>.

Tornando a Plinio, egli dichiara che l'utilizzo del lattice in ambito medicinale diede luogo a numerose discussioni: vi erano infatti coloro che, come Diagora ed Erasistrato<sup>129</sup>, lo condannavano per la sua pericolosità e ne sconsigliavano l'uso, soprattutto tramite instillazione, poiché avrebbe danneggiato la vista<sup>130</sup>. Al contrario, Dioscoride si schiera apertamente a favore dell'impiego dell'oppio e, pur essendo consapevole dei suoi risvolti negativi, ne sostiene con forza l'utilità, rivendicando come prova l'esperienza diretta e confutando così le asserzioni dei suoi predecessori<sup>131</sup>. La controversia dovette comunque risolversi a favore dei sostenitori poiché, durante il regno di Nerone, Andromaco il Vecchio, medico dell'imperatore, mise a punto un preparato destinato ad avere grande fortuna all'interno della farmacopea antica: la *theriaka*<sup>132</sup>. Costituita da innumerevoli e

---

<sup>125</sup> Heraclides Lembus *Excerpta politiarum* 29 Dilts. Un episodio simile è narrato da Val. Max. II 6, 8, dove una donna anziana decide consapevolmente di porre fine alla sua vita assumendo un non meglio specificato veleno.

<sup>126</sup> Diosc. IV 64, 3. Si è a lungo discusso circa l'influenza esercitata da Dioscoride sulla *Naturalis Historia* di Plinio: è stato dimostrato che il naturalista non sembra essere a conoscenza del *De Materia Medica* (benché fosse a lui contemporaneo), né delle *Compositiones* di Scribonio Largo, composte qualche decennio prima durante il regno di Claudio. Benché possa apparire del tutto singolare, le opere di Plinio e di Dioscoride sembrano essere indipendenti l'una dall'altra e le similitudini che si riscontrano alla lettura dei due lavori devono essere imputate all'utilizzo di fonti comuni, piuttosto che all'influenza dell'una sull'altra. Per un'ampia disamina sui rapporti tra Plinio e Dioscoride e sulle relative fonti vd. Scarborough 1986, in particolare pp. 62-70.

<sup>127</sup> Galen. XIII 273 Kühn.

<sup>128</sup> Apul. *De mag.* 32.

<sup>129</sup> Per Diagora vd. *supra*, p. 140, nt. 55. Erasistrato di Ceo (III secolo a.C.) fu medico reale di Seleuco I Nicatore e fondatore, insieme a Erofilo, della rinomata scuola medica di Alessandria.

<sup>130</sup> Plin. *Nat. Hist.* XX 200. Secondo Andrea (III secolo a.C.), medico di Tolemeo IV Filopatore, l'oppio non provocava immediatamente la cecità perché ad Alessandria veniva adulterato. Cfr. Diosc. IV 64, 6.

<sup>131</sup> Diosc. IV 64, 6. Cfr. Scarborough 1995, p. 6.

<sup>132</sup> Galen. XIV 2 Kühn. Probabilmente il farmaco era già utilizzato in epoca ellenistica (intorno al III secolo a.C.), soprattutto come rimedio per prevenire l'avvelenamento. La *theriaka* preparata da Andromaco, il quale ne variò in parte la composizione (vi inserì ad esempio la carne di

variabili ingredienti, di cui l'oppio non era certo secondario<sup>133</sup>, era originariamente utilizzata solo all'interno della corte imperiale come antidoto contro i possibili avvelenamenti, in base al supposto principio del mitridatismo, inteso come assuefazione dell'organismo all'effetto dei veleni, acquisito dall'assunzione protratta di piccole dosi di essi<sup>134</sup>. Fu solo con l'avvento dei Severi che la ricetta di questo farmaco divenne di pubblico dominio e il suo uso venne esteso all'intera popolazione, divenendo uno dei rimedi maggiormente impiegati e accessibile a tutti<sup>135</sup>.

La conoscenza degli effetti del *papaver somniferum* aumentò con il trascorrere del tempo e l'uso dell'oppio fu consigliato sempre più spesso come rimedio: Macrobio lo cita insieme all'euforbio e ne raccomanda il consumo per coloro che soffrono d'insonnia<sup>136</sup>. Lo Pseudo Plinio Secondo Minore consiglia un composto, tra cui figurano i semi di papavero, per indurre il sonno ai frenetici, mentre per le malattie degli occhi prescrive impacchi a base di lattice, capsula tritata o gambo<sup>137</sup>. Allo stesso modo Cassio Felice (medico vissuto nel V secolo d.C.) testimonia l'efficacia delle capsule di papavero nella preparazione di unguenti soporiferi per i soggetti sovraeccitati, così come per le malattie del fegato e per le ulcere della vescica<sup>138</sup>. Dimostra grande competenza al riguardo Gargilio Marziale (III secolo d.C.), che conosce il meconio (prodotto dalla bollitura delle capsule) e fornisce una serie di medicamenti a base di papavero per differenti patologie<sup>139</sup>. Infine, lo Pseudo Apuleio riprende le informazioni dei suoi

---

vipera), doveva essere efficace anche nel combattere differenti patologie. Cfr. Watson 1966, p. 70.

<sup>133</sup> Ad esempio, nella *theriaka* di Andromaco il Giovane, l'oppio è il sesto di sessanta ingredienti: cfr. Nencini 2004, p. 78. Il lattice di papavero era considerato un raffreddante molto potente e solitamente veniva mescolato a sostanze che ne riducevano l'effetto: Watson 1966, p. 73.

<sup>134</sup> Nencini 2004, p. 78.

<sup>135</sup> Galen. XIV 217 Kühn.

<sup>136</sup> Macrob. *Sat.* VII 5, 26; VII 6, 7.

<sup>137</sup> Plin. *Sec. De med.* I 8 Önnersfors.

<sup>138</sup> Cass. Felix *De med.* 44, p. 111; 46, p. 120; 62, p. 155 Rose.

<sup>139</sup> Garg. Mart. *Med. ex holer. et pom.* XIX: l'autore afferma che il meconio era utile contro numerose malattie. Il lattice, mischiato all'olio di rosa, combatteva i dolori alle orecchie; le foglie, cotte con olio di rosa, erano eccellenti per applicazioni contro i dolori alle articolazioni. Fumigazioni di vapori prodotti dalla bollitura delle capsule erano benefiche per coloro che soffrivano di insonnia a causa di una malattia o della congiuntivite. I semi, mescolati ad aceto e miele, curavano i gonfiori; la scorza del gambo polverizzata e mischiata al miele formava un impacco utile contro le brutte ferite. Gargilio era a conoscenza delle differenti varietà di

predecessori e aggiunge che papavero selvatico e aceto avrebbero lenito le emicranie e in generale i dolori del capo<sup>140</sup>.

Nondimeno, la pianta non venne impiegata soltanto nella medicina destinata agli uomini, ma si è a conoscenza di autori i quali la consigliano per curare gli animali: in particolare il papavero (con tutto probabilità il *somniferum*) doveva avere la funzione di sedare le bestie ammalate di rabbia o pazzia<sup>141</sup>. Ciò dimostra incontrovertibilmente come le sue proprietà analgesiche fossero ormai insostituibili nella vita quotidiana, tanto per gli uomini quanto per gli animali. Non va affatto sottovalutata l'importanza delle informazioni offerte dai trattati di veterinaria, dal momento che essi fornivano consigli per la cura di beni preziosi, veri e propri strumenti indispensabili per il sostentamento e l'economia dell'epoca.

Benché le fonti medico-specialistiche romane abbondino di riferimenti al *papaver somniferum*, non sono immuni dal fornire dati che col tempo si sono rivelati errati: ad esempio la prescrizione di semi, privi di qualsiasi sostanza alcaloide, per la preparazione dei vari medicamenti non doveva apportare nessun significativo miglioramento al paziente<sup>142</sup>. Recentemente è stato effettuato un tentativo finalizzato a verificare l'effettiva validità dei rimedi a base di papavero proposti dagli autori antichi e i risultati danno un giudizio di sostanziale parità tra errori e correttezze. L'impiego della pianta per la cura dell'erisipela (infezione della pelle) non era una buona scelta, poiché la morfina provoca la dilatazione dei vasi cutanei, che comporta l'attivazione di istamina: il risultato ottenuto è quello di provocare una reazione allergica che doveva acuire il prurito e l'orticaria. Si è invece rivelata corretta la prescrizione contro le infiammazioni, poiché la papaverina favorisce la dilatazione dei vasi sanguigni e aumenta il flusso di sangue nelle aree colpite, diminuendone così

---

papavero, poiché cita la specie selvatica e nota le sue disuguaglianze morfologiche rispetto a quella coltivata.

<sup>140</sup> Ps. *Apul. Herb.* 53, 1-3.

<sup>141</sup> Veget. *Digest. art. mulom.* II 9; II 12 Lommatzsch; Herm. *Mulom. Chiron.* 278; 286 Oder; Pelagon. *Ars Vet.* 29 Fischer.

<sup>142</sup> Cfr. Julyan-Dircksen 2011, p. 88. Anche un esperto medico del calibro di Galeno cade in errore quando afferma che, se consumati smodatamente, i semi potevano arrecare torpore e letargia. Inoltre crede che essi fossero utili contro le malattie polmonari, del torace e contro il catarro: cfr. Galen. *De alim. facult.* I 32 Wilkins.

l'infezione. Allo stesso modo, i dolori dovuti alle coliche possono essere effettivamente alleviati grazie al papavero: la morfina diminuisce la secrezione degli acidi dello stomaco e ne aumenta la motilità. Inoltre essa inibisce la produzione di bile e degli enzimi pancreatico-intestinali, rallentando la digestione del cibo; ciò comporta un notevole beneficio nella cura delle coliche. Anche la dissenteria può essere trattata con i derivati della pianta, pur trattandosi di un rimedio piuttosto drastico che produce come effetto collaterale la costipazione. La presunta capacità del papavero di sanare i problemi della vescica si rivela infondata: infatti la morfina inibisce gli stimoli urinari e di conseguenza induce e aumenta i dolori. Per quanto riguarda la tosse, la codeina contenuta nel lattice aiuta a lenirla e placarla; inoltre l'oppio si rivela concretamente utile anche per la cura di piaghe e ferite<sup>143</sup>.

Oltre all'impiego in ambito medicinale o alimentare, come accade ancora ai giorni nostri, le fonti testimoniano anche alcuni usi piuttosto insoliti della pianta. Plinio sostiene che era costume antico trattare le toghe a trama spessa con il papavero e porta come prova della sua asserzione un passo del poeta Lucilio (II secolo a.C.), nel quale egli ricorda che un non meglio specificato Torquato indossava tali indumenti<sup>144</sup>. Il naturalista afferma inoltre che esisteva una specie di papavero in grado di dare un particolare candore alle tele di lino<sup>145</sup>. Queste testimonianze sembrano documentare l'impiego della pianta nel processo di sbiancatura delle vesti; è assai probabile che Plinio abbia fatto qui riferimento a quella varietà di papavero che era chiamata anche eraclio o afrode, oggi riconosciuta come *silene vulgaris*, caratterizzata da semi in grado di produrre schiuma. Stando così le cose, non è al papavero comunemente inteso che devono essere ricondotte simili proprietà. È possibile che l'autore della *Naturalis Historia* abbia frainteso un passo di Teofrasto, il quale menzionava una specie di papavero (il cosiddetto "papavero di Eracle") che aveva foglie

---

<sup>143</sup> Cfr. Julyan-Dircksen 2011, pp. 88-89; Scarborough 1995, p. 14.

<sup>144</sup> Plin. *Nat. Hist.* VIII 195. Cfr. Lucill. F 187 Charpin.

<sup>145</sup> Plin. *Nat. Hist.* XIX 21.

simili a quelle della *saponaria officinalis*, utilizzata abitualmente per sbiancare i tessuti di lino<sup>146</sup>.

Esiste infine un'unica traccia letteraria che fa riferimento all'uso cosmetico del fiore; ne dà testimonianza Ovidio nei *Medicamina faciei feminae*, in cui si racconta di una donna che pestava e applicava sulle gote papaveri fatti macerare nell'acqua fresca<sup>147</sup>. È assai probabile che in questo caso il poeta si riferisca al *papaver rhoeas*, poiché il suo caratteristico fiore rosso sarebbe stato ottimale per la preparazione di un prodotto di bellezza che si configura quasi come un antesignano del moderno tonico<sup>148</sup>. L'esempio fornito da Ovidio anticipa l'impiego del papavero e dei suoi derivati nella cosmesi contemporanea<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Theophr. *Hist. plant.* IX 12, 5. Cfr. André 1964, p. 106.

<sup>147</sup> Ov. *Med. fac. fem* 99-100. Il poeta non specifica la parte di pianta utilizzata.

<sup>148</sup> Di simile avviso Olson 2008, p. 61.

<sup>149</sup> Ancora oggi i petali del *papaver rhoeas* vengono abitualmente impiegati nella preparazione di sieri antirughe e creme ad azione lenitiva e ringiovanente.

### **Dipendenza dall'oppio nel mondo romano: il presunto caso di Marco Aurelio**

Ci si è a lungo interrogati sulla possibilità che nel mondo antico venisse fatto uso di oppio a scopo voluttuario. Per quanto riguarda la società romana, non si è in possesso di alcun elemento che possa avvalorare una simile ipotesi: infatti i testi non fanno alcuna menzione delle sue proprietà di indurre una piacevole alterazione dei sensi, nessun autore fa cenno agli effetti euforizzanti o al benessere psicologico derivato dalla sua assunzione. Una possibile spiegazione della mancanza di esempi di dipendenza cronica da oppio, fatto che oggi può risultare piuttosto singolare, è stata fornita da Paolo Nencini: lo studioso si è domandato perché mai i Romani avrebbero dovuto abusare di una sostanza i cui effetti piacevoli e gratificanti non erano conosciuti<sup>150</sup>. Come si è visto, nella maggioranza dei casi le fonti pervenute legano l'oppio alla sua facoltà di indurre torpore, sonno e addirittura di provocare la morte. La sua mancata citazione tra le droghe "volutuarie" – sempre secondo lo studioso – sarebbe quindi dovuta a una sorta di "cecità" da parte degli esperti, che non riconoscevano alcun segnale delle sue caratteristiche euforizzanti<sup>151</sup>. Tuttavia, appare strano che i medici dell'epoca, così attenti alle proprietà del lattice, non fossero consapevoli anche dei suoi risvolti gradevoli: si è quindi ipotizzato che

---

<sup>150</sup> Nencini 2004, p. 86.

<sup>151</sup> Nencini 2004, pp. 86-87.

la dipendenza da oppio fosse talmente poco diffusa o marginale da non meritare menzione alcuna, benché gli oppiacei fossero abbondantemente impiegati in ambito medico<sup>152</sup>. Purtroppo tali teorie rimangono del tutto congetturali, poiché non si è in grado di ricostruire le quotidiane pratiche di “svago” degli abitanti di Roma e del suo impero<sup>153</sup>. Nencini ha inoltre ipotizzato che l’impiego “ricreativo” del lattice di papavero fosse in qualche modo scoraggiato dalla connessione della pianta con la dea Cerere e dal suo possibile uso nel culto della divinità. Lo stesso studioso si però è dichiarato consapevole del fatto che il valore “simbolico-religioso, o anche rituale, del papavero da oppio non abbia necessariamente costituito un insormontabile disincentivo al suo uso voluttuario nel mondo antico” e ha giustamente ridimensionato la propria teoria<sup>154</sup>.

A conti fatti, se le fonti letterarie non hanno offerto alcuna testimonianza circa la dipendenza dall’oppio, non è da escludere *a priori* la possibilità che esso potesse essere utilizzato da un certo numero di persone per il proprio piacere.

L’assuefazione all’oppio non si manifesta soltanto con il suo abuso a fini dilettevoli, ma può derivare anche dall’abitudine di assumerne dosi quotidiane per scopi terapeutici. A questo proposito Thomas Walter Africa, nel suo ormai celebre articolo *The opium addiction of Marcus Aurelius* (1961), ha sostenuto che l’imperatore fosse schiavo dell’oppio<sup>155</sup>. Infatti è noto che Marco Aurelio doveva ricorrere all’uso giornaliero di un particolare composto medico, la *theriaka*, tra i cui ingredienti spicca il lattice di papavero. Lo testimonia Galeno, medico curante dell’imperatore, che cita l’abitudine del principe di assumere il farmaco nella specifica dose di una “fava egiziana” (*Αἴγυπτίου κνάμος*) per curare le

---

<sup>152</sup> Nencini 2004, p. 87.

<sup>153</sup> Nencini 2004, p. 178 ha messo bene in evidenza il problema di indagare un fenomeno che, nella sua ipotetica manifestazione, era legato a un ambito privato. Inoltre lo stesso studioso (p. 180) ha sottolineato come l’abuso di oppio non poteva essere diffuso tra i ceti sociali più poveri, dato il costo elevato della sostanza. Ciò avrebbe senza dubbio favorito la scarsa visibilità del suo uso voluttuario, appannaggio soltanto degli uomini più ricchi.

<sup>154</sup> Nencini 2004, p. 186-187.

<sup>155</sup> Secondo Africa 1961, p. 102 la dipendenza di Marco Aurelio era forse nota a Frontone, maestro e amico dell’imperatore, poiché in una lettera da lui scritta si dichiara che Giove creò erbe portatrici di benessere e tranquillità, colte dai boschi dei cieli (Fronto *De fer. als.* 3, 9). Tuttavia Frontone sta qui narrando di come Giove diede la facoltà a Somnus di indurre il riposo ai mortali ed è difficile scorgervi impliciti riferimenti all’oppio o alla *theriaka*.



patologie di cui il suo paziente soffriva<sup>156</sup>. Secondo Africa, questa abitudine non era solo finalizzata a dare sollievo alle malattie fisiche dell'imperatore, ma doveva servire anche, e soprattutto, per farlo evadere dai tormenti quotidiani. Per sostenere questa tesi, lo studioso ha fatto ricorso al testo che lo stesso Marco Aurelio scrisse, cioè i *Colloqui con se stesso* o *Ricordi*: si tratta di una serie di riflessioni elaborate dall'imperatore filosofo, il quale sembra rinchiudersi in se stesso con malinconica meditazione, accettando il peso dell'impero come un triste dovere. Africa ha concentrato la sua attenzione sulla visione estremamente negativa che l'imperatore aveva della vita e della condizione umana dei suoi tempi, riportando con precisione i passi più oscuri e struggenti e i continui richiami alla morte, intesa come definitiva liberazione<sup>157</sup>. Lo studioso ha quindi collegato il "male di vivere" dell'imperatore all'assunzione di oppio per alleviare l'angoscia che lo attanagliava: solo grazie al lattice di papavero egli avrebbe potuto trovare requie. Al contempo però esso avrebbe favorito le drammatiche immagini che ricorrono con frequenza nell'opera del principe, distorcendone anche la visione spazio-temporale<sup>158</sup>. In sostanza, Africa ha delineato un ritratto di Marco Aurelio non dissimile da quelli di alcuni tra i più famosi poeti e scrittori dell'Ottocento, come ad esempio Samuel Taylor Coleridge o Thomas De Quincey, di cui è assodata la dipendenza dall'oppio<sup>159</sup>. La visione di un Marco Aurelio oppiomane ha avuto credito anche presso altri studiosi: ad esempio Gilbert Watson ha accettato le argomentazioni di Thomas Africa, schierandosi quindi a favore di una possibile dipendenza dall'oppio da parte dell'imperatore. Egli si è convinto che alcuni passi dell'opera di Galeno testimonino l'unico caso tramandato di assuefazione<sup>160</sup>. Anche Edward Charles Witke ha sostenuto la dipendenza da droghe di Marco Aurelio ma, sulla scorta di un passo di Luciano<sup>161</sup>, ha individuato nella mandragora la sostanza

---

<sup>156</sup> Galen. XIV 4 Kühn.

<sup>157</sup> Africa 1961, p. 99-100.

<sup>158</sup> Africa 1961, pp. 99-101.

<sup>159</sup> I due nomi non sono stati scelti a caso, poiché è lo stesso Africa a menzionarli come termini di paragone all'interno del suo articolo: Africa 1961, pp. 100-101.

<sup>160</sup> Watson 1966, p. 87.

<sup>161</sup> Lucian. *Adv. indoct. et lib. mult. ement.* 23.

incriminata<sup>162</sup>. Tuttavia, l'idea di Witke si è dimostrata errata: nonostante la radice della mandragora abbia effettivamente proprietà narcotiche, non è menzionata da Galeno per la preparazione della *theriaka* per il suo illustre paziente. L'espressione di Luciano non deve essere intesa in maniera letterale, ma come una metafora proverbiale atta a mettere in risalto l'indole disattenta e assente del principe<sup>163</sup>. Più recentemente Danielle e Michel Gourevitch hanno risollevato la questione della tossicodipendenza di Marco Aurelio, ma non sono pervenuti a una risposta definitiva. Ciononostante, sembrano in qualche modo ammettere tale possibilità e non si pongono in contraddizione con la tesi espressa da Africa<sup>164</sup>. Allo stesso modo Daniel Becerra Romero ha preferito non prendere posizione in merito, limitandosi a esporre le tesi degli studiosi a lui precedenti<sup>165</sup>. Infine, Matthias Seefelder non solo si è mostrato concorde sul fatto che l'imperatore fosse un oppiomane, ma ha aggiunto che molti altri fecero abbondante uso di tale sostanza: Nerone, Tito (che, secondo l'autore, sarebbe morto a causa di un'*overdose* di oppio), Nerva, Traiano e Adriano (che sarebbe ricorso all'oppio per alleviare il dolore causato dalla morte di Antinoo)<sup>166</sup>. Purtroppo l'autore non ha offerto alcuna prova circa la veridicità di tali affermazioni, anzi ha di rado citato le sue fonti; ne consegue che le sue tesi non possono essere considerate attendibili<sup>167</sup>.

A questo punto, si rende necessaria una verifica della teoria che fa di Marco Aurelio un predecessore dei poeti e scrittori inglesi e francesi dell'Ottocento, assuefatti all'oppio. Innanzi tutto è indispensabile esaminare per quale ragione

---

<sup>162</sup> Witke 1965, p. 23-24. Lo studioso comunque non ha scartato *in toto* la possibile dipendenza da oppio ipotizzata da Africa.

<sup>163</sup> Nel passo non si fa espressamente riferimento a Marco Aurelio, ma compare solo il termine generico "imperatore". È pur vero che, al tempo della stesura del testo di Luciano, il principe era proprio Marco Aurelio; tuttavia ciò non toglie i dubbi sul reale fondamento della notizia (è nota infatti la *verve* satirica e irriverente dell'autore di Samosata). Cfr. Gourevitch-Gourevitch 1983, p. 256, nt. 9.

<sup>164</sup> Gourevitch-Gourevitch 1983, p. 255.

<sup>165</sup> Becerra Romero 2009, pp. 345-346. Véronique Boudon-Millot, nella sua recente biografia di Galeno, ha accennato brevemente alla teoria della presunta dipendenza di Marco Aurelio dall'oppio, ma non esprime giudizi, rimandando il lettore agli articoli pubblicati sul tema: cfr. Boudon-Millot 2012, p. 185 e nt. 16.

<sup>166</sup> Seefelder (1987) 1990, p. 51.

<sup>167</sup> Nella mia ricerca sugli usi del papavero e dell'oppio nel mondo romano non ho mai trovato alcun riferimento nelle fonti che potesse confermare l'assunzione della sostanza da parte degli imperatori menzionati da Seefelder.

era generalmente somministrata la *theriaka*. I motivi principali potevano ridursi a tre: per prima cosa essa aveva la funzione di proteggere contro possibili avvelenamenti, sul modello del *mithridatium*, assunto da Mitridate per rendersi immune ai veleni<sup>168</sup>. Il secondo scopo è simile al primo: il farmaco veniva utilizzato come antidoto per curare i morsi degli animali velenosi<sup>169</sup>. Infine, con l'andare del tempo, venne impiegato sempre più frequentemente per sanare i sintomi patologici più vari<sup>170</sup>. Questa sua molteplicità d'uso va probabilmente legata all'elevato numero di ingredienti che lo componevano, numero che poteva variare a seconda delle necessità, ma che poteva anche raggiungere le sessanta-settanta unità<sup>171</sup>.

Tornando a Marco Aurelio, bisogna interrogarsi sul motivo che spinse Galeno a continuare la cura del suo paziente con tale rimedio<sup>172</sup>: sebbene il medico abbia tramandato numerose formule per la preparazione della *theriaka*, non ha purtroppo fornito una spiegazione circa le ragioni del suo consumo<sup>173</sup>. Cassio Dione giunge però in soccorso: lo storico, trattando della campagna contro le popolazioni danubiane intrapresa da Marco Aurelio, afferma che l'imperatore era di salute tanto cagionevole che non solo sopportava a fatica il freddo, ma si ritirava ancor prima di impartire gli ordini ai soldati che egli stesso aveva fatto radunare. Era solito consumare piccole quantità di cibo soltanto di notte, mentre di giorno digiunava, assumendo solamente una dose di *theriaka*. Dione ne spiega anche i motivi: riferisce che Marco Aurelio ingeriva il farmaco non per qualche timore (*scil.* di essere avvelenato), ma perché soffriva di dolori di stomaco e di petto e solo grazie a esso poteva trovare sollievo dai mali<sup>174</sup>. A dare

---

<sup>168</sup> Ciò è particolarmente evidente in Galen. XIV 3 Kühn: colui che avesse assunto la *theriaka* ogni giorno, come Marco Aurelio o Mitridate, sarebbe diventato immune a veleni e ad altre sostanze nocive.

<sup>169</sup> Stein 1997, p. 200.

<sup>170</sup> Gourevitch-Gourevitch 1983, p. 253. Scarborough 1995, p. 17.

<sup>171</sup> Stein 1997, p. 201.

<sup>172</sup> L'imperatore aveva l'abitudine di assumere il farmaco già prima che Galeno diventasse ufficialmente medico di corte: Galen. XIV 4 Kühn.

<sup>173</sup> Gourevitch-Gourevitch 1983, p. 253.

<sup>174</sup> Dio Cass. LXXI 6, 3-4. Dailly-Effenterre 1954, pp. 352-357 hanno riconosciuto nella patologia sofferta dall'imperatore i sintomi dell'ulcera gastrica cronica, che sarebbe di natura psicosomatica, poiché collegata ai traumi psichici che caratterizzarono la vita del giovane Marco. Cfr. Birley 1987<sup>2</sup>, p. 179. Questa teoria è stata completamente rigettata da Hadot (1992) 1996, p. 227-229, che ha criticato sia la lettura di Cassio Dione sia quella dei *Pensieri* di Marco Aurelio

conferma dell'impiego del farmaco per contrastare simili patologie è ancora Galeno, il quale afferma che esso era utile contro le malattie dello stomaco e del torace e le asprezze del freddo<sup>175</sup>. È chiaro quindi che l'imperatore ricorreva alla *theriaka* per evidenti problemi di salute, essendo di costituzione debole e fragile<sup>176</sup>. Il fatto che la adoperasse giornalmente non è in discussione, poiché è lo stesso Galeno a darne notizia; egli sostiene inoltre che Marco Aurelio provava un vivo interesse per la cura della sua salute e prendeva il farmaco in abbondanza, a volte in sostituzione del cibo<sup>177</sup>.

Da quanto risulta dall'esame delle fonti antiche, nulla viene specificato in merito alla dipendenza cronica dell'imperatore dall'oppio; anzi, le spiegazioni offerte fanno tutte riferimento alle sue precarie condizioni fisiche. La teoria promossa da Thomas W. Africa non trova quindi alcun riscontro effettivo nelle testimonianze pervenuteci. Tuttavia, lo studioso ha collegato l'assuefazione all'oppio soprattutto alla cupa visione esistenziale che caratterizzava il pensiero di Marco Aurelio, il quale avrebbe trovato nella sostanza un antidoto alla sua sofferenza spirituale. L'idea è senza dubbio suggestiva e ricca di fascino, ma al contempo decisamente fragile: il pessimismo e l'aspirazione alla morte insiti nell'animo dell'imperatore devono essere ricondotti alla sua concezione complessiva del mondo, che non poteva essere che critica e disincantata data la sua formazione stoica, alla quale si mescolavano venature platoniche. Al riguardo, Pierre Hadot ha messo in guardia dal ritenere le sentenze di Marco Aurelio pure esternazioni dei suoi pensieri personali<sup>178</sup>: lo studioso ha convincentemente dimostrato che i *Colloqui con se stesso* sono un testo "privato", ad uso e consumo del suo autore, una sorta di esercizio spirituale a cui egli si sottoponeva, in conformità con la dottrina stoica e in particolare con i

---

proposta dai due studiosi. Inoltre è rimasto scettico sulla presunta derivazione psicosomatica dell'ulcera gastrica. Dubbi sul riconoscimento della malattia sono stati espressi anche da Gourevitch-Gourevitch 1983, p. 255.

<sup>175</sup> Galen. XIV 271-275 Kühn; XIV 283 Kühn. Cfr. Hadot 1984, p. 36.

<sup>176</sup> Bowersock 1969, pp. 71-75 ha ipotizzato che Marco Aurelio fosse un ipocondriaco cronico al pari di Elio Aristide, ma Withehorne 1977, pp. 417-421 ha convincentemente dimostrato l'infondatezza di una simile interpretazione. Dello stesso parere Rutherford 1989, p. 120, nt. 95.

<sup>177</sup> Galen. XIV 216-217 Kühn. Il largo consumo di *theriaka* da parte di Marco Aurelio contribuì non poco ad aumentare la buona fama del rimedio.

<sup>178</sup> Cfr. Hadot 1984, p. 41: "Cette interprétation romantique représente un énorme anachronisme et témoigne d'une totale ignorance du genre littéraire de cet ouvrage".

precetti formulati da Epitteto<sup>179</sup>. Nella redazione della sua opera il principe fece riferimento a un metodo ben determinato e sviluppato da modelli preesistenti. Ciononostante, non vi è dubbio che le sue pessimistiche convinzioni non possano essere imputate soltanto alla corrente filosofica alla quale Marco Aurelio aderì, ma anche alla sua indole sensibile che, davanti alla corruzione, al servilismo della corte imperiale e al generale impoverimento spirituale dell'uomo, non poteva manifestarsi altrimenti che sotto forma di un legittimo disagio umano<sup>180</sup>. Non vi è quindi ragione per collegare le lugubri riflessioni dei *Colloqui con se stesso* alla prospettiva distorta indotta dall'oppio, come invece ha affermato Africa<sup>181</sup>, tanto più che, se Marco Aurelio fosse stato davvero quell'indolente personaggio dedito alla fuga dalla realtà, non si spiegherebbero alcune sue riflessioni circa la volontà di comprendere il prossimo e il conseguente sforzo nel tentativo di indirizzarlo verso una vita più virtuosa<sup>182</sup>. L'imperatore dimostra quindi un'alta statura morale, mantenendosi fedele ai principi della propria dottrina<sup>183</sup>; sebbene talvolta si lasci andare umanamente all'ira, poco dopo si rimprovera e si ripromette di assumere un atteggiamento consono al suo ruolo di saggio maestro<sup>184</sup>. Lungi dall'essere un egoista depresso alla ricerca di una quiete fittizia indotta dall'oppio, Marco Aurelio svolgeva seriamente e con zelo i doveri impostigli dalla sua carica politica: Cassio Dione infatti afferma che era infaticabile nell'occuparsi delle questioni relative al

---

<sup>179</sup> Hadot 1984, pp. 41-43. Ha ampliato e ha approfondito il tema Hadot (1992) 1996, in particolare pp. 41-56; pp. 154-167.

<sup>180</sup> Cassanmagnago 2008, p. 71. Anche Hadot 1984, p. 43 ha riconosciuto che "les éléments personnels ne sont pas totalement absent des *Pensées*". Tuttavia, poco prima sembra quasi scartare l'ipotesi che Marco Aurelio fosse effettivamente un pessimista, affermando che una simile visione è favorita soltanto dall'utilizzo di mezzi retorici consapevoli e ricercati. Hadot pare quindi ritenere che la concezione cupa e dolorosa dell'esistenza propria del principe sia prevalentemente riconducibile al genere letterario nel quale si cimentò.

<sup>181</sup> Africa 1961, p. 101. A questo proposito si veda la critica ineccepibile mossa da Hadot (1992) 1996, pp. 231-234.

<sup>182</sup> Marc. Aur. XI 18; VI 27; VIII 59.

<sup>183</sup> Lo stoicismo, sulla scorta della dottrina socratica e platonica, considera l'uomo naturalmente portato al bene. Coloro che agiscono in modo scorretto e si abbandonano al male sono ingannati da una falsa prospettiva del bene, non commettono una colpa volontaria e sono degni di compassione. Sta dunque al saggio mostrare la retta via ed educare le persone a una vita virtuosa: cfr. Hadot (1992) 1996, pp. 205-210.

<sup>184</sup> Cassanmagnago 2008, p. 71.

principato<sup>185</sup>. Dava la massima importanza a tutto ciò che diceva, scriveva o faceva e non era raro che si dilungasse per ore sui dettagli più minuti, perché fermamente convinto che ogni cosa dovesse essere affrontata con la dovuta attenzione<sup>186</sup>. La presunta dipendenza dall'oppio per alleviare i tormenti quotidiani e il conseguente rifugio in quelli che verranno definiti "paradisi artificiali" non sembra quindi adattarsi al ritratto del principe che gli autori antichi hanno fornito. Inoltre, Marco Aurelio temeva intimamente di perdere la ragione e la lucidità nel percepire le cose a causa del raggiungimento di uno stato di demenza dovuto al sopraggiungere della vecchiaia. Questa non avrebbe solo avvicinato l'uomo al momento conclusivo della sua vita, ma lo avrebbe privato della capacità di "servirsi di sé" e di "conoscere con esattezza l'ordine puntuale dei propri doveri", impedendo anche di procurarsi la morte qualora fosse necessaria, come prevedeva la dottrina stoica<sup>187</sup>. Come conciliare tale volontà di mantenere salda la propria capacità intellettuale con la dipendenza dall'oppio, di cui sono noti gli effetti narcotizzanti? In considerazione di quanto detto, le argomentazioni formulate da Africa appaiono ancor più prive di reale fondamento<sup>188</sup>: se si dovesse dar credito allo studioso bisognerebbe ammettere che ogni uomo di indole chiusa, introversa, contemplativa e generalmente pessimista sia potenzialmente un oppiomane. Giustamente Pierre Hadot ha espresso tutta la sua disapprovazione verso la tendenza a proiettare "anacronisticamente sui testi antichi rappresentazioni moderne"<sup>189</sup>.

---

<sup>185</sup> Cfr. Birley 1987<sup>2</sup>, p. 216: "His consciousness of his duties as emperor and commander-in-chief are never far from his mind".

<sup>186</sup> Dio Cass. LXXI 6, 2.

<sup>187</sup> Marc. Aur. III 1. Sul problema del suicidio nel pensiero di Marco Aurelio vd. Cassanmagnago 2008, pp. 74-75.

<sup>188</sup> Già Birley 1987<sup>2</sup>, p. 179; Rutherford 1989, p. 118, nt. 90; Scarborough 1995, p. 18 e Nencini 2004, p. 85 hanno rigettato la possibilità di una presunta tossicodipendenza di Marco Aurelio. Hadot 1984, pp. 43-50 si è dedicato a dimostrare l'infondatezza di ogni singola ipotesi espressa da Africa.

<sup>189</sup> Hadot (1992) 1996, p. 235. Lo studioso ha spiegato anche i motivi di questo modo di ragionare, proprio della corrente abitualmente definita "psicologia storica": tutto sta nella poca conoscenza del modo di pensare e di scrivere degli autori antichi, ai quali vengono attribuite affermazioni che essi non hanno mai detto o avrebbero interpretato in maniera molto diversa. Hadot ha concluso la sua invettiva affermando che i seguaci della psicologia storica godono nel demolire figure riconosciute unanimemente positive; secondo costoro, ogni aspirazione mirata all'elevazione dell'animo umano deve essere necessariamente spiegata come qualcosa di morboso o anormale. Per quanto dura, difficilmente non si può essere d'accordo con la critica avanzata da Hadot.

A questo punto bisogna però interrogarsi sulla possibilità che la costante assunzione della *theriaka*, nella quale l'oppio era spesso presente, abbia potuto favorire una dipendenza fisiologica dal lattice di papavero, come congetturato da Paolo Nencini<sup>190</sup>. Innanzi tutto va sottolineato come Marco Aurelio fosse solito fare uso del farmaco in tre diverse sue preparazioni: due di queste prevedevano quantità variabili di oppio, mentre la terza, messa a punto dal medico Heras, era composta solo da quattro elementi (aristolochia, trifoglio bituminoso, ruta selvatica e veccia amara)<sup>191</sup>.

A questo proposito Galeno riferisce che, quando l'imperatore sentiva di essere appesantito dal sonno durante le sue mansioni quotidiane, ordinava di rimuovere il succo di papavero dal composto. Ciò avrebbe comportato una successiva difficoltà nell'addormentarsi, ricondotta da Galeno alla predominanza dell'umore secco, ma curata attraverso l'assunzione di una dose di *theriaka* oppiacee, ormai divenuta abituale per l'imperatore<sup>192</sup>. Proprio questa perdita di sonno è stata presa come chiaro sintomo di una crisi di astinenza dall'oppio<sup>193</sup>: tuttavia, gli effetti causati dalla mancata assunzione della dose quotidiana sarebbero stati decisamente maggiori e più gravi della semplice insonnia<sup>194</sup>. Infatti la fase dell'astinenza è caratterizzata dalla comparsa in successione di sintomi soggettivi (ansia, irrequietezza, insonnia, brividi, artromialgie, nausea, dolori addominali, vampate di calore) ed oggettivi (vomito, diarrea, lacrimazione, rinorrea, tremore, dispnea, sudorazione, sbadigli incontrollati, tachicardia, aumento dei valori pressori sistolici, febbre, midriasi evidente)<sup>195</sup>. Curioso che Marco Aurelio, se davvero fosse stato fisiologicamente dipendente, abbia subito un solo sintomo di tipo soggettivo e nemmeno uno tra quelli oggettivi. L'insonnia di cui rende conto Galeno è specificatamente circoscritta a un periodo ben preciso della vita dell'imperatore, cioè durante le

---

<sup>190</sup> Nencini 2004, p. 85. Lo studioso ha giustamente dichiarato la profonda differenza tra una dipendenza di tipo iatrogeno e la tossicodipendenza.

<sup>191</sup> Galen. XIV 201 Kühn. Cfr. Watson 1966, p. 88; Scarborough 1995, p. 17; Hadot (1992) 1996, p. 230.

<sup>192</sup> Galen. XIV 4 Kühn.

<sup>193</sup> Così, ovviamente, Africa 1961, p. 99, ma anche Nencini 2004, p. 84.

<sup>194</sup> Cfr. Hadot 1984, p. 33.

<sup>195</sup> È stato osservato come l'astinenza dall'oppio sia caratterizzata da tre fasi, alle quali corrispondono diverse sintomatologie: sull'argomento si veda Birkhoff 2011, p. 356, nt. 34.

guerre marcomanniche; dopo tale campagna, sembra che egli non abbia più sofferto di questo disturbo, che deve quindi essere considerato un malanno passeggero<sup>196</sup>. In ogni caso, appare del tutto naturale che una certa difficoltà nel prendere sonno possa verificarsi tra coloro i quali sono abituati a prendere quotidianamente un sonnifero (in questo caso l'oppio), ma non per questo devono essere ritenuti dipendenti. Al di là di questa considerazione, Galeno testimonia che il farmaco preso dal suo paziente veniva preparato quattro mesi prima della sua assunzione, in modo tale che l'oppio invecchiasse e diminuisse così i suoi effetti<sup>197</sup>; in questo modo l'imperatore avrebbe potuto consumare la medicina senza incorrere in alcun rischio<sup>198</sup>.

Infine, si rendono necessarie ancora un paio di osservazioni: quasi tutti gli studiosi che hanno affrontato l'argomento si sono scontrati con il problema di determinare la quantità di oppio presente nella *theriaka*<sup>199</sup>. La questione è di difficile risoluzione, ma tutti concordano nel ritenere tale quantità piuttosto bassa e di certo non sufficiente a indurre assuefazione<sup>200</sup>, tanto più che lo stesso Marco Aurelio era solito ingerire il composto in misura pari a una fava egiziana<sup>201</sup>.

I sostenitori della presunta dipendenza, tossica o iatrogena che sia, hanno ipotizzato una variabilità nella preparazione del farmaco che avrebbe comportato un impiego più abbondante del lattice di papavero, asserendo che i precetti posologici dell'antica farmacopea non devono essere presi troppo alla lettera<sup>202</sup>. Tuttavia una simile lettura, che non tiene conto delle effettive competenze degli autori antichi, pare troppo semplicistica, poiché si preoccupa di risolvere i problemi ipotizzando solamente presunti errori delle fonti. Nel

---

<sup>196</sup> Hadot 1984, p. 35; Hadot (1992) 1996, p. 230.

<sup>197</sup> Galen. X 370 Kühn.

<sup>198</sup> Cfr. Hadot 1984, p. 34.

<sup>199</sup> Gourevitch-Gourevitch 1983, p. 254 hanno tentato di ricostruire le proporzioni in base ai dati forniti da Galeno. Africa 1961, p. 102, nt. 78 e Nencini 2004, p. 84 hanno individuato la quantità di oppio in circa 3 milligrammi.

<sup>200</sup> Già Africa 1961, p. 102, nt. 78 era consapevole di tale problema. Cfr. Nencini 2004, p. 84; Hadot (1992) 1996, pp. 230-231.

<sup>201</sup> Galen. XIV 4 Kühn.

<sup>202</sup> In particolare Nencini 2004, pp. 84-85, il quale ha concluso il suo ragionamento sostenendo che fosse "probabile che la dose d'oppio assunta giornalmente dall'imperatore Marco Aurelio fosse ben più alta di quella che viene esplicitata nel passo di Galeno". Vd. anche Africa 1961, p. 102, nt. 78.



caso specifico, non si capisce perché mai un celebre e apprezzato medico come Galeno, la cui abilità e rigore nel proprio lavoro era rinomata a tal punto da farlo diventare un riferimento imprescindibile per tutti i successivi studi di medicina fino almeno al XVI secolo, abbia dovuto fornire informazioni non corrispondenti al vero. Mettere in dubbio la veridicità degli autori antichi può essere un buon metodo per evitare il problema, non certo per chiarirlo. La precisione dei dati forniti da Galeno sembra anzi avvalorare l'idea che egli fosse più che consapevole di ciò che stava facendo, tanto più che egli rassicura l'imperatore circa il proprio metodo di preparazione del farmaco, sostenendo che mai si era permesso di modificare la formula originaria aggiungendo o eliminando anche solo la più piccola quantità di ingredienti<sup>203</sup>. Le testimonianze del medico pergameno vanno quindi prese decisamente sul serio e non vi è motivo alcuno per dubitarne<sup>204</sup>. Oltre a ciò, lo stesso Marco Aurelio doveva essere ben informato e consapevole dei sintomi delle proprie patologie e dei rimedi usati per curarle: egli infatti era in grado di distinguere una *theriaka* preparata correttamente da una nella quale non erano stati utilizzati i giusti ingredienti né le dosi adeguate<sup>205</sup>.

Bisogna infine domandarsi il motivo per il quale il farmaco sia formato generalmente da un numero piuttosto elevato di elementi: è lo stesso Galeno a fornirne la spiegazione. Trattando dei medicinali composti, afferma che essi erano di norma più efficaci rispetto a quelli semplici: la combinazione di più sostanze garantiva effetti che non venivano ottenuti dall'uso di singoli ingredienti, alcuni dei quali non potevano essere utilizzati se non in associazione ad altri, al fine di evitare eventuali conseguenze nocive. Benché l'oppio non sia esplicitamente citato fra questi, non è da escludere che ne facesse parte, data la costante pratica di mischiarlo con altri elementi. Se si desiderava ridurre l'effetto troppo potente di una sostanza, era necessario

---

<sup>203</sup> Galen. XIV 3-4 Kühn.

<sup>204</sup> Del medesimo parere Scarborough 1995, p. 18.

<sup>205</sup> Galen. XIV 4 Kühn. Non senza un pizzico di orgoglio Galeno sottolinea l'apprezzamento di Marco Aurelio per la *theriaka* da lui preparata. Mazzini 2001, p. 207 ha dimostrato che Marco Aurelio era piuttosto competente in ambito medico, poiché le informazioni che egli offre nelle lettere al maestro Frontone circa i suoi malanni appaiono generalmente corrette e si dimostrano perfettamente in linea con le conoscenze mediche dell'epoca.

mescolarla con una che ne diminuisse l'efficacia<sup>206</sup>: a tal proposito si fa menzione dell'oppio, attenuato dall'uso di castoreo<sup>207</sup>. Da quanto qui riportato, appare chiaro che il lattice di papavero non poteva costituire l'elemento principale nella composizione della *theriaka*, ma era unito agli altri al fine di creare una miscela che potesse guarire i mali senza indurre gravi conseguenze. Non è ammissibile pensare che Galeno, il quale era più che cosciente della pericolosità dell'oppio<sup>208</sup>, ne abbia fatto uso smodato o irresponsabile. Egli addirittura dichiara che tutti erano a conoscenza delle conseguenze fatali del lattice di papavero ingerito puro, sostanza che al contrario era assai utile se mischiata correttamente ad altre<sup>209</sup>. Ne deriva che la presunta dipendenza iatrogena di Marco Aurelio non può essere connessa esclusivamente all'assunzione di oppio, poiché esso era presente in minime quantità (probabilmente con funzione analgesica) o non compariva affatto. Tuttavia non è da escludere che l'imperatore fosse effettivamente dipendente dai farmaci, poiché i suoi malanni cronici lo costringevano ad assumere medicinali che ne alleviassero i sintomi. Quale rimedio migliore della *theriaka* dunque, che Galeno considera eccezionalmente utile perché in grado di guarire numerosi tipi di malattie grazie alla varietà dei suoi effetti (e non vi sono dubbi, data la quantità di ingredienti che potevano comporla)<sup>210</sup>. Il farmaco era utile a combattere tanto le affezioni interne quanto quelle psichiche e si configura quindi come una sorta di panacea, alla quale si ricorreva con grande frequenza<sup>211</sup>. Se davvero Marco Aurelio era soggetto a una qualche dipendenza fisiologica, essa deve essere ricondotta alla *theriaka* che era solito utilizzare: infatti non si può escludere *a priori* che le altre sostanze che componevano il farmaco non fossero in grado di favorire allo stesso modo un certo qual tipo di dipendenza. Le precarie condizioni fisiche che lo tormentavano rendevano necessaria l'assunzione di medicinali, non diversamente da quanto accade oggi, quando i

---

<sup>206</sup> Galen. XIII 371-374 Kühn. Cfr. Stein 1997, p. 203.

<sup>207</sup> Galen. X 868 Kühn.

<sup>208</sup> Galen. XIII 273 Kühn.

<sup>209</sup> Galen. XIV 248 Kühn.

<sup>210</sup> Stein 1997, p. 204, nt. 23 ha individuato 42 differenti malattie per le quali Galeno raccomanda l'uso della *theriaka*: cfr. Galen. XIV 271-284 Kühn.

<sup>211</sup> Stein 1997, p. 204.

medici prescrivono ai loro pazienti l'uso quotidiano di prodotti farmaceutici in grado di stabilizzare malattie croniche che non possono essere combattute altrimenti. L'insistenza posta sull'oppio come unica causa di dipendenza (farmacologica o meno) sembra quindi essere figlia di una mentalità, tutta contemporanea, che vuole ricondurre l'assuefazione a una droga temuta e profondamente conosciuta.

**Virgilio****La sacerdotessa del tempio delle Esperidi (*Aen.* IV 484-486)**

Didone, venuta a conoscenza dei preparativi per l'imminente partenza dei Troiani e la conseguente risolutezza di Enea a lasciare le sponde puniche abbandonandola così al suo destino, medita immediatamente di porre fine alla sua vita. Tuttavia, simula con la sorella una ritrovata serenità, assicurandola di aver escogitato un modo per risolvere la situazione. La regina dichiara che una sacerdotessa di stirpe massila, proveniente dal territorio degli Etiopi nell'estremo Occidente, era giunta a Cartagine. Costei, in virtù dei suoi straordinari poteri magici, era in grado sia di allontanare ogni tipo di pena dalla mente sia, al contrario, di arrecare tormenti nell'animo. Didone intende quindi servirsi di lei per fingere di voler porre fine al suo dolore e dimenticare definitivamente l'amato Enea, bruciando su una pira gli oggetti che le rinnovano il suo ricordo<sup>212</sup>.

Detto questo, è necessario soffermarsi sulla figura della sacerdotessa massila<sup>213</sup>. Virgilio infatti afferma che essa era (vv. 484-486):

---

<sup>212</sup> Verg. *Aen.* IV 474-498.

<sup>213</sup> Il toponimo non ha un vero e proprio valore, ma mira a chiarire geograficamente la provenienza della sacerdotessa dal territorio africano, in questo caso da una regione compresa tra il fiume Ampsaga e la Cirenaica: cfr. Malavolta 1987, pp. 403-404.

*Hesperidum templi custos, epulasque draconi  
quae dabat et sacros servabat in arbore ramos,  
spargens umida mella soporiferumque papaver.*

*Custode del tempio delle Esperidi, che dava il cibo  
al serpente e sorvegliava sull'albero i rami sacri,  
spargendo miele liquido e soporifero papavero.*

(trad. di R. Scarcia, con leggere modifiche)

La donna quindi godeva di uno *status* privilegiato e svolgeva funzioni ben precise all'interno del giardino delle Esperidi<sup>214</sup>. I versi sopra riportati hanno dato luogo a una serie di problemi esegetici a partire già dall'antichità: Servio, commentando il passo, sottolinea come l'aggettivo qualificativo *soporiferum* in connessione al papavero sia in questo caso incongruo. Egli infatti si domanda perché mai la sacerdotessa avrebbe dovuto sfamare il serpente, guardiano dell'albero dai pomi dorati, con una miscela di miele e papavero soporifero, che avrebbe comportato la sonnolenza e quindi diminuito l'attenzione del rettile. Il commentatore cerca di risolvere il problema asserendo che non sempre gli effetti di alcune sostanze si ripetono uguali nell'uomo e negli animali e menziona il salice, amaro per gli esseri umani ma dolce per le capre, e la cicuta che, stando a Lucrezio<sup>215</sup>, ingrassa le capre. Servio conclude il suo ragionamento sostenendo bizzarramente che il papavero, malgrado avesse effetti narcotizzanti sugli uomini, era forse in grado di allontanare il sonno dai serpenti<sup>216</sup>. Inutile sottolineare come tale ipotesi sia totalmente priva di qualsiasi reale riscontro e di conseguenza inaccettabile<sup>217</sup>.

Egli propone inoltre di legare logicamente il verso 486 (*spargens umida mella soporiferumque papaver*) non al precedente 485, bensì al successivo 487, dove si fa riferimento agli incantesimi con cui la sacerdotessa avrebbe potuto liberare le

---

<sup>214</sup> Per quanto riguarda il giardino delle Esperidi vd. Però 2014, pp. 150-152.

<sup>215</sup> Lucr. *De rer. nat.* V 899-900.

<sup>216</sup> Serv. *Aen.* IV 486.

<sup>217</sup> Già Pease 1935, p. 397 era consapevole dell'improbabilità dell'interpretazione serviana.

menti dagli affanni e viceversa. A questo punto la lettura del passo offerta da Servio sarebbe la seguente:

*Haec se promittit carminibus curas solvere,  
spargens umida mella soporiferumque papaver*<sup>218</sup>.

*Questa [scil. la sacerdotessa] promette di placare gli affanni  
[con i suoi incantesimi  
spargendo miele liquido e soporifero papavero.*

Servio quindi sostiene che una simile ricostruzione avrebbe permesso di capire il motivo dell'utilizzo della mistura di miele e papavero: il primo avrebbe curato l'asprezza dell'amore (*amaritudo amoris*), mentre il *papaver soporiferum* avrebbe agito in modo tale da indurre la dimenticanza<sup>219</sup>. L'ipotesi è ingegnosa, ma priva di reale fondamento: infatti il commentatore, invertendo l'ordine logico del discorso, propone una spiegazione artificiosa e non totalmente in armonia con i versi successivi. Dal mio punto di vista, ritengo che Virgilio abbia collegato il verso 486 ai precedenti, poiché esso è relativo al processo di alimentazione del serpente. Per questo motivo, è inaccettabile la teoria di Schrader, che ritiene spurio il verso<sup>220</sup>, così come la soluzione suggerita da Ribbeck, che prevede lo spostamento del verso dopo il 517, cioè durante la descrizione del rito compiuto dalla sacerdotessa<sup>221</sup>.

Il passo in esame ha destato l'attenzione di molti commentatori dell'*Eneide* a partire dal secolo scorso: John Conington osservò la stranezza dell'aggettivo virgiliano *soporiferum*, definendolo un "very unfortunate epithet", poiché contrasta con il ruolo di vigilante assegnato al serpente. Egli tuttavia sottolineò come la scelta dell'attributo fosse perfettamente comprensibile dal punto di vista "botanico", dal momento che il *papaver somniferum* era la specie da cui si

---

<sup>218</sup> Serv. *Aen.* IV 486.

<sup>219</sup> Serv. *Aen.* IV 486.

<sup>220</sup> Joh. Schraderi *schedae manuscriptae, emendationes in Vergilium continentes, quibus Heyne usus est*: cfr. Conte 2005, p. 113.

<sup>221</sup> Ribbeck 1895<sup>2</sup>, pp. 404 e 406 (cfr. la critica di Conington 1863, p. 304 = Conington-Nettleship 1884, p. 302).

ricavavano i semi utilizzati nell'alimentazione<sup>222</sup>. Lo studioso si soffermò anche sul verbo *spargens*: egli propose di dare al vocabolo il significato di “mischiare” e non di “spargere” e di riferirlo quindi al cibo (cui il miele e il papavero veniva amalgamato) offerto dalla sacerdotessa<sup>223</sup>, scartando così l'ipotesi che la mistura fosse gettata a terra<sup>224</sup>. Tuttavia Conington non esclude la possibilità che i versi dovessero essere rielaborati da Virgilio, fatto che non poté mai avvenire a causa della morte del poeta<sup>225</sup>.

Anche James Henry riferì *humida mella soporiferumque papaver* alla spiegazione dell'accusativo *epulas* ed evidenziò come il miele e i semi di papavero costituissero un alimento gustoso per il serpente<sup>226</sup>, che sarebbe stato a sua volta riconoscente verso colei che glielo avrebbe offerto. A giudizio dello studioso, l'impiego della mistura da parte della sacerdotessa aveva lo scopo di rendere docile il rettile, affinché esso potesse “accettare” il ruolo di guardiano dell'albero sacro<sup>227</sup>. Per quanto riguarda l'aggettivo *soporiferum*, Henry lo considerò “the general ornamental predicate of papaver”, fatto che non implicherebbe necessariamente la messa in atto della proprietà soporifera della pianta all'interno del passo in esame<sup>228</sup>. Lo studioso inoltre chiarì che la parte del papavero utilizzata nella preparazione della mistura non era certo la capsula, ma i suoi semi, i quali non producono effetti narcotizzanti<sup>229</sup>. Egli quindi proseguì comparando il preparato antico con una serie di dolci caratteristici del Sud Tirolo (in cui i semi di papavero sono abbondantemente

---

<sup>222</sup> A questo proposito lo studioso segnalò un passo di Plinio (di cui non sono indicati gli estremi) in cui si fa menzione dell'uso dei semi del *papaver candidum* (l'odierno *papaver somniferum album*): Plin. *Nat. Hist.* XIX 168. Cfr. Conington 1863, p. 303 = Conington-Nettleship 1884, p. 301.

<sup>223</sup> Serv. *Aen.* IV 486 intende il gerundio *spargens* come un sinonimo di *miscens* e porta come prova Cic. *Cat.* II 23.

<sup>224</sup> Conington 1863, p. 303 = Conington-Nettleship 1884, p. 301.

<sup>225</sup> Conington 1863, p. 304 = Conington-Nettleship 1884, pp. 301-302.

<sup>226</sup> Cfr. Henry 1878, p. 763, dove la mistura è definita “the sweetest sweet and greatest delicacy known before the invention of sugar”.

<sup>227</sup> Henry 1878, pp. 761-762.

<sup>228</sup> Henry 1878, p. 762. Lo studioso riportò anche il caso di Ov. *Trist.* V 2, 23, dove l'epiteto *soporiferum* compare legato al papavero in un contesto completamente diverso (il poeta associa le sue infinite pene al numero dei semi di papavero); Henry considerò il termine “merely a descriptive epithet”.

<sup>229</sup> Henry 1878, p. 763. Egli sottolineò che i semi di papavero sono “sweet, esculent and nutritive”. Se gli ultimi due aggettivi sono perfettamente pertinenti, qualche dubbio sorge sulla dolcezza dei semi: essi sono sì gustosi, ma generalmente poco saporiti.

utilizzati<sup>230</sup>), al fine di dimostrare che essi potevano essere impiegati in ambito alimentare senza alcun pericolo. Detto questo, concluse che i commentatori e i lessicografi antichi mal interpretarono il passo virgiliano a causa della loro scarsa conoscenza della pianta<sup>231</sup>. Secondo Henry infatti, essi legarono il *soporiferum papaver* alla capsula e non ai semi, commettendo così un errore nell'intendere un semplice epiteto descrittivo come un'indicazione della funzione svolta dalla pianta; tuttavia, tale fraintendimento spiegherebbe al contempo il loro stupore davanti alla presenza dell'aggettivo<sup>232</sup>. A dire il vero, la critica di Henry non tiene conto dell'effettiva conoscenza che gli antichi avevano delle proprietà del papavero e dei suoi semi: infatti, se era pratica comune l'utilizzo di questi ultimi nell'alimentazione quotidiana<sup>233</sup>, al contempo i medici mettevano in guardia dal loro consumo smodato, poiché avrebbero potuto causare torpore e letargia<sup>234</sup>. Non è quindi del tutto corretto sostenere che per gli antichi i semi di papavero non avevano proprietà soporifere; al contempo, non è certo ammissibile pensare che ogniqualevolta i Romani ingerivano alimenti preparati con i semi della pianta fossero preda di sonnolenza.

Una differente interpretazione dei versi venne fornita da Richard Heinze: la sacerdotessa virgiliana avrebbe utilizzato miele e papavero per rendere il rettile inoffensivo sul modello di quanto fatto dalla Medea descritta da Apollonio Rodio, la quale fu in grado di addormentare il serpente custode del vello d'oro<sup>235</sup>. Tuttavia, lo studioso precisò che questo gesto non deve essere inteso letteralmente, cioè ipotizzando che la donna addormentasse il guardiano dell'albero delle Esperidi, ma al contrario fosse una prova del potere di cui la sacerdotessa era in possesso, un potere tanto grande da renderla l'unica in grado di controllare il serpente<sup>236</sup>.

Dal canto suo, John William Mackail mise in evidenza l'inconsistenza dello stupore (definendolo "really frivolous") espresso dai commentatori antichi e

---

<sup>230</sup> Henry 1878, p. 764.

<sup>231</sup> Henry 1878, p. 764.

<sup>232</sup> Henry 1878, p. 766.

<sup>233</sup> Sull'utilizzo alimentare dei semi vd. *supra* pp. 142-146.

<sup>234</sup> Cfr. Galen. *De alim. facult.* I 32 Wilkins.

<sup>235</sup> Apoll. Rhod. IV 145-161.

<sup>236</sup> Heinze (1903) 1993, p. 119, nt. 56



moderni del passo virgiliano (da Servio in avanti), sostenendo che il termine *soporiferum* è perfettamente comprensibile se si considera che un animale pericoloso come il serpente doveva essere tenuto a freno diminuendone l'aggressività<sup>237</sup>.

Colui che più si dedicò al commento dei versi in esame fu Arthur Stanley Pease, che analizzò e verificò le teorie espresse dai suoi predecessori. Egli intese il verbo *spargens* nello stesso modo in cui lo aveva letto Conington, sostenendo quindi che il miele e il papavero erano spalmati sul cibo riservato al rettile<sup>238</sup>. Rigettò la proposta di espungere il verso 486 formulata in precedenza da Schrader, così come il suo spostamento dopo il 517 avanzato da Ribbeck, ma concordò con Heinze nel ritenere l'immagine dell'addormentamento del serpente un espediente per evidenziare le capacità magiche della sacerdotessa. Nondimeno, si unì a coloro i quali intesero l'aggettivo *soporiferum* come "a mere *epitheton ornans*", asserendo che non sempre Virgilio scelse gli attributi migliori per i suoi sostantivi, affermazione che oggi appare non poco azzardata<sup>239</sup>. Pease espresse ineccepibili dubbi circa la teoria avanzata da William Francis Jackson Knight<sup>240</sup>, che intese i semi di papavero come un originario simbolo di fertilità e il serpente come lo spirito dell'albero della vita<sup>241</sup>. Accettò invece l'ipotesi di H. de la Ville de Mirmont<sup>242</sup>, il quale sostenne che il *soporiferum papaver* avrebbe avuto il ruolo di narcotizzare il serpente, prevenendo così possibili danneggiamenti ai rami dell'albero, dovuti alla sua aggressività incontrollata<sup>243</sup>. Roland Gregory Austin si concentrò invece sul termine *soporiferum*: considerò inaccettabile l'idea, già espressa da Servio, che Virgilio avesse utilizzato un vocabolo senza un preciso significato e rigettò la teoria che lo interpretava come un "gradus-epithet" (epiteto esornativo o accessorio)<sup>244</sup>. La spiegazione offerta dallo studioso richiama quella già precedentemente avanzata da Heinze: l'uso del papavero sarebbe legato al contesto "magico" del passo e avrebbe il ruolo di

---

<sup>237</sup> Mackail 1930, p. 153.

<sup>238</sup> Pease 1935, p. 396.

<sup>239</sup> Pease 1935, p. 397.

<sup>240</sup> Knight 1933, p. 204, nt. 31.

<sup>241</sup> Pease 1935, p. 398.

<sup>242</sup> la Ville de Mirmont 1894, p. 153, nt. 1.

<sup>243</sup> Pease 1935, p. 398.

<sup>244</sup> Austin 1955, p. 144.

enfaticamente il potere della sacerdotessa, la sola capace di placare il serpente e di risvegliarlo in caso di emergenza. Egli però si spinse oltre e si domandò se la presenza del miele e del papavero avrebbe potuto rimandare a una sorta di medicinale utilizzato quando il rettile era malato<sup>245</sup>. Una simile interpretazione appare piuttosto audace e fantasiosa: l'uso del papavero è effettivamente testimoniato per la cura di alcune malattie animali<sup>246</sup>, ma in quei casi si fa riferimento all'oppio e non ai semi. Il lattice veniva sì impiegato per curare malattie quali la rabbia e la pazzia, allo scopo di sedare la bestia, ma le informazioni pervenute riguardano solamente animali domestici e non certo serpenti. Ritenere la sacerdotessa una sorta di medico personale del *dracon* va ben oltre le indicazioni fornite da Virgilio e si configura come una speculazione poco felice dello studioso.

In tempi più recenti Robert Joseph Edgeworth ha semplicemente inteso la presenza del papavero come “a vegetative oxymoron”, in ironico contrasto con il significato complessivo dei versi<sup>247</sup>. Gigliola Maggiulli ha invece letto l'aggettivo in senso letterale, legandolo al sonno indotto al serpente<sup>248</sup>. Infine, Michael Paschalis ha aderito alla corrente che considera il *soporiferum papaver* una prova dell'abilità e della potenza della sacerdotessa<sup>249</sup>, mentre Filomena Giannotti ha considerato l'aggettivo come un elegante epiteto che mirava a mettere in risalto la caratteristica più nota della pianta, cioè la sua proprietà narcotica, senza che questa avesse necessariamente implicazioni nell'economia del racconto<sup>250</sup>.

Non tutti coloro che esaminarono il passo legarono *spargens humida mella soporiferumque papaver* alle *epulae* del verso 484: Johann Christian Jahn propose di intendere il composto di miele e papavero come uno strumento utilizzato per preservare l'incolumità dell'albero sacro. Egli infatti mise in relazione il verbo *spargens* con l'azione di spargere la mistura in terra, così da

---

<sup>245</sup> Austin 1955, pp. 145-146. Lo studioso ha riportato alcune ricette mediche che prevedevano i semi di papavero fra gli ingredienti.

<sup>246</sup> Cfr. le ricette mediche: *supra*, pp. 149-156.

<sup>247</sup> Edgeworth 1992, p. 29.

<sup>248</sup> Maggiulli 1995, p. 391.

<sup>249</sup> Paschalis 1997, p. 166.

<sup>250</sup> Giannotti 2012, p. 662.

indurre il sonno a coloro che si fossero avvicinati troppo<sup>251</sup>. Amédée Ildefonse Trannoy partì dall'intuizione avanzata da Jahn di non riconoscere miele e papavero come cibo del serpente, ma non ritenne esatta la conclusione fornita dallo studioso tedesco. Trannoy evidenziò due tipi di pericoli ai quali l'albero poteva essere soggetto: il primo era costituito dagli esseri viventi, uomini o animali, ai quali avrebbe provveduto il serpente. Il secondo consisteva negli attacchi di spiriti maligni, che lo studioso identificò nei Venti e nelle Tempeste; essi sarebbero stati neutralizzati dal composto, dotato di una funzione magica<sup>252</sup>.

Per quanto ingegnose, entrambe le teorie sono state confutate dagli studiosi: l'ipotesi di Jahn non tiene conto del ruolo di guardiano svolto dal serpente, privandolo così della sua funzione e di conseguenza della sua ragion d'essere<sup>253</sup>, mentre l'interpretazione di Trannoy, influenzata chiaramente dalla corrente animista, oltre a mettere in secondo piano lo stile virgiliano collegando *spargens humida mella soporiferumque papaver* alla custodia esercitata dalla sacerdotessa, non spiega come la mistura potesse avere effetto sugli spiriti dei Venti e delle Tempeste. La sua ipotesi risulta di conseguenza artificiosa e priva di oggettività<sup>254</sup>.

A ben vedere, il passo virgiliano rimane ancora oggi di complessa spiegazione, soprattutto a causa della presenza dell'aggettivo *soporiferum*. Si è già evidenziato come sia difficilmente sostenibile che Virgilio abbia utilizzato tale termine senza una precisa ragione, tuttavia svelarne il motivo resta un'impresa piuttosto ardua. Sul fatto che esso sia un attributo qualificante e connotativo non ci sono dubbi; personalmente però non trovo corretta l'idea di coloro che non hanno dato valore all'epiteto all'interno del contesto della narrazione. La precisa specificazione attuata da Virgilio in relazione al papavero non può essere intesa solamente come un mero attributo ornamentale o poetico, ma mira probabilmente a rendere chiara la specie alla quale egli sta facendo riferimento, cioè il *papaver somniferum*. L'aggettivo *soporiferum* avrebbe quindi

---

<sup>251</sup> Jahn 1825, p. 410.

<sup>252</sup> Trannoy 1928, pp. 138-140.

<sup>253</sup> Così Henry 1878, p. 766; Conington 1863, pp. 303-304 = Conington-Nettleship 1884, p. 301.

<sup>254</sup> Cfr. Austin 1955, p. 145; Pease 1935, p. 398.

la funzione di indicare la varietà della pianta piuttosto che metterne in risalto i suoi effetti. La precisazione non è di secondaria importanza poiché, come si è già visto, i Romani conoscevano diverse tipologie di papavero, ma solo i semi del *somniferum* erano utilizzati per la preparazione di alimenti<sup>255</sup>. Nel caso specifico, Virgilio dimostra la sua erudizione in campo culinario e botanico, essendo consapevole delle differenze tra le specie e volendone richiamare alla mente una ben precisa. La mistura composta dai semi e dal miele era nota già da lungo tempo e comunemente impiegata nell'alimentazione romana come glassa dolce particolarmente apprezzata<sup>256</sup>. Il cibo destinato al serpente si configura dunque come una prelibatezza, ma non ha lo scopo di addormentarlo. Non pare corretta nemmeno l'interpretazione che considera l'offerta della sacerdotessa un gesto mirato a mettere in risalto i suoi prodigiosi poteri. Infatti poco più avanti Didone enumera brevemente le capacità magiche della donna, descrivendola in tal modo alla sorella Anna (vv. 487-491):

*Haec se carminibus promittit solvere mentis  
 quas velit, ast aliis duras immittere curas,  
 sistere aquam fluvii et vertere sidera retro;  
 nocturnosque movet manis; mugire videbis  
 sub pedibus terram et descendere montibus ornos.*

*Questa promette con i suoi incantesimi di liberare le anime  
 che vuole, oppure di introdurre in altre di inviare duri  
 [affanni,  
 di arrestare l'acqua alle correnti e invertire il moto degli  
 [astri;  
 e di notte evoca i Mani, vedrai mugghiare*

---

<sup>255</sup> Maggiulli 1995, p. 393 ha concordato nel ritenere la specie di *Aen.* IV 486 il *papaver somniferum*, ma ha affermato che anche i semi del *rhoeas* possono essere utilizzati in cucina. Tuttavia questa informazione non può essere estesa al mondo antico, in cui i semi impiegati nell'alimentazione sono sempre quelli del papavero da oppio. Esiste una testimonianza circa la commestibilità del *papaver rhoeas* (Theophr. *Hist. plant.* IX 12, 4), ma è sicuramente riferita alle sue foglie, usate come cicorie.

<sup>256</sup> Vd. *supra* pp. 142-145.

*la terra sotto i piedi e discendere gli ornì dalle montagne.*

(trad. di R. Scarcia, con leggere modifiche)

Quanto appena riportato appare più che sufficiente per esaltare e rendere chiare le abilità della sacerdotessa, molto più che addormentare o narcotizzare il serpente attraverso il papavero. Ciononostante, la figura della maga massila, custode del *templum Hesperidum*, menzionata da Virgilio non trova paralleli nella letteratura antica, configurandosi così come un'invenzione del poeta. La tradizione relativa alle Esperidi considerava queste ultime custodi e guardiane dell'albero dai pomi dorati e allo stesso tempo riservava loro il compito di sfamare il serpente. Non è mai menzionata una sacerdotessa né tantomeno un tempio dedicato alle Esperidi: tuttavia il termine *templum* può indicare l'edificio templare vero e proprio, ma anche più in generale il santuario<sup>257</sup>. D'altronde già Apollonio Rodio fa esplicito riferimento a un *ἱερὸν πέδον* quando gli Argonauti giunsero nel giardino delle Esperidi<sup>258</sup>, alle quali assegna il ruolo di guardiane, senza nominare mai la presenza di una sacerdotessa<sup>259</sup>. Non è nemmeno lecito pensare a una scomparsa delle antiche custodi o all'abbandono del proprio compito: infatti Apollonio narra che, alla vista degli Argonauti, le figlie di Atlante si tramutarono in polvere e terra ma, dopo la preghiera di Orfeo, esse si mutarono dapprima in alberi (un pioppo, un olmo e un salice) e poi ripresero la loro forma originaria<sup>260</sup>. Stando al racconto di Apollonio, fu il serpente a essere ucciso con una freccia avvelenata per mano di Eracle, venuto per rubare i pomi dorati; secondo Heinze, Virgilio era debitore di questa tradizione, come dimostrerebbero i verbi al passato *dabat* e *servabat*, relativi ai compiti della sacerdotessa. Essi farebbero riferimento a un momento in cui il *dracon* era ancora in vita e necessitava di nutrimento, ma dopo la sua morte tale funzione sarebbe venuta meno<sup>261</sup>. La spiegazione potrebbe anche avere un fondamento,

---

<sup>257</sup> Circa i complessi significati del termine *templum* cfr. Cipriano 1983, in particolare pp. 11-45 e 121-142.

<sup>258</sup> Apoll. Rhod. IV 1396.

<sup>259</sup> Le Esperidi erano considerate le custodi dei pomi e degli alberi sacri già in Hes. *Theog.* 215-216.

<sup>260</sup> Apoll. Rhod. IV 1407-1430.

<sup>261</sup> Heinze (1903) 1993, p. 119, nt. 56.

dal momento che Apollonio Rodio fu sicuramente uno dei modelli utilizzati da Virgilio per la stesura dell'*Eneide*<sup>262</sup>, ma forse appare più semplice ricondurre il tempo verbale all'occupazione a cui era preposta la sacerdotessa prima della sua venuta a Cartagine e non necessariamente alla morte del serpente.

È comunque innegabile la dipendenza della figura della maga massila da quella di Medea: entrambe sono in grado di utilizzare potenti arti magiche e sono poste sotto la tutela della dea Ecate<sup>263</sup>; tuttavia, se il paragone regge per quanto riguarda le loro abilità, altrettanto non si può dire per le azioni da esse compiute. Medea addormenta il serpente guardiano del vello d'oro invocando Hypnos e ricorrendo a un filtro magico, con il preciso fine di permettere all'amato Giasone di recuperare il prezioso cimelio, mentre la sacerdotessa virgiliana non ha alcun motivo per indurre sonnolenza al rettile tramite la mistura di miele e papavero.

I commentatori antichi dell'*Eneide* non giungono in soccorso circa possibili spiegazioni relative alla presenza della *sacerdos* e ai suoi legami con le Esperidi, ma si limitano soltanto a sottolinearne la provenienza e a riassumere brevemente l'impresa di Eracle, che riuscì a impadronirsi dei pomi<sup>264</sup>. Tuttavia, esiste un documento tanto interessante quanto enigmatico: si tratta di una patera apula (fig. 5, p. 211), opera della bottega del Pittore del *sakkos* bianco e databile intorno all'ultimo ventennio del IV secolo a.C. Su di essa è raffigurato l'albero sacro, sul quale è attorcigliato il serpente, un piccolo Eracle in miniatura posto ai piedi del tronco (riconoscibile dall'arco, dalla clava e dalla pelle di leone) e due Esperidi. Quella di sinistra è seduta sopra una *hydria* e pare in procinto di staccare un pomo, mentre quella di destra è stante e tiene nella mano quella che sembra essere a tutti gli effetti una capsula di papavero<sup>265</sup>. Il

---

<sup>262</sup> A tal proposito cfr. D. Serv. *Aen.* IV 1

<sup>263</sup> Cfr. Heinze (1903) 1993, p. 105 e p. 119, nt. 56; Nelis 2001, pp. 141-143.

<sup>264</sup> Cfr. Serv. *Aen.* IV 483 e 484. Servio, e in maniera particolare il Danielino, riporta la spiegazione razionalistica del racconto (già narrata in esteso da Diod. Sic. IV 26): le Esperidi sarebbero state nobili fanciulle, figlie del re Espero, il quale possedeva un gregge di pecore particolarmente prezioso. Il custode era un pastore di nome Dracon, al quale le giovani fornivano il cibo; poiché i Greci chiamavano le pecore *μηλα*, nacque la leggenda con protagonisti il serpente (*dracon*), le Esperidi e i pomi.

<sup>265</sup> McPhee 1990, n. 41. Lo studioso ha interpretato l'oggetto come un secondo pomo, ma la forma allungata e la coroncina posta sulla sommità riproducono chiaramente una capsula di papavero.

reperto attesta quindi una tradizione che conferma la presenza del *papaver* all'interno del mito relativo alle Esperidi; è però arduo chiarire il ruolo che esso rivestiva nell'economia del racconto. È lecito supporre un qualche tipo di collegamento tra le informazioni fornite da Virgilio e il manufatto? La capsula tenuta in mano dalla fanciulla potrebbe essere uno degli ingredienti che componevano il cibo del serpente, tanto più che alle sue spalle è visibile una seconda *hydria*, vaso utilizzato per contenere liquidi. Ipotizzare che in essa vi fosse miele liquido è decisamente troppo azzardato, data la mancanza di ulteriori dettagli<sup>266</sup>. In realtà sorge un dubbio comparando la scena con quelle di altri manufatti in cui il serpente viene chiaramente sfamato: il gesto è compiuto direttamente da una delle Esperidi, che porge al rettile una patera o una *phiale*<sup>267</sup>. Ciò implica che l'alimento era liquido, così come nella descrizione virgiliana, il che rende ancora più problematico capire l'eventuale sostituzione del recipiente con la sola capsula di papavero nella mano dell'Esperide rappresentata sulla patera in esame. Si potrebbe azzardare una seconda interpretazione dell'immagine: in un passo dell'*Hercules furens* di Seneca si fa menzione del sonno che colpì il serpente, fatto che permise all'eroe di portare a termine la sua impresa<sup>268</sup>. L'autore non specifica il nome di colui che riuscì ad addormentare il rettile (Erocle stesso? Le Esperidi?), né in che modo ciò sia avvenuto; tuttavia la capsula di papavero presente sulla patera apula potrebbe alludere al suo utilizzo per indurre sonnolenza. Allo stesso tempo, il gesto

---

<sup>266</sup> È assai più probabile che il vaso contenesse acqua, come dimostra la scena dipinta su una *pyxis* (ca. 470 a.C.) che rappresenta le Esperidi mentre riempiono le *hydriai* a una fonte: McPhee 1990, n. 1.

<sup>267</sup> Cfr. McPhee 1990, nn. 2-5; 36-39.

<sup>268</sup> Sen. *Her. fur.* 530-532: *deceptis referat mala sororibus,/cum somno dederit pervigiles genas/pomis divitibus praepositus draco*. I versi di Seneca sono l'unica reale attestazione dell'addormentamento del serpente. A tal proposito, alcuni studiosi a cavallo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento hanno proposto un'azzardata teoria, prendendo come punto di partenza l'analisi iconografica di alcune pitture vascolari: a loro giudizio, dalle immagini rappresentate sarebbe stato possibile ricostruire una nuova versione del mito. Essi hanno ipotizzato l'infatuazione amorosa delle Esperidi nei riguardi di Eracle: queste avrebbero favorito l'impresa dell'eroe, addormentando il serpente attraverso una pozione servita su una patera o una *phiale*, scena che ricorre con frequenza nelle rappresentazioni vascolari (vd. McPhee 1990, nn. 36-40). Tale teoria è stata oggi giustamente confutata (cfr. McPhee 1990, p. 405), poiché l'offerta della patera al serpente deve essere intesa come una semplice procedura per nutrirlo.

dell'Esperide potrebbe avere lo scopo di distrarre il guardiano, permettendo così alla sorella di staccare un pomo dall'albero.

Allo stato attuale, qualsiasi ulteriore ipotesi circa la funzione del papavero ricadrebbe nel dominio dell'ipotetico, ma è importante sottolineare la sua probabile attestazione iconografica in una scena raffigurante le Esperidi. Se esisteva davvero una tradizione orale che legava la pianta alle custodi dell'albero sacro, con tutta probabilità di creazione apula, Virgilio avrebbe potuto trarre da essa il particolare del papavero, dimostrando così una volta di più tutta la sua erudizione in campo mitico<sup>269</sup>. Egli dunque creò *ex novo* la figura della sacerdotessa-maga, alla quale riservò una ben precisa finalità all'interno dell'inganno ordito da Didone, che mirava a celare i suoi propositi di morte. Nella sacerdotessa il poeta fece confluire il modello della Medea tratteggiata da Apollonio Rodio e le funzioni caratteristiche delle Esperidi, cioè la custodia dell'albero e la nutrizione del serpente.

Un passo di poco successivo potrebbe testimoniare un secondo riferimento al *papaver somniferum* in connessione con la sacerdotessa. Questa, intrapreso il rito magico, inizia a eseguire gesti preparatori (vv. 512-514):

*Sparserat et latices simulatos fontis Averni,  
falciibus et messae ad lunam quaeruntur aënis  
pubentes herbae nigri cum lacte veneni...*

*Aveva sparso anche linfe che simulassero le fonti dell'Averno,  
e si cercano a lume di luna, mietute con falci di bronzo,  
erbe mature con lattice di nero veleno  
(trad. di R. Scarcia, con leggere modifiche)*

In questo caso non viene esplicitamente menzionata la pianta, ma le *pubentes herbae nigri cum lacte veneni* si prestano perfettamente a essere interpretate come papaveri. Infatti il termine *lacte* richiama alla mente il lattice contenuto

---

<sup>269</sup> Che Virgilio conoscesse ampiamente la cultura della Magna Grecia è fuori dubbio, dal momento che vi soggiornò in diversi momenti della sua vita.



nella capsula (l'oppio), i cui effetti dannosi erano abbondantemente conosciuti all'epoca del poeta, ragione per cui viene qui definito velenoso. Anche l'aggettivo *nigrum* riferito a *venenum* è perfettamente comprensibile: Servio afferma che in questo caso è utilizzato per sottolineare l'effetto tossico della sostanza, poiché la pelle degli uomini avvelenati diventa livida. Il commentatore riporta anche una seconda spiegazione, cioè la possibilità che Virgilio abbia voluto intendere *herbae nigri lactis*<sup>270</sup>. L'informazione è tutt'altro che secondaria: prima di essere raccolto, il lattice del papavero viene lasciato defluire dalla capsula sino a che prende una colorazione bruno-scura. Il poeta poteva essere a conoscenza del metodo di raccolta dell'oppio e di conseguenza evidenziarne la gradazione cromatica. Il sostantivo *herba* sembra mettere in discussione la possibilità che il vegetale in questione possa essere effettivamente il *papaver somniferum*, ma non deve trarre in inganno: potrebbe infatti aver il significato di "pianta", più confacente al papavero, e non quello letterale di "erba". D'altronde, quale erba possiede un lattice velenoso? A questo proposito, merita attenzione l'epiteto *pubentes* connesso a *herbae*: è ancora una volta Servio a spiegarne il significato, asserendo che alcuni lo intendono come *siccae* (secche), altri come *viridiores* (verdi)<sup>271</sup>. Quest'ultima interpretazione è particolarmente interessante, poiché si è già osservato come l'oppio venga estratto dalle capsule poco prima della maturazione, quando sono ancora verdi. A conclusione del proprio ragionamento, Servio riferisce la notizia secondo cui Virgilio, attraverso la perifrasi in esame, avrebbe voluto indicare l'*agreste papaver*<sup>272</sup>. L'aggettivo *agreste* può significare tanto "campestre" quanto "selvatico", ma in questo caso è preferibile leggervi un riferimento al *papaver somniferum*, poiché da esso si ricava la miglior qualità di lattice.

Se dunque è possibile che dietro le *pubentes herbae* virgiliane si celi il papavero da oppio, si può ragionevolmente escludere che in un passo della *Pharsalia* di Lucano, in cui viene messo in relazione il veleno di un serpente con quello ricavato da alcune piante tossiche che si raccoglievano nei pressi di Sais (località

---

<sup>270</sup> Serv. *Aen.* IV 514.

<sup>271</sup> Serv. *Aen.* IV 513.

<sup>272</sup> Serv. *Aen.* IV 514.

situata alla foce del Nilo)<sup>273</sup>, si faccia implicita allusione al lattice del papavero<sup>274</sup>.

### **La morte di Eurialo (Aen. IX 433-437)**

Quando Eurialo, ormai braccato dalla cavalleria rutula, viene minacciato di morte da Volcente, Niso esce allo scoperto e prega il nemico di risparmiare la vita all'amato compagno. Tuttavia il guerriero latino cerca vendetta per l'uccisione di due suoi commilitoni e, snudata la spada, colpisce Eurialo al petto, infliggendogli una ferita mortale<sup>275</sup>. A questo punto, Virgilio delinea un'immagine di straordinaria efficacia, paragonando il corpo del giovane che si abbandona alla morte a un fiore purpureo reciso dall'aratro o ai papaveri, che piegano il capo flettendosi sullo stelo a causa della pioggia (vv. 433-437):

*Volvitur Euryalus leto pulchrosque per artus  
it cruor inque umeros cervix conlapsa recumbit:  
purpureus veluti cum flos succisus aratro  
languescit moriens lassove papavera collo  
demisere caput, pluvia cum forte gravantur.*

*Eurialo cade riverso nella morte, e lungo le belle membra  
cola il sangue, e il capo si adagia reclino sulle spalle:  
come quando un fiore purpureo, reciso dall'aratro,  
appassisce morendo, o come i papaveri che chinano il capo  
sul collo stanco, quando l'abbondante pioggia li  
[appesantisce.*

(trad. di L. Canali, con modifiche)

---

<sup>273</sup> Lucan. IX 815-821: *...stipite quae diris virgas mentita Sabeas/toxica fatalegi carpunt matura Saitae.*

<sup>274</sup> Il poeta specifica che la sostanza velenosa veniva ricavata nel periodo della maturazione e direttamente dallo stelo: queste informazioni sembrano confutare la possibilità che si possa trattare del papavero, poiché il suo lattice si estrae dalle capsule immature e non dal gambo (con la sola eccezione di Plin. *Nat. Hist.* XX 198: cfr. *supra*, p. 140, nt. 55).

<sup>275</sup> Verg. *Aen.* IX 394-432.

La metafora non si configura come una pura invenzione virgiliana, poiché il poeta trasse l'immagine da illustri precedenti: già Omero aveva paragonato il capo di Gorgizione morente appesantito dall'elmo al papavero, che si piega su se stesso sotto il peso del proprio frutto e della pioggia<sup>276</sup>. Successivamente Stesicoro, in un frammento della *Gerioneide*, riprese l'immagine omerica, modificandola in parte: il poeta siceliota paragona il mostro Gerione ucciso da Eracle al fiore di papavero che perde i suoi petali<sup>277</sup>. Il modello al quale si ispirò l'autore dell'*Eneide* per l'immagine della capsula di papavero appesantita e reclinata è chiaramente Omero, fatto peraltro già noto nell'antichità: ne danno infatti conferma sia Macrobio sia Servio<sup>278</sup>.

Le similitudini delineate da Virgilio e dai suoi modelli sono state recentemente oggetto di studio da parte di Massimo Lazzeri, il quale ha esaminato i rapporti che intercorrono tra loro dal punto di vista stilistico-letterario. Per tale ragione, in questa sede si è deciso di concentrare l'attenzione sul significato complessivo del passo virgiliano e sulla sua simbologia, rimandando il lettore all'ottimo lavoro svolto da Lazzeri per la disamina di tutte le altre questioni<sup>279</sup>.

Dal punto di vista semantico, la metafora virgiliana si rivela perfettamente adatta a dipingere la morte dello sfortunato Eurialo, il cui capo recumbente si presta a essere assimilato al fiore del papavero che, a causa del peso della capsula e della pioggia, inclina leggermente la sommità del gambo<sup>280</sup>. Alcuni studiosi hanno individuato precisi significati reconditi nei versi virgiliani: è il caso di Philip Hardie, che ha voluto riconoscere nella morte violenta dell'eroe, cui fa seguito poco dopo quella di Niso, "the 'consummation' of a love story, in which the two lovers are united in death"<sup>281</sup>. Roberto Cristofoli ha invece preferito mettere in relazione il passo di Virgilio con i versi di Catullo e Teocrito, dove la similitudine floreale è utilizzata per segnalare la fine dell'amore, nel primo caso del poeta stesso per la sua amante, nel secondo di un pastore non

---

<sup>276</sup> Hom. *Il.* VIII 306-308. Gorgizione era figlio di Priamo e Castianira: cfr. Hom. *Il.* VIII 303-305.

<sup>277</sup> Stes. F S 15 col. II 14-17 Davies.

<sup>278</sup> Macr. *Sat.* V 10, 13; Serv. *Aen.* IX 436.

<sup>279</sup> Lazzeri 2006, in particolare pp. 145-151.

<sup>280</sup> A tal proposito si veda la corrispondenza tra il termine *cervix* (che indica la testa di Eurialo) e *caput* (riferito alla capsula di papavero).

<sup>281</sup> Hardie 1994, p. 150.

ricambiato da Amarilli<sup>282</sup>. Lo studioso ne ha dedotto che la metafora della morte di Eurialo “segnava la fine di quello che era stato un rapporto d’amore oltre che di profonda amicizia”<sup>283</sup>. Entrambe le teorie, in particolare quella avanzata da Hardie, appaiono forzate e poco pertinenti se messe in relazione al contesto dell’episodio: perché mai segnalare il legame affettivo, o addirittura la “consumazione” di tale relazione, ricorrendo a una metafora vegetale scevra di connotazioni erotiche<sup>284</sup>? È pur vero che i due giovani sono stati presi come modello per indicare una coppia di amanti<sup>285</sup>, ma nel caso specifico l’attenzione del poeta è rivolta in modo particolare alla tragica fine di Eurialo. Certamente l’affetto di Niso nei confronti dell’amico viene ribadito anche in questa occasione <sup>286</sup>, ma l’immagine floreale sembra essere priva di qualsiasi riferimento al rapporto di amicizia, o amoroso, che legava i due. Mi pare quindi più appropriato leggere la similitudine virgiliana soltanto in relazione alla gestualità del corpo di Eurialo, che ha lo scopo di mettere in evidenza il forte patetismo che permea la triste vicenda<sup>287</sup>.

Dal canto suo, Gigliola Maggiulli ha espresso il proprio stupore nel constatare la totale mancanza di riferimenti cromatici a proposito del papavero: la studiosa ha sottolineato come la presenza del sangue che sgorga dalla ferita dell’eroe avrebbe dovuto suggerire a Virgilio un parallelo con il colore rosso del fiore

---

<sup>282</sup> Catull. XI 21-24; Theocr. III 28-30. In entrambi i casi non si fa menzione del papavero.

<sup>283</sup> Cristofoli 1996, pp. 262-263. Anche Jenkyns 1998, p. 13 ha riscontrato “a lightly erotic colouring in the similes describing the dying Euryalus and the dead Pallas”.

<sup>284</sup> Non mi sembra corretta l’ipotesi di Makowski 1989, pp. 13-14, secondo cui la metafora avrebbe una velata sfumatura erotica. Lo studioso ha portato come prova il commento di Servio (*Aen.* IX 435), il quale mette in relazione Eurialo con Giacinto, di cui è nota la relazione amorosa con Apollo. Tuttavia, il paragone serviano si riferisce all’immagine con la quale viene descritta la morte dei due giovani (per la fine di Giacinto vd. *infra*, pp. 191-192) e non implica necessariamente alcun risvolto erotico. Infatti nulla viene specificato in merito al rapporto omoerotico che intercorreva tra Giacinto e Apollo. Per la completa disamina dei passi dei commentatori antichi di Virgilio (Servio e Tiberio Claudio Donato) circa Eurialo e Niso vd. Gioseffi 2005-2006, in particolare pp. 194-205.

<sup>285</sup> Non entrerò qui nel dettaglio circa il rapporto che intercorreva tra i due eroi, poiché porterebbe il discorso troppo lontano dal proposito iniziale, cioè l’analisi semantica della metafora. Tra l’ampia bibliografia al riguardo (cfr. a tal proposito Fratantuono 2010, p. 43, nt. 4), si veda Meban 2009, in particolare pp. 252-257; Fratantuono 2010, in particolare pp. 43-45 e pp. 50-53; Perotti 2005, pp. 63-65; Makowski 1989, pp. 1-12.

<sup>286</sup> Cfr. in particolare Verg. *Aen.* IX 424-430.

<sup>287</sup> Cfr. Heuzé 1985, p. 499, nt. 38: “L’attitude de la tête inclinée possède donc [...] un net rapport avec l’échec et la mort”. Vd. anche la condivisibile osservazione di Domenicucci 1985, p. 246: “...Virgilio tende ad eliminare il dato della pederastia, relativo a personaggi del mito”; tra questi lo studioso ha menzionato Eurialo e Niso.

della pianta<sup>288</sup>. Questo perché ella identifica il *papaver* del verso 436 nel *papaver rhoeas* e ne spiega i motivi collegando la pianta con il *purpureus [...] flos succisus aratro* del verso precedente<sup>289</sup>: dal momento che si fa menzione dell'aratro, Maggiulli ha ipotizzato che il papavero possa essere identificato nel rosolaccio, che cresce spontaneo nei campi coltivati<sup>290</sup>. Il riconoscimento proposto dalla studiosa è certamente possibile, ma personalmente propendo per l'eventualità che il poeta abbia sottinteso la varietà selvatica del *papaver somniferum*, cioè il *setigerum*, o perfino il *somniferum* stesso<sup>291</sup>. Infatti il papavero da oppio era comunemente coltivato negli orti, come dimostra lo stesso Virgilio nell'episodio del vecchio di Corico<sup>292</sup>. Inoltre la sua capsula è generalmente più grande di quella del *rhoeas* e poteva prestarsi meglio a sottolineare il peso sotto cui si piega lo stelo<sup>293</sup>, senza per questo dimenticare il ruolo svolto dalla pioggia<sup>294</sup>. L'assenza di un aggettivo che specificasse la varietà della pianta può forse trovare giustificazione nel fatto che la similitudine ricreata da Virgilio era un *topos* letterario e non mirava a riprodurre fedelmente la realtà: non era interesse del poeta evidenziare una specie piuttosto che un'altra, ma soltanto richiamare un'immagine che godeva già di precedenti illustri. Qualunque sia il tipo di papavero qui sottinteso, l'assenza di elementi coloristici evidenziata da Maggiulli potrebbe essere spiegata proprio con la presenza del fiore purpureo menzionato in precedenza<sup>295</sup>. Il sangue di Eurialo poteva infatti trovare il suo corrispettivo cromatico nell'aggettivo *purpureus*, facendo così venir meno l'esigenza di una seconda ripetizione. Lo specifico

<sup>288</sup> Maggiulli 1995, pp. 390-391.

<sup>289</sup> È stato osservato che Virgilio ricavò l'immagine del fiore tranciato dall'aratro dai versi di Catullo (XI 21-24) e di Saffo (F 105b Voigt).

<sup>290</sup> Maggiulli 1995, p. 393.

<sup>291</sup> Dingel 1997, p. 176 ha sottolineato la discrepanza tra la similitudine omerica (dove era presente un *κῆπος*) e quella virgiliana, in cui non è specificata la collocazione della pianta. Se in Omero il riferimento al giardino presupporrebbe la varietà coltivata, cioè il *papaver somniferum*, lo studioso ha proposto, in via del tutto ipotetica, di riconoscere nel *papaver rhoeas* l'esemplare di Virgilio.

<sup>292</sup> Verg. *Georg.* IV 131. Cfr. anche la presenza della pianta nel giardino di Tarquinio: Liv. I 54, 6.

<sup>293</sup> Non è forse un caso l'utilizzo dell'aggettivo *lasso* (stanco, affaticato) riferito a *collo*: Dingel 1997, p. 176 ha affermato che il termine mette in evidenza la flessione della pianta.

<sup>294</sup> Dingel 1997, p. 176 ha osservato che è tipico del papavero piegarsi sullo stelo durante la pioggia.

<sup>295</sup> Non sembra possibile giungere a una conclusione circa il riconoscimento di tale fiore: Dingel 1997, p. 176 ha notato come altrove Virgilio abbia definito *purpureus* il narciso (Verg. *Buc.* V 38) e forse il giglio (Verg. *Aen.* VI 884, dove però sono citati generici *purpureos flores*).

richiamo alla capsula sembra confermare questa teoria: non solo il fiore sarebbe l'oggetto della similitudine virgiliana, ma soprattutto il suo frutto, che già nella tradizione omerica era comparato con il capo reclinato di un giovane eroe morente.

Infine, Paolo Nencini ha proposto di scorgere dietro la presenza del papavero un'allusione agli effetti narcotizzanti del suo lattice: egli ha collegato la similitudine tra il piegamento del collo di Eurialo e quello della pianta all'azione letale dell'oppio. Per la verità la proposta esegetica dello studioso riguarda il passo omerico dell'*Iliade* che narra la morte di Gorgizione, ma è evidentemente estesa ai modelli successivi e di conseguenza anche a Virgilio<sup>296</sup>. Personalmente, credo che l'ipotesi di Nencini voglia a tutti i costi riferire la presenza del papavero alle proprietà del suo lattice, abitudine molto in voga tra gli autori moderni, ma che trova scarsi riscontri in quelli antichi. L'immagine creata da Omero, e ripresa poi da Virgilio, non necessita affatto di una spiegazione che ricerchi fuori dalla metafora possibili rimandi nascosti o allusioni. In definitiva, Virgilio inserì la similitudine al solo scopo di richiamare alla mente del suo pubblico un'immagine familiare a tutti, al contempo ricercata per via dei modelli poetici di riferimento e di grande effetto drammatico e patetico.

Virgilio aggiunge un ulteriore elemento alla metafora già omerica e stesicorea, cioè il *purpureus flos*: è stato osservato dagli studiosi che il poeta ha ripreso l'immagine del fiore tranciato dall'aratro dai versi di Catullo e di Saffo<sup>297</sup>. Al di là dei modelli, il fiore reciso rimanda chiaramente alla morte inaspettata e violenta di Eurialo, ucciso nel pieno della sua giovinezza. Virgilio dunque arricchisce la similitudine introducendo un secondo termine di paragone che non ha però una relazione diretta con il papavero reclinato su se stesso, come sottolinea anche la particella disgiuntiva *-ve*<sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup> Nencini 2004, pp. 72-73. Il riferimento a Virgilio è già menzionato dallo stesso autore. Egli ha affermato addirittura che i versi omerici possono essere considerati uno dei più chiari indizi della conoscenza degli effetti narcotici del lattice di papavero. La teoria di Nencini è stata riportata anche da Lazzeri 2006, p. 146, nt. 4 il quale, benché non abbia espresso opinioni al riguardo, sembra in qualche modo accettarla.

<sup>297</sup> Catull. XI 21-24; Sapph. F 105b Voigt. Cfr. Dingel 1997, p. 175; Maggiulli 1995, p. 391; Hardie 1994, p. 150.

<sup>298</sup> Già Dingel 1997, p. 175 ha ravvisato la doppia natura della similitudine. Tale teoria sembra confermata anche dal commento di Tib. Donat. *Interpr. Verg.* II, p. 247 Georg: *duo genera*

A dimostrazione della fama di cui godeva nella tradizione letteraria, la fortuna dell'espedito retorico non si esaurisce con Virgilio: altri due autori infatti, Ovidio e Quinto di Smirne, lo hanno utilizzato inserendo alcune varianti. Il poeta latino descrive così la morte di Giacinto, il giovinetto amato da Apollo, ucciso per errore dal disco lanciato dallo stesso dio (*Met.* X 190-195):

*Ut, si quis violas riguove papaver in horto  
liliaque infringat fulvis haerentia virgis,  
marcida demittant subito caput illa gravatum,  
nec se sustineant spectentque cacumine terram,  
sic vultus moriens iacet et defecta vigore  
ipsa sibi est oneri cervix, umeroque recumbit.*

*Come quando qualcuno, in un giardino irriguo, recide  
viole, papaveri o gigli da cui sporgono fulvi pistilli, e quelli,  
appassiti, subito chinano il capo appesantito,  
non stanno più ritti e con la corolla guardano il suolo,  
così il volto del morente si abbandona, il collo,  
perso ogni vigore, è di peso a se stesso e ricade sulla spalla.*  
(trad. di G. Chiarini, con leggere modifiche)

Si nota subito come la metafora ovidiana sia modellata sull'esempio di quella virgiliana, dalla quale recupera anche alcuni termini (ad esempio *caput, cervix, umeroque recumbit* etc.)<sup>299</sup>. Tuttavia si discosta dal suo predecessore per la presenza di una *variatio* circa il numero dei fiori: essi sono la viola, il giglio e il

---

*comparavit funeri, purpureum florem toto corpori praeter cervicem et caput, papaveri cervicem et caput, quia sic inflectitur, cum maturitate lassatur aut umoris onere praegravatur.*

<sup>299</sup> L'analogia tra il passo virgiliano e quello ovidiano fu già riscontrata da Serv. *Aen.* IX 435, che sottolinea come l'immagine utilizzata per la morte di Eurialo fosse in tutto simile a quella descritta per Giacinto. Forse il commentatore dell'*Eneide* allude anche a una versione del mito di Giacinto, probabilmente di epoca ellenistica (il perduto *Giacinto* di Euforione? Cfr. Euphor. F 40-43 Powell), oggi perduta: cfr. Reed 2013, p. 210. Ad ogni modo, Virgilio non è l'unico modello da cui Ovidio trae ispirazione: cfr. Bömer 1980, p. 79; Lazzeri 2006, p. 152 e nt. 29; Reed 2013, p. 210. In merito alle fonti utilizzate da Ovidio per narrare l'episodio di Giacinto vd. Cazzaniga 1958, in particolare pp. 149-158. Per l'analisi della metafora ovidiana in relazione ai suoi precedenti vd. Lazzeri 2006, pp. 153-155.

papavero. Quest'ultimo non sembra rivestire un ruolo di spicco all'interno della similitudine, ma si configura soltanto come un esempio floreale di uguale importanza rispetto alle altre due specie<sup>300</sup>. L'attenzione di Ovidio è incentrata sull'appesantimento della testa di Giacinto morente, che si reclina sulle spalle come le corolle dei fiori citati, ma la scelta di questi sembra collegata più alla loro bellezza che non a una precisa volontà di sottolineare altre loro caratteristiche. Come la grazia dei fiori svanisce non appena vengono recisi dal gambo, così lo sfortunato eroe viene privato della sua bellezza e della sua giovinezza da un atto violento<sup>301</sup>. Lo specifico utilizzo del verbo *infringat* spiega il motivo per il quale i fiori si piegano su se stessi e il loro conseguente appassimento<sup>302</sup>. Per questo motivo il papavero è equiparato al giglio e alla viola, a prescindere dalla sua tipica conformazione con la corolla rivolta verso il basso; pertanto non sembra godere di alcun primato rispetto alle altre piante. Per quanto riguarda Quinto di Smirne, egli paragona la morte di Troilo alla spiga o al papavero che, non ancora maturi, vengono tagliati da una falce, impedendo così il loro completo sviluppo<sup>303</sup>. Il modello di riferimento è chiaramente Omero, ma la presenza della spiga è un'invenzione del poeta smirneo; è probabile che essa non sia stata menzionata a caso, data la sua frequente associazione con il papavero da oppio sia nelle coltivazioni, sia nell'iconografia<sup>304</sup>. Dal punto di vista semantico, la metafora vuole mettere in evidenza ancora una volta la tragica morte di un giovane eroe, privato della vita prima che questa fosse giunta alla sua pienezza, paragonandolo alla spiga o al papavero immaturi, a cui è impedito lo sviluppo delle semenze.

---

<sup>300</sup> Non concordo con l'ipotesi di Lazzeri 2006, p. 153 che, sulla scorta di Bömer 1980, p. 80, ha considerato il papavero la più importante tra le specie menzionate, come dimostrerebbe anche l'utilizzo del termine al singolare. Infatti gli studiosi non tengono conto della possibilità che Ovidio abbia utilizzato il singolare per questioni metriche.

<sup>301</sup> Reed 2013, p. 210; Hardie 2002, pp. 64-65 e Barkan 1986, pp. 20-21 hanno ipotizzato che la similitudine ovidiana avesse il compito di anticipare la metamorfosi in fiore di Giacinto. Cfr. anche Galasso 2000, p. 1294.

<sup>302</sup> Ovidio tuttavia non specifica la causa né il mezzo con cui i fiori vengono recisi: cfr. Reed 2013, p. 211.

<sup>303</sup> Quint. Smyrn. IV 423-432. Su Troilo, non sempre delineato come un giovanetto ingenuo, vd. Aloni 2011, pp. 1-4.

<sup>304</sup> Per la relazione tra spighe e papaveri in ambito iconografico mi permetto di rinviare a Fabbri 2009, in particolare a p. 336.



## L'offerta floreale delle Ninfe per Alessi (*Buc. II 45-50*)

Nella seconda *Egloga*, il pastore Coridone, innamorato del giovane Alessi, descrive un'offerta vegetale che le Ninfe, e in particolare una Naiade, stanno preparando per il fanciullo (vv. 45-50):

*Huc ades, o formose puer: tibi lilia plenis  
ecce ferunt Nymphae calathis; tibi candida Nais,  
pallentis violas et summa papavera carpens,  
narcissum et florem iungit bene olentis anethi;  
tum, casia atque aliis intexens suavibus herbis,  
mollia luteola pingit vaccinia calta.*

*Vieni qui, oh bel fanciullo: per te le Ninfe  
Portano canestri pieni di gigli; per te la bianca Naiade,  
cogliendo pallide viole e i più alti papaveri,  
lega il narciso e il profumato fiore dell'aneto;  
poi, intreccia la cassia con altre erbe soavi  
e orna i fragili giacinti con calendule dorate.*  
(trad. di M. Cavalli, con leggere modifiche)

Nella raccolta floreale, elemento che ricorre con frequenza in associazione a giovani fanciulle di bell'aspetto<sup>305</sup>, compare anche il papavero: la prima e più ovvia considerazione circa la sua presenza riguarda la bellezza del fiore, meritevole di essere menzionato tra quelli generalmente più apprezzati (giglio, viola, narciso etc.)<sup>306</sup>. Il termine *summa* utilizzato dal poeta per descrivere il papavero risulta per certi aspetti ingannevole: letteralmente dovrebbe far

---

<sup>305</sup> Vd. i casi di Kore (Hom. *Hymn.* II 6-8), Europa (Mosch. II 63-71), Creusa (Eur. *Ion.* 885-890). L'offerta di mazzi di fiori è tipica della poesia amorosa: cfr. Geymonat 1981, p. 122.

<sup>306</sup> Per l'analisi di questi fiori mi permetto di rimandare a un mio lavoro sulle piante del prato di Kore, di prossima pubblicazione. Sul passo virgiliano cfr. Jones 2011, pp. 34-35. Sui fiori, in particolare sul narciso, vd. Gioseffi 2004, pp. 94-96. Non concordo con l'affermazione di Della Corte 1985, pp. 42-43, che ha considerato modesti sia le viole che i papaveri; di quest'ultimi verrebbe messa in evidenza la "disadorna bellezza", connessa alle loro "rosse teste".

referimento all'altezza della pianta (quindi "gli alti papaveri"), ma in questo caso pare più corretto riferirlo alla zona terminale dove sboccia il fiore (quindi "la sommità dei papaveri")<sup>307</sup>. Se così fosse, Virgilio puntualizzerebbe che la parte del papavero offerta consiste nella sola corolla e non nella pianta nella sua interezza, compreso il gambo. Era infatti consuetudine raccogliere i papaveri staccando con un'unghia la loro sommità<sup>308</sup>, come testimoniato da Ovidio e Propertio<sup>309</sup>. Detto questo, risulta singolare che nemmeno in questo caso il poeta abbia connotato coloristicamente il fiore: alle *pallentes violae* non corrisponde alcun dato cromatico riferito al papavero<sup>310</sup>. È comunque assai probabile che la specie qui indicata possa essere riconosciuta nel *papaver rhoeas* o nel *setigerum*: infatti la raccolta dei fiori operata dalla Naiade avviene in campi non coltivati, dove crescono piante selvatiche e spontanee<sup>311</sup>.

Stando a quanto riportato da Servio, al papavero, al narciso e all'aneto venne dato il nome di fanciulli dalla bellezza straordinaria<sup>312</sup>; è possibile che Virgilio abbia qui menzionato le piante in riferimento a questi giovani con il preciso scopo di associare loro Alessi, la cui avvenenza non era certo inferiore<sup>313</sup>. Tuttavia il commentatore suggerisce che la presenza dei fiori fosse legata anche a una sorta di ammonimento rivolto ad Alessi, che non corrispondeva i sentimenti di Coridone: l'amante avrebbe così esortato il ragazzo affinché nessuno soffrisse per amore<sup>314</sup>. L'ipotesi è sostenuta dalle storie metamorfiche che caratterizzano la nascita delle specie vegetali, connesse spesso con bellissimi giovani morti tragicamente. È questo il caso della viola, nata dal

---

<sup>307</sup> Sembra per certi aspetti fuori luogo il commento di Schol. Bern. *Buc.* II 47: *herba quae in summo granum habet*.

<sup>308</sup> Per maggiori dettagli sull'argomento vd. *infra*, pp. 249-255.

<sup>309</sup> Ov. *Fast.* IV 438; Prop. I 20, 38-39.

<sup>310</sup> Coleman 1977, p. 101 ha ipotizzato che la colorazione del fiore fosse gialla, definendo *lutea* i *papavera*; tuttavia una simile interpretazione non trova riscontri nel testo virgiliano. L'aggettivo riferito alle viole è connesso da Serv. *Buc.* II 47 al colore che caratterizza gli amanti (*amantum tinctas colore*), in questo caso le Ninfe: cfr. già Hor. *Carm.* III 10, 14. Vd. anche Clausen 1994, p. 79. Curiosa la nota di Schol. Bern. *Buc.* II 47, in cui *pallentes* viene interpretato come *micantes* (brillanti, scintillanti).

<sup>311</sup> Maggiulli 1995, p. 393.

<sup>312</sup> Serv. *Buc.* II 47: *Sane Papaver, Narcissus, Anethus pulcherrimi pueri fueunt quique in flores suorum nominum versi sunt*.

<sup>313</sup> Una simile idea è stata già espressa da Maggiulli 1995, p. 390.

<sup>314</sup> Serv. *Buc.* II 47: *...quos ei offerendo quasi admonet, nequid etiam hic tale aliquid umquam ex amore patiatur*.

sangue di Attis, del narciso, comparso dopo la morte dell'omonimo fanciullo, e del giacinto, sbocciato dal corpo dell'omonimo ragazzo amato da Apollo. Meno nota è invece la storia riguardante il papavero: essa è testimoniata solo da Servio, il quale però deve aver riportato una tradizione piuttosto diffusa, anche se è impossibile risalire all'origine della creazione del racconto. La leggenda proveniva probabilmente dalla Grecia e forse da Atene: se infatti Servio menziona il nome Papaver, il Danielino riassume brevemente la sua vicenda in un passo del commento delle *Georgiche*. Il fanciullo, chiamato in questo caso non più Papaver, ma Mecone (quindi con il nome greco del papavero), era un giovane ateniese amato da Demetra, la quale lo trasformò nell'omonimo fiore e lo pose sotto la sua tutela<sup>315</sup>. Purtroppo non si è a conoscenza di ulteriori dettagli in merito alla vicenda, né le cause della trasformazione operata dalla dea; ciononostante, anche per il papavero è testimoniata una storia metamorfica, dai chiari rimandi erotici e tragici. Il fatto che Virgilio abbia voluto richiamare alla mente specie floreali legate a episodi drammatici e luttuosi può effettivamente essere associato alla volontà di ammonire il giovane Alessi, sprezzante dell'amore di Coridone, ma gli elementi a favore di questa teoria sono comunque piuttosto scarsi. In mancanza di ulteriori informazioni, mi sembra più opportuno collegare l'offerta dei fiori, che si configura come un *topos* letterario della poesia amorosa, alla bellezza e alla giovinezza del ragazzo cui erano destinati, al fine di sottolinearne ancor di più le qualità.

### **Il Cereale papaver e il vecchio di Corico (*Georg.* I 212 e IV 127-133)**

L'associazione del papavero con Demetra/Cerere risulta evidente da un passo delle *Georgiche*, dove il poeta definisce la pianta *Cereale papaver*<sup>316</sup>. Oltre alla storia riassunta da Servio appena riportata, il papavero è legato alla dea poiché, secondo una tradizione, in seguito al rapimento della figlia, ella avrebbe posto

---

<sup>315</sup> D. Serv. *Georg.* I 212: *Meconem Atheniensem dilexerit Ceres et transfiguratum in papaverem tutelae suae iusserit reservari.*

<sup>316</sup> Verg. *Georg.* I 212.

involontariamente fine al suo digiuno ingerendone i semi<sup>317</sup>. La pianta era inoltre un attributo iconografico caratteristico di Demetra/Cerere, come testimoniato già da Teocrito e Callimaco<sup>318</sup>; inoltre, la dea era considerata la scopritrice della pianta, avendola trovata nei pressi di Mekone (Sicione)<sup>319</sup>. I commentatori antichi di Virgilio spiegano il termine *Cereale* in vari modi, non ultimo affermando che la divinità aveva utilizzato il papavero per dimenticare il dolore causato dalla perdita della figlia<sup>320</sup>. Accanto a quest'uso "analgesico", peraltro assente nel mito<sup>321</sup>, Servio sottolinea l'utilizzo alimentare della pianta, quasi certamente in riferimento ai suoi semi<sup>322</sup>: ciò fa ragionevolmente supporre che la specie indicata sia riconoscibile con il *papaver somniferum*. Gli altri commentatori del passo virgiliano spiegano l'aggettivo osservando la presenza del papavero nei campi coltivati<sup>323</sup>, nei quali era possibile trovarlo tra il frumento<sup>324</sup>.

I commentatori moderni hanno ripreso per lo più le informazioni fornite dagli autori antichi<sup>325</sup>; Roger Mynors tuttavia ha sottolineato come la Cerere romana abbia derivato molte delle sue caratteristiche e dei suoi attributi dalla Demetra greca<sup>326</sup>, mentre Richard Thomas ha osservato che i semi di papavero, essendo di fatto "a grain", si confacevano perfettamente a Cerere e così l'aggettivo *Cereale* è inserito per definirne lo *status*<sup>327</sup>.

---

<sup>317</sup> Ov. *Fast.* IV 531-534. Vd. anche Ov. *Fast.* IV 547-548, dove la dea somministra al piccolo Trittolemo una mistura di latte e papavero. Per il commento ai passi ovidiani vd. *infra*, pp. 237-245.

<sup>318</sup> Theocr. VII 155-157; Callim. *Hymn.* VI 43-44 (in questo caso Demetra prende le sembianze della sua sacerdotessa).

<sup>319</sup> Etym. Magn. s.v. Μηκώνη.

<sup>320</sup> D. Serv. *Georg.* I 212; *Brev. exp. in Verg. Georg.* I 212; Schol. Bern. *Georg.* I 212.

<sup>321</sup> Ovidio non specifica nulla circa il dolore di Cerere, ma si concentra solo sull'interruzione del digiuno.

<sup>322</sup> Serv. *Georg.* I 212: *vel quod est esui, sicut frumentum*. D. Serv. *Georg.* I 212 aggiunge: *vel quia pani aspergatur*.

<sup>323</sup> Ps. *Prob. Georg.* I 212: *Cereale papaver ait, quia in segete nascitur*.

<sup>324</sup> *Brev. exp. in Verg. Georg.* I 212: *Cereale vel quod sit inter frumenta vel quod eo Ceres curas levaverit lugens filiam somno inpleta*; Schol. Bern. *Georg.* I 212. Maggiulli 1995, p. 393 ha espresso dubbi sull'identificazione della specie di papavero (*rhoeas* o *somniferum*) "data l'interpretazione anfibologica dell'attributo".

<sup>325</sup> Cfr. Conington 1858, p. 166 = Conington-Nettleship 1881, p. 191.

<sup>326</sup> Mynors 1990, p. 49.

<sup>327</sup> Thomas 1988, p. 105.

È indubbio che Virgilio abbia voluto evidenziare la stretta connessione tra la dea e la pianta, ponendo quest'ultima sotto la sua giurisdizione: di certo il poeta era a conoscenza delle differenti tradizioni che riguardavano il papavero e la sua scopritrice. Inoltre, essendo seminato insieme all'orzo<sup>328</sup>, il *papaver somniferum* si prestava perfettamente a essere definito *Cereale*, in virtù anche delle sue proprietà nutritive che ben si adattavano alla dea dispensatrice delle messi. Non è forse un caso che Columella, certamente seguendo l'esempio di Virgilio, abbia utilizzato la medesima espressione per descrivere il papavero<sup>329</sup>.

Il valore alimentare della pianta risulta ancora più chiaro ed evidente nell'episodio del vecchio di Corico, il quale trae sostentamento dai prodotti ricavati da un piccolo appezzamento di terra (IV 127-133):

*Corycium vidisse senem, cui pauca relict  
iugera ruris erant, nec fertilis illa iuvenis  
nec pecori opportuna seges nec commoda Baccho.  
Hic rarum tamen in dumis olus albaque circum  
lilia verbenasque premens vescumque papaver  
regum aequabat opes animis, seraque revertens  
nocte domum dapibus mensas onerabat inemptis.*

*Vidi un vecchio di Corico, che aveva pochi iugeri di campo abbandonato; e non era fertile al lavoro dei giovenchi, né adatto alle greggi né favorevole a Bacco. Costui, nonostante tutto, piantando rade file di erbaggi in quel terreno da sterpi, e all'intorno bianchi gigli e verbene e gracile papavero, pareggiava con il suo spirito le ricchezze dei re e tornando a casa, a tarda notte, ricopriva la sua tavola con cibi non acquistati. (trad. di A. Barchiesi).*

Pur da un terreno non particolarmente fertile, inadatto alla pastorizia e alla coltivazione della vite, l'anziano contadino riesce comunque non solo a ottenere quel tanto che basta per nutrirsi ma, attraverso il duro lavoro quotidiano, anche

---

<sup>328</sup> Cfr. Verg. *Georg.* I 210-212.

<sup>329</sup> Colum. X 314. Cfr. anche Stephanus Taurinus (1485-1519) *Stauromachia* IV 125 Juhász.

a imbandire la propria tavola con i prodotti dell'orto, fatto che lo faceva sentire al pari dei re<sup>330</sup>. Che il vecchio di Corico sia la rappresentazione ideale e idealizzata del perfetto *agricola*, che si accontenta di ciò che gli viene offerto dalla terra e si impegna duramente affinché questa lo ricompensi, è stato ampiamente dimostrato<sup>331</sup>. L'esplicita menzione del papavero testimonia ancora una volta la sua importanza nell'alimentazione romana: attraverso il suo consumo era possibile sfamarsi a sufficienza. Da un lato, la presenza della pianta in un orto così misero implica che essa non fosse annoverata tra i cibi più raffinati, né tra i più ricercati; dall'altro però viene enfatizzata la sua funzione di cibo sostitutivo. Il papavero è quindi un vegetale utile<sup>332</sup>, particolarmente adatto a essere coltivato in un campo infecondo e poco produttivo come quello descritto da Virgilio, dal momento che predilige terreni prevalentemente aridi<sup>333</sup>. In questo caso, ci sono pochi dubbi sul riconoscimento della varietà: si tratta certamente del *papaver somniferum*, specie coltivata da cui il vecchio poteva ricavare i semi necessari al suo sostentamento<sup>334</sup>.

Il termine *vescum* connesso al papavero ha dato luogo a diverse spiegazioni: se dai commentatori moderni è stato inteso prevalentemente con il significato di

---

<sup>330</sup> Secondo La Penna 1977, p. 60 proprio questa sua autarchia lo rende pari ai re. Sull'argomento vd. anche Thibodeau 2001, pp. 176-177, il quale ha affermato, a mio avviso giustamente, che la ricchezza del contadino è un sentimento puramente spirituale. L'orto del vecchio di Corico può essere interpretato come il luogo in cui le ambizioni del contadino trovano la loro completa realizzazione: vd. Thibodeau 2001, p. 189. Cfr. l'elogio della frugale vita contadina di Tibull. I 1.

<sup>331</sup> Vd. Salvatore 1982, pp. 135-136 (che ha definito il *senex* "l'uomo sereno e intimamente felice del poco che possiede"); La Penna 1977, pp. 59-62; Perkell 1981, pp. 171-172. Serv. *Georg.* IV 127 ipotizza che il contadino fosse uno dei pirati cilici sconfitti da Pompeo e insediati in Magna Grecia; l'informazione è tuttavia stata oggetto di molte riserve da parte degli studiosi. Sul tema vd. le osservazioni di Marasco 1990, p. 402-407 (con discussione della bibliografia relativa); Thomas 1992, pp. 58-67.

<sup>332</sup> Non mi trova d'accordo la teoria estetizzante di Perkell 1981, p. 172, secondo cui "the trees and flowers specified here (*scil.* nell'orto) suggest a pleasure garden whose flowering transcends geographical and seasonal limitations. We are left with the sense that such a place must be meant to symbolize an idea of beauty, which serves no material function but which sustains and expands the spirit" (cfr. una simile interpretazione in Strauss Clay 1981, pp. 60-61). Al contrario, mi pare evidente che Virgilio abbia voluto inserire una serie di vegetali utili alla vita quotidiana. È stato infatti osservato che anche il giglio e la verbena erano piante comunemente utilizzate, soprattutto per ricavare olio e aromi: cfr. Biotti 1994, p. 128; Mynors 1990, p. 276; Thomas 1988, p. 131; Conington 1858, p. 316 = Conington-Nettleship 1881, p. 351.

<sup>333</sup> Cfr. quanto detto *supra*, p. 144 e nt. 77.

<sup>334</sup> Maggiulli 1995, p. 393 ha sostenuto che il papavero qui menzionato potrebbe essere sia il *rhoeas*, sia il *somniferum*, ma il fatto che la pianta sia coltivata fa propendere per l'identificazione con quest'ultimo.

“piccolo” o “gracile”<sup>335</sup>, secondo il Danielino poteva indicare sia le piccole dimensioni (della pianta o dei semi<sup>336</sup>), oppure la sua proprietà alimentare, o ancora il grande numero dei semi<sup>337</sup>. Dal canto suo Servio distingue nettamente il papavero utilizzato nell'alimentazione (*quo vescimur*) da quello che era impiegato per indurre il sonno (*nam est aliud lethaeum, quo non utimur*)<sup>338</sup>, riconoscendo nel primo quello citato nell'episodio del *senex Corycius*<sup>339</sup>. La ripartizione delle varietà suggerita da Servio deve probabilmente essere riferita alle specie stesse del papavero da oppio, cioè quella bianca (*papaver somniferum album*), da cui Plinio afferma che si ricavavano i semi, e quella nera (*papaver somniferum nigrum*), da cui si otteneva l'oppio<sup>340</sup>.

Gli *Scholia Bernensia* alle *Georgiche* forniscono altre preziose informazioni in merito al passo in esame: oltre a riprendere la distinzione avanzata da Servio, lo scoliaste interpreta l'espressione *vescum papaver* con *vescendo saturum*, cioè “pieno di nutrimento”, e afferma che il termine *vescum* era utilizzato per tutti quei cibi che si consumavano senza bisogno di cottura. Infine è riportata la notizia secondo cui alcuni scindevano la parola separando l'avverbio *ve* (*valde*), che significa “molto”, e il sostantivo *esca*, che significa “cibo”; ne consegue che *vescum* indicasse *multa esca*<sup>341</sup>. Anche le aggiunte degli *Scholia* sembrano dunque confermare che la specie indicata sia da considerarsi proprio il *papaver somniferum*: infatti a questo può essere ricondotta sia l'espressione *vescendo saturum* sia *multa esca*, poiché esso contiene un alto numero di semi nella capsula.

Da quanto riportato, risulta evidente la volontà degli esegeti antichi di sottolineare a più riprese la caratteristica di commestibilità del papavero che, come ha notato giustamente Alessandro Biotti<sup>342</sup>, è certamente quella più adatta

---

<sup>335</sup> Conington 1858, p. 316 = Conington-Nettleship 1881, p. 351; Thomas 1988, p. 172; Mynors 1990, p. 276. Più articolata e problematica l'analisi del termine condotta da Biotti 1994, p. 129, il quale alla fine ha propeso per il significato di “commestibile”, poiché più adatto al contesto del passo.

<sup>336</sup> Il commentatore non specifica a quale parte della pianta stia facendo riferimento.

<sup>337</sup> D. Serv. *Georg.* IV 131: *vescum tria significat: minutum, edule, multum*.

<sup>338</sup> La distinzione è stata notata anche da Biotti 1994, p. 129.

<sup>339</sup> Serv. *Georg.* IV 131.

<sup>340</sup> Plin. *Nat. Hist.* XIX 168-169.

<sup>341</sup> Schol. Bern. *Georg.* IV 131.

<sup>342</sup> Biotti 1994, p. 129.

al contesto dell'episodio, in cui il *senex Corycius* coltiva laboriosamente ciò che l'aspro terreno permette di seminare<sup>343</sup>.

### **L'offerta infera a Orfeo (*Georg. IV 545*)**

Quando il pastore e apicoltore Aristeo, lamentandosi per la perdita delle sue api a causa di una carestia e di una malattia (*morboque fameque*), giunge alla dimora della madre Cirene<sup>344</sup>, le chiede il motivo della sua sciagura. La Ninfa, non essendo a conoscenza dell'origine del male, invia il figlio alla ricerca di Proteo, il dio marino che, grazie alle sue facoltà divinatorie, è il solo in grado di dare spiegazione dell'accaduto. Dopo aver teso un agguato e sconfitto il dio nella lotta, Aristeo viene informato delle ragioni della sua sfortuna<sup>345</sup> (vv. 453-459):

*Non te nullius exercent numinis irae;  
magna luis commissa: tibi has miserabilis Orpheus  
haudquaquam ob meritum poenas, ni fata resistant,  
suscitat, et rapta graviter pro coniuge saevit.  
Illa quidem, dum te fugeret per flumina praeceps,  
immanem ante pedes hydrum moritura puella  
servantem ripas alta non vidit in herba.*

*È l'ira di qualche nume che ti perseguita; tu sconti gravi colpe: contro di te Orfeo, immeritatamente disgraziato, suscita questa punizione, se i fati non si oppongono, e aspramente infuria per la sposa a lui rapita. Quella, fuggendoti a precipizio lungo il fiume, non vide, fanciulla destinata alla morte, uno spaventoso serpente ai suoi piedi, appostato sulla riva tra l'erba alta.*

(trad. di A. Barchiesi, con leggere modifiche)

---

<sup>343</sup> Cfr. Biotti 1994, p. 128.

<sup>344</sup> Per la figura di Cirene vd. Arrigoni 1984, pp. 796-798.

<sup>345</sup> Verg. *Georg.* IV 315-452.



Venuto a conoscenza della causa dei suoi tormenti, Aristeo viene istruito dalla madre circa il modo per placare l'ira delle Ninfe compagne di Euridice e di Orfeo<sup>346</sup>. Queste le disposizioni di Cirene (vv. 534-547):

*...Tu munera supplex  
tende petens pacem, et facilis venerare Napaeas;  
namque dabunt veniam votis, irasque remittent.  
Sed modus orandi qui sit prius ordine dicam:  
quattuor eximios praestanti corpore tauros,  
qui tibi nunc viridis depascunt summa Lycaeï,  
delige, et intacta totidem cervice iuencas.  
Quattuor his aras alta ad delubra dearum  
constitue, et sacrum iugulis demitte cruorem,  
corporaque ipsa boum frondoso desere luco.  
Post, ubi nona suos Aurora ostenderit ortus,  
inferias Orphei Lethaea papavera mittes  
et nigram mactabis ovem, lucumque revises;  
placatam Eurydicen vitula venerabere caesa.*

*Tu, supplice, offri doni, chiedendo la pace, e prega le indulgenti Napee; perché esse concederanno il perdono alle tue invocazioni e rimetteranno la loro ira. Ma prima ti dirò con ordine il modo della preghiera: scegli quattro tori eccellenti per la bellezza dei corpi, che ora, tua proprietà, pascolano sulle cime del verdeggiante Liceo, e altrettante giovenche dal collo non domato. Colloca per questi quattro are presso l'alto santuario delle dee e versa il sangue dalle loro gole, poi abbandona i corpi dei buoi nel bosco frondoso. Più tardi, quando la nona Aurora avrà mostrato la sua prima luce, dedicherai a Orfeo papaveri letei come offerta funebre e sacrificherai una nera pecora e tornerai a visitare il bosco; immolando una vitella renderai onore alla placata Euridice. (trad. di A. Barchiesi)*

---

<sup>346</sup> Sorprende per certi aspetti il ribaltamento attuato da Virgilio: in questo caso le Ninfe, qui considerate la causa della sventura di Aristeo, hanno una posizione prevalente rispetto a Orfeo, la cui ira era in precedenza considerata la ragione della perdita delle api.

Portato a compimento il rito, Aristeo viene ricompensato con un nuovo sciame di api, nate dalle carcasse dei tori e delle giovenche sacrificate: si tratta della cosiddetta *bugonia*, cioè la nascita delle api dagli animali morti<sup>347</sup>.

Thomas Habinek, a mio avviso giustamente, ha osservato come il processo rituale messo in atto da Aristeo abbia le caratteristiche, per lo meno quelle principali, del classico sacrificio cruento comunemente praticato<sup>348</sup>. Di parere opposto Richard Thomas, che non ha ritenuto sufficienti gli elementi presentati da Habinek; lo studioso ha rilevato la mancanza della spartizione e della consumazione della carne e ha aggiunto che Virgilio, quando davvero ha voluto descrivere un sacrificio, lo ha fatto con cognizione di causa e nei minimi dettagli<sup>349</sup>. Tuttavia, anche Thomas ha ammesso che i gesti compiuti da Aristeo sono “fully recognizable as conventional instances of sacrifice”<sup>350</sup>. È evidente che nel caso specifico Virgilio non aveva nessun interesse nel rappresentare minuziosamente la pratica sacrificale, poiché non si era prefissato di redigere un trattato sul sacrificio: le offerte donate da Aristeo devono essere considerate a tutti gli effetti doni sacrificali, finalizzati a placare la collera delle Ninfe e di Orfeo. Il limite di Habinek sta però nell’aver completamente tralasciato la presenza dell’offerta incruenta, concentrandosi solamente sull’immolazione degli animali. Il rito praticato da Aristeo comprende infatti due tipi di sacrificio, come dimostra anche il lasso temporale (nove giorni) che deve trascorrere tra l’uno e l’altro<sup>351</sup>: il primo, destinato alle Ninfe, prevede l’uccisione di tori e

---

<sup>347</sup> Già in precedenza il poeta aveva fatto riferimento a tale pratica: Verg. *Georg.* IV 281-314. La figura di Aristeo si caratterizza per la sua totale adesione ai dettami di Cirene, dimostrandosi così un modello positivo (in contrapposizione a Orfeo) che osserva le disposizioni impartitegli e divenendo una sorta di “eroe didascalico”: cfr. Conte 1984, p. 321. Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 838b definisce Aristeo *γεωργικώτατον τῶν ἀρχαίων*. Sul personaggio vd. anche Norden (1934) 1966, pp. 488-496; Bettini 1981, pp. 84-90; Conte 1996, p. 120. Bettini 1981, pp. 72-81, ha analizzato l’epillio virgiliano utilizzando il metodo morfologico propiano, evidenziando i tratti fiabeschi del racconto.

<sup>348</sup> Habinek 1990, p. 212.

<sup>349</sup> Thomas 1991, p. 215.

<sup>350</sup> Thomas 1991, p. 215.

<sup>351</sup> I nove giorni di separazione tra un’offerta e l’altra trovano un termine di paragone con il novendiale funerario (connesso alla festa dei *Parentalia*), cioè il tempo di lutto che intercorreva tra la sepoltura del morto e il sacrificio a questi dedicato. Interessante notare che lo scopo del rito era quello di scacciare ogni possibile disgrazia e aveva quindi un valore apotropaico (cfr.

giovenche su altari; il secondo invece, attuato nove giorni dopo il primo, consiste nell'offerta di papaveri e di una pecora nera a Orfeo e di una vitella a Euridice.

Thomas ha individuato nella presenza della pianta un ulteriore elemento a favore della sua tesi, sostenendo che essa non era mai utilizzata come offerta sacrificale e pertanto aveva il solo compito, insieme alla pecora nera e alla vitella, di favorire la generazione delle api dalle carcasse dei bovini<sup>352</sup>. Non si capisce però come il papavero possa facilitare tale fenomeno e nulla viene spiegato in merito. In verità, che la donazione dei papaveri sia effettivamente un'offerta sacrificale lo chiarisce lo stesso Virgilio, utilizzando il termine *inferiae* per connotare la dedica: il sostantivo indica precisamente i sacrifici funebri<sup>353</sup>. Inoltre Thomas ha ignorato un'interessante informazione fornita da Anneo Cornuto, il quale sostiene che era abituale dedicare papaveri a Demetra<sup>354</sup>; certo, non fa menzione di offerte né a Orfeo né ai morti<sup>355</sup>, ma attesta comunque l'uso di offrire la pianta a una divinità.

Rimane da capire perché Aristeo abbia dovuto offrire papaveri per placare Orfeo e il motivo per il quale Virgilio sceglie l'aggettivo *Lethaea* per qualificarli. A questo proposito, il poeta utilizza un'espressione simile in un secondo passo delle *Georgiche*, dove vengono citati *Lethaeo perfusa papavera somno*, qui chiaramente impiegato come espressione puramente poetica e senza un preciso valore all'interno del contesto, che tratta della rotazione delle colture e delle possibilità che alcune di queste brucino i campi<sup>356</sup>. La prima osservazione da farsi riguarda la caratteristica della pianta che Virgilio ha voluto enfatizzare,

---

Sabbatucci 1999<sup>2</sup>, p. 58). Non è da escludere che Virgilio abbia modellato il sacrificio per Orfeo ed Euridice sull'esempio del novendiale.

<sup>352</sup> Thomas 1991, p. 213. Concordo invece con Jacobson 1984, p. 284 nel ritenere l'offerta per Orfeo ed Euridice indipendente dalla *bugonia*. Tuttavia lo studioso è caduto in errore quando non ha dato alcun valore al sacrificio, affermando che "these offerings are only an addition to the narrative that became necessary when Vergil added the lengthy account of Orpheus' failure to regain Eurydice and of both their deaths".

<sup>353</sup> Curioso che Thomas 1988, p. 238 abbia giustamente tradotto *inferias Orphei Lethaea papavera mittes* con "send poppy as funeral offerings to Orpheus", negando qualche anno dopo qualsiasi implicazione sacrificale.

<sup>354</sup> Cornut. 28.

<sup>355</sup> Ciò è stato notato già da Miles 1980, p. 286.

<sup>356</sup> Verg. *Georg.* I 77-78.

cioè la sua proprietà narcotica, che causa sonnolenza<sup>357</sup>: pare evidente che la specie descritta in entrambi i casi sia senza dubbio il *papaver somniferum*<sup>358</sup>. Anche i commentatori antichi non hanno mancato di sottolineare il legame tra il papavero e il sonno: l'autore della *Brevis expositio* alle *Georgiche* afferma che *somniculosum esse papaver vulgatum est*, testimoniando come tale proprietà fosse comunemente nota<sup>359</sup>. Chiarissima in tal senso anche l'affermazione dello Pseudo Probo, il quale dichiara che il papavero seminato (*quod in segete nascitur*) causa sonnolenza<sup>360</sup>; infine Servio, dopo aver trattato dell'assunzione del papavero da parte di Cerere per dimenticare la perdita della figlia, sostiene che *re vera papaver gignit soporem*<sup>361</sup>. Propriamente nel brano delle *Georgiche* il termine *Lethaea* acquista un preciso significato all'interno del racconto, in quanto connota l'offerta funebre per il defunto Orfeo. È evidente che il papavero è messo in stretta relazione con il Lete, fiume infernale le cui acque facevano dimenticare ai morti i ricordi della vita terrena<sup>362</sup>. Si può dunque affermare con buona sicurezza che Virgilio abbia utilizzato l'aggettivo per indicare geograficamente la provenienza della pianta: ovviamente si deve trattare di un *exemplum fictum*, poiché non è giunta voce circa la presenza di papaveri sulle sponde del Lete. Le fonti però affermano che il fiume scorreva attraverso una pianura<sup>363</sup>: secondo Platone, il luogo era privo di alberi e di qualsiasi tipo di vegetazione, fatto che renderebbe vana ogni ulteriore speculazione in merito alla flora "letea"<sup>364</sup>. Tuttavia Plutarco testimonia l'esistenza di un luogo

---

<sup>357</sup> Serv. *Georg.* I 78 li definirà *plena oblivionis*. La capacità di indurre sonnolenza è una delle caratteristiche del papavero più attestate nella letteratura latina: cfr. Ov. *Am.* II 6, 31; Ov. *Tris.* V 2, 24; Colum. X 104; Cels. II 32; Cels. III 18, 12; III 18, 13-14; Macr. *Sat.* VII 6, 7; *Anth. Latin.* 471, 7 R.<sup>2</sup>; Isid. *Hisp. Etym.* XVII 9, 31.

<sup>358</sup> Cfr. Maggiulli 1995, p. 393.

<sup>359</sup> *Brev. exp. in Verg. Georg.* I 78.

<sup>360</sup> Ps. Prob. *Georg.* I 78.

<sup>361</sup> Serv. *Georg.* I 78. Cfr. anche Schol. Bern. *Georg.* I 78, che aggiungono: *Qui papavera manducat, cito somno opprimitur; est enim papaver somniferum* (lo scoliaste dimostra maggiore conoscenza delle specie vegetali).

<sup>362</sup> Plat. *Rep.* X 621a-c; Lucian. *Catapl.* 1; *Dial. mort.* 28; *A.P.* VII 346, 2-3. L'aggettivo *Lethaeus* è spesso utilizzato da Virgilio per indicare il fiume o il territorio nei dintorni: Verg. *Aen.* VI 705; 714; 749. Cfr. anche Ov. *Met.* VII 152, dove si fa menzione di un *Lethaeus sucus* con cui Medea addormenta il serpente guardiano del vello d'oro.

<sup>363</sup> Aristoph. *Ran.* 186: il commediografo menziona soltanto un *Λήθης πεδίον*, senza fornire ulteriori informazioni al riguardo. Cfr. anche Dion. Hal. *Ant. Rom.* VIII 52, 4. Plut. *Cons. ad Apollon.* 110E afferma l'esistenza di una *Λήθης δόμος*; cfr. anche *A.P.* VII 25, 6.

<sup>364</sup> Plat. *Rep.* X 621a.

chiamato *Λήθης τόπος* (territorio del Lete), dove era collocata una grotta dedicata a Dioniso, intorno alla quale sorgeva una ricca selva verdeggiante e fiori di tutti i colori<sup>365</sup>, mentre Luciano afferma che nei pressi del fiume si trovavano campi di asfodeli<sup>366</sup>. Virgilio sembra seguire quest'ultima tradizione, cioè quella che rappresenta il luogo leteo rigoglioso; lo dimostrerebbe un passo dell'*Eneide* in cui Enea, giunto sulle sponde del Lete, vede *seclusum nemus et virgulta sonantia silvae*<sup>367</sup>. Non è quindi azzardato supporre che l'autore abbia poeticamente immaginato i papaveri tra la vegetazione che cresceva nei pressi del fiume Lete.

Oltre a questo, potrebbe esserci un'altra spiegazione circa la prescrizione di offrire papaveri letei a Orfeo: si tratta forse di una velata allusione all'orfismo. Infatti nell'*Inno Orfico* a Hypnos è stato posto un prezioso sottotitolo: *ὕπνου θυμίαμα μετὰ μήκωνος*, letteralmente "profumo di Sonno con papavero"<sup>368</sup>. All'interno dell'elogio del sonno, capace di placare gli affanni, alleviare i dolori e dare tregua alla fatica, viene aggiunto che esso è fratello di Morte (*Θάνατος*) e di Oblivio (*Λήθη*)<sup>369</sup>. L'*Inno* quindi connette contemporaneamente il sonno, il papavero e l'oblio; tornando al passo in esame, quale offerta migliore per Orfeo, iniziatore della religione orfica, dei *Lethaea papavera*? Tale ipotesi presuppone ovviamente una conoscenza dei precetti orfici da parte di Virgilio, fatto tutt'altro che improbabile data l'amplissima erudizione del poeta<sup>370</sup>. In ogni caso, la teoria

<sup>365</sup> Plut. *De ser. num. vind.* 565F. Lo stesso Plut. *Quaest. conv.* 705B riporta una tradizione secondo cui Dioniso era figlio di Lete.

<sup>366</sup> Lucian. *De luct.* 5.

<sup>367</sup> Verg. *Aen.* VI 703-705.

<sup>368</sup> *Orph. Hymn.* LXXXV. Sul legame tra il profumo e le divinità vd. Ricciardelli 2000, pp. XXXVII-XL: quello del papavero doveva accompagnare l'*Inno* al Sonno. Paus. II 31,3 testimonia il culto di Hypnos a Trezene: al dio e alle Muse era dedicato un altare sul quale si offrivano sacrifici, ma il Periegeta non specifica nulla in merito all'entità delle offerte. Statue del dio erano presenti a Corinto (Paus. II 10, 2) e a Sparta (Paus. III 18, 1).

<sup>369</sup> *Orph. Hymn.* LXXXV 5-8. In Hes. *Theog.* 226-227 Oblivio è figlio di Eris, sorella di Sonno. Secondo Ov. *Met.* XI 603, un rivolo di acque del Lete scorreva nei pressi della caverna di Somnus. *Λήθη* è oggetto di culto ad Atene, dove nell'Eretteo gli era dedicato un altare. Esso fu innalzato in seguito alla disputa per il territorio attico tra Atena e Posidone: quest'ultimo, uscito sconfitto, non portò rancore nei confronti della dea, dimenticando l'accaduto. Cfr. Plut. *Quaest. conv.* 741A-B. Secondo Apollod. *Epit.* I 24, nell'Ade si trovava un trono di Lete, sul quale per punizione furono fatti sedere Piritoo e Teseo quando scesero nell'Oltretomba. Lobeck 1829, p. 812 affermò che il nome "Lete" fu introdotto per la prima volta da Orfeo, senza fornire prove al riguardo.

<sup>370</sup> Sono stati rintracciati accenni alla dottrina orfica nell'opera virgiliana sulla base di Serv. *Aen.* VI 392 (cfr. Orph. F 296 Kern = 714 T Bernabé; circa le dottrine filosofiche di Servio nel commento al VI libro dell'*Eneide* vd. Setaioli 1995, pp. 1-62) e 565 (cfr. Orph. F 295 Kern = 345 F

appena esposta vuole essere solo una suggestione, un'ipotesi esegetica da non scartare a priori. Sebbene la raccolta degli *Inni* dovrebbe essere posteriore alla stesura delle *Georgiche* (la sua datazione è stata oggetto di numerose discussioni, ma oggi si tende a collocarla tra il II e il III secolo d.C.<sup>371</sup>), va detto tuttavia che la tradizione riportata dall'*Inno* a Hypnos potrebbe risalire a un tempo anteriore alla sua composizione e quindi far riferimento a pratiche più antiche. In ogni caso, è indiscutibile che sia esistita una connessione tra papavero e dottrina orfica, attestabile almeno a partire dai primi secoli dell'era cristiana.

Il termine *Lethaeus* è utilizzato da Virgilio per mettere in evidenza l'oblio provocato dalla pianta e la sua capacità di lenire le sofferenze: come il fiume infernale i *Lethaea papavera* sono in grado di placare il dolore e di indurre la dimenticanza in coloro che ne fanno uso<sup>372</sup>. Rimane però da capire il motivo dell'offerta dei papaveri letei a Orfeo<sup>373</sup>: che cosa doveva dimenticare il mitico cantore? Il *Danielino* e gli *Scholia Bernensia* alle *Georgiche* specificano soltanto che il sacrificio aveva lo scopo di far cessare l'ira dell'eroe attraverso l'oblio<sup>374</sup>. La maggior parte degli esegeti moderni ha spiegato il dono dei *Lethaea papavera* affermando che la finalità del rito consisteva nell'eliminare i ricordi

---

Bernabé): nel primo caso si menziona la discesa di Eracle agli Inferi, episodio narrato dallo stesso Orfeo, mentre nel secondo la punizione degli dei spergiuri sarebbe di derivazione orfica. Una catabasi orfica dovette essere senza dubbio composta: cfr. Kern 1922, pp. 304-305; Diod. Sic. I 96, 1-9, dove lo storico siculo afferma che Orfeo prese spunto dalla cultura egiziana per la sua rappresentazione dell'Oltretomba. Secondo Norden 1926<sup>3</sup>, p. 276, oltre alla *Nekyia* omerica Virgilio si servì della catabasi orfica per la sua descrizione del Tartaro (cfr. anche p. 306 dove ne viene ipotizzato un secondo utilizzo). Paratore 1979, p. 335 ha accennato a modelli derivati dalla "misteriosofia orfico-pitagorica" nella descrizione delle anime che si affollano sulle rive del Lete (Verg. *Aen.* VI 748-751). Successivamente lo studioso ha espresso qualche dubbio in merito agli influssi della dottrina orfica, che comunque non vengono negati. È probabile che Virgilio sia ricorso a una tradizione escatologica di tipo orfico già presente all'epoca del poeta e oggi nota grazie al Papiro di Bologna (II-III secolo d.C.): cfr. in particolare Setaioli 1993, pp. 328-330 (con bibliografia relativa).

<sup>371</sup> Sulla datazione degli *Inni Orfici* vd. Ricciardelli 2000, pp. XXX-XXXI (con relativa bibliografia).

<sup>372</sup> Cfr. Miles 1980, p. 287, che ha spiegato la presenza del termine *Lethaea* con l'effetto narcotico prodotto dal papavero. Sulla capacità di placare il dolore riferito alle acque del Lete vd. Lucian. *Dial. mort.* 13, 6.

<sup>373</sup> Del tutto comprensibile invece il sacrificio della pecora nera: gli animali destinati a sacrifici inferi erano sempre di colore scuro. Cfr. Biotti 1994, p. 411; Thomas 1988, p. 238; Della Corte 1986, p. 208. Più in generale vd. Scheid 2009, p. 84; Burkert 2003, p. 155.

<sup>374</sup> D. Serv. *Georg.* IV 544 (*ut irarum obliviscatur*); Schol. Bern. *Georg.* IV 545 (*ut iras vel furores obliviscatur*).

della vita mortale e in particolare il dolore causato dalla perdita di Euridice<sup>375</sup>. Orfeo infatti, una volta morta la sua sposa, varcò i confini dell'Ade con l'intenzione di riportarla nel mondo dei vivi. Persefone gli accordò il permesso, ma a una condizione: non avrebbe dovuto rivolgere lo sguardo alla sua amata prima di essere uscito dagli Inferi. Tuttavia l'eroe, incapace di controllare il suo *furor* amoroso, si girò verso Euridice poco prima di raggiungere l'uscita, perdendola così per sempre. Da quel momento in poi egli vagò per il mondo cantando la sua sventura e invocando continuamente il nome di Euridice, finché le donne dei Ciconi, rifiutate dal poeta, lo uccisero durante un rito bacchico, lo smembrarono e gettarono i pezzi nel fiume Ebro. Malgrado l'orribile fine, dalla testa mozzata di Orfeo continuarono a essere proferiti lamenti e richiami al nome delle sposa per tutta l'eternità<sup>376</sup>.

Le vicende qui riassunte testimoniano incontestabilmente il tremendo dolore patito dal mitico cantore per la doppia perdita di Euridice: è quindi possibile che i papaveri avessero il compito di placare almeno in parte la sua sofferenza<sup>377</sup>. Nondimeno, il ricordo di lei è il solo bene rimastogli, l'unico barlume di conforto, tema centrale del suo canto e di tutta la sua poesia<sup>378</sup>. L'eliminazione totale della memoria del suo passato in vita attraverso l'offerta della pianta avrebbe privato Orfeo della sua consolazione e quindi tale offerta si sarebbe

---

<sup>375</sup> Così Biotti 1994, p. 411; in parte anche Miles 1980, p. 287: "...Lethæan poppies will enable him [*scil.* Orfeo] to forget that prior loss that made life itself not worth living, his separation from Eurydice". Singolare invece che Mynors abbia completamente ignorato la presenza del papavero e le conseguenti implicazioni nel suo commento alle *Georgiche*.

<sup>376</sup> Verg. *Georg.* IV 464-527. Si è molto discusso sulla figura dell'Orfeo virgiliano; un'analisi puntuale del personaggio esula dai propositi del presente studio, ma è interessante notare un diverso atteggiamento in [*Culex*] 286-295, dove al cantore era rimproverata la sua imprudenza nel voltarsi (*sed tu crudelis, crudelis tu magis, Orpheu, oscula cara petens rupisti iussa deorum*). Nel brano delle *Georgiche*, Virgilio dimostra più comprensione per la sventura dell'eroe, condannando in questo caso i capricci del fato: cfr. Salvatore 1982, pp. 153-154. In particolare è stata evidenziata la relazione che intercorre tra Aristeo e Orfeo: il primo è manifestazione del perfetto eroe georgico, obbediente e scrupoloso, il secondo invece è caratterizzato dalla sua passione amorosa, che lo conduce a non seguire i dettami degli dei portandolo così alla rovina (cfr. Coleman 1962, p. 65). I due eroi diventano gli emblemi della poesia didascalico-georgica (Aristeo) ed elegiaco-amorosa (Orfeo): cfr. Segal 1966, pp. 313-321; Conte 1996, pp. 112-127. Sul personaggio vd. Perutelli 1980, pp. 72-73. Per l'analisi dell'episodio di Orfeo ed Euridice vd. l'ancora fondamentale Norden (1934) 1966, pp. 503-532.

<sup>377</sup> Cfr. Lucian. *Dial. mort.* 13, 6.

<sup>378</sup> Di diverso parere Domenicucci 1985, p. 248, il quale ha considerato il canto di Orfeo "un disperato canto d'amore, un lamento monocorde basato sull'iterazione ossessiva del nome di Euridice". È senza dubbio vero che la poesia dell'eroe sia colma di dolore, ma allo stesso tempo è la sua sola ragione di vita: cfr. Barra 1975, pp. 194-195.

rivelata tutto fuorché un rito espiatorio da parte di Aristeo<sup>379</sup>. La motivazione deve quindi essere ricercata altrove. Per capire la ragione del sacrificio è necessario tornare all'inizio del racconto narrato da Proteo: il dio afferma chiaramente che Aristeo era stato causa di *magna commissa* (gravi colpe), le quali avevano dato luogo all'ira di Orfeo<sup>380</sup>. In che cosa consistessero tali misfatti viene spiegato poco dopo: il pastore era stato motivo della morte di Euridice poiché questa, scappando dalle insidie del giovane, si era imbattuta nel serpente che le tolse la vita<sup>381</sup>. Nella versione virgiliana, che si configura come un *unicum* nel panorama letterario greco e latino<sup>382</sup>, Aristeo è dunque colpevole di aver insidiato una giovane donna sposata con la chiara intenzione di sedurla e farla propria<sup>383</sup>: benché Virgilio non sia esplicito in tal senso e non spieghi il motivo dell'inseguimento, risulta evidente che la ragione non può essere che erotica. Lo stesso poeta sembra confermarlo quando sostiene che la fanciulla stava scappando *praeceps*, cioè precipitosamente; una fuga tanto veloce presuppone il pericolo di violenza che, dato il contesto, deve essere intesa come violenza sessuale<sup>384</sup>. Le intenzioni di Aristeo sono quindi la ragione della scomparsa di Euridice: non ha alcuna importanza se egli è causa inconsapevole della morte della giovane, poiché tanto basta nella religione greco-romana per macchiarsi di una colpa e subire la conseguente punizione, nel caso specifico la perdita delle api<sup>385</sup>. Sulla scorta di queste considerazioni, è possibile

---

<sup>379</sup> Si consideri poi come la memoria fosse strumento fondamentale per i poeti: è grazie a Mnemosyne e alle sue figlie, le Muse, se essi sono in grado di comporre poesia: cfr. Hes. *Theog.* 1-35. Sull'argomento vd. le pagine esemplari di Vernant (1965) 1970, pp. 95-96.

<sup>380</sup> Verg. *Georg.* IV 453-456.

<sup>381</sup> Verg. *Georg.* IV 457-459.

<sup>382</sup> Castiglioni (1947) 1983, p. 201. Concordo con la teoria di Conte 1996, p. 114, che ha sottolineato la volontà di Virgilio di declinare e utilizzare il mito di Orfeo secondo le proprie necessità. Cfr. anche Perutelli 1980, pp. 68-69.

<sup>383</sup> Che Euridice sia intesa come sposa legittima di Orfeo lo dimostra il termine *coniux* con la quale viene nominata: Verg. *Georg.* IV 456.

<sup>384</sup> Ciò è confermato anche da Serv. *Georg.* IV 317, dove Aristeo *Eurydicen [...] vitiare voluisset*, e soprattutto da Schol. Bern. *Georg.* IV 493, dove viene esplicitamente riportato: *Aristaeus cupidus pastor [...] persecutus est Eurydicen in prato flores legentem intermixtamque Nymphis volens eam stuprare*. L'inseguimento amoroso e la conseguente fuga è un tema piuttosto diffuso nella mitologia: si pensi ad esempio ad Apollo e Dafne e a Borea e Orizia.

<sup>385</sup> Concordo pienamente con quanto espresso da Detienne 1971, p. 12: "Le ressentiment d'Orphée et la colère des Nymphes ne sont que les retombées d'une faute sexuelle qui, en provoquant la mort accidentelle d'Eurydice – piquée dans sa fuite par un serpent – a livré au désespoir un amant passionnément épris de sa nouvelle épouse" (cfr. già Castiglioni (1947) 1983, p. 201, nt. 34).



comprendere la ragione dell'offerta incruenta di papaveri letei: essi non dovevano suscitare la totale perdita della memoria, ma avevano il compito di cancellare il ricordo della colpa commessa da Aristeo, affinché Orfeo placasse la sua collera e favorisse il ritorno alla normalità<sup>386</sup>. D'altronde il papavero non poteva avere un effetto tanto potente da eliminare i ricordi del cantore nella loro totalità, cosa che sarebbe spettata alle acque del Lete; tuttavia la presenza dell'aggettivo *Lethaea* suggerisce che Virgilio ha voluto conferire alla pianta parte dello stesso potere del fiume infernale<sup>387</sup>.

Ecco dunque che i papaveri acquistano senso all'interno dell'intero episodio: non sono una semplice offerta vegetale mirata a favorire la nascita delle api dalle carcasse dei bovini, come pensava Thomas<sup>388</sup>, ma si configurano come strumento indispensabile per cancellare la memoria della colpa di Aristeo e propiziare la benevolenza di Orfeo. Tuttavia, nulla viene specificato in merito all'effettivo atto pratico del sacrificio: in che modo venivano offerti i papaveri e in quale forma? John Conington, che per primo si è posto tali domande, ha ipotizzato che il dono consistesse nelle cosiddette *μελιττοῦτα*, cioè delle focacce dolci composte da miele e semi di papavero<sup>389</sup>, mentre Eduard Norden ha riconosciuto nell'offerta i soli semi (Mohnkörner)<sup>390</sup>. A mio giudizio, e in

---

<sup>386</sup> Non mi sembra corretta la teoria proposta da Conte 1996, p. 119, secondo cui la colpa di Aristeo "più che essere un elemento rilevante nel racconto essa è la premessa indispensabile perché l'eroe possa subire la perdita, cercare poi rimedio alla perdita subita ed infine avere successo (Aristeo, di fatto, non solo è inconsapevole della colpa commessa, ma è anche causa involontaria della morte di Euridice)". Il fatto che le *commissa* di cui si macchia il pastore siano condizione necessaria allo sviluppo del racconto è innegabile, ma che rivestano un ruolo secondario o addirittura marginale mi sembra eccessivo: Virgilio infatti aggiunge l'aggettivo *magna* per sottolineare la gravità delle sue azioni. Inseguire una giovane fanciulla, per di più appena sposata, al fine di insidiare il suo onore ricorrendo alla violenza doveva essere percepito come un atto certamente esecrabile. Bettini 1981, pp. 89-90 ha individuato nella colpa commessa la causa della passività di Aristeo, il quale è presentato come trasgressore e di conseguenza privato delle sue consuete abilità e della sua *σύνεσις* (le qualità di Aristeo sono menzionate da Diod. Sic. III 70, 1).

<sup>387</sup> Il fatto che il papavero non elimini totalmente la memoria è confermato anche dai commentatori di Virgilio (Serv. *Georg.* I 212; *Brev. exp. in Verg. Georg.* I 212; Schol. Bern. *Georg.* I 212) i quali, trattando dei patimenti di Cerere, affermano che tramite la pianta la dea riuscì a dimenticare il dolore causato dalla perdita della figlia. Virgilio, narrando l'episodio di Palinuro, definisce "Letea" la rugiada di cui era imbevuto il ramo recato da Somnus, con il quale il dio addormenta lo sfortunato eroe: Verg. *Aen.* 854-857. Cfr. Val. Flacc. VIII 84 (*Lethaei rami*); Sil. Ital. X 354-356 (*Lethaea virga*).

<sup>388</sup> Thomas 1991, p. 213.

<sup>389</sup> Conington 1858, p. 361; cfr. Conington-Nettleship 1881, p. 398.

<sup>390</sup> Norden (1934) 1966, p. 499.

manca di ulteriori dettagli, ritengo preferibile pensare alla dedica dell'intera pianta e non sotto forma di dolci o di semi: non era infatti raro imbattersi in offerte vegetali nelle pratiche cultuali antiche<sup>391</sup>. Tenendo conto dell'effetto che doveva produrre, cioè indurre la dimenticanza del misfatto commesso dall'offerente, l'offerta del *papaver somniferum* nella sua interezza sarebbe certamente più confacente, in quanto nella capsula era contenuta la sostanza che avrebbe permesso di placare il mitico cantore.

Al di là delle ipotesi formulate, ciò che qui interessa sottolineare è come il papavero potesse essere utilizzato come dono sacrificale, in modo particolare per le *inferiae*, i sacrifici inferi<sup>392</sup>: tale pratica potrebbe trovare un parallelo nella consuetudine di rappresentare la capsula della pianta in mano ai defunti, come testimoniano alcuni coperchi di sarcofagi<sup>393</sup>.

---

<sup>391</sup> Si pensi in modo particolare all'altare di Apollo *Genetor* a Delo, al quale venivano dedicate soltanto offerte incruente, in particolar modo vegetali. Sul tema vd. anche Burkert 2003, pp. 164-167.

<sup>392</sup> Offerte vegetali erano dedicate ai morti: cfr. Rouse 1902, pp. 17-18.

<sup>393</sup> Per l'analisi dei monumenti funebri rimando alla sezione dedicata all'iconografia: *infra*, pp. 412-436.

## Immagini



Fig. 5: patera apula della bottega del Pittore del *sakkos* bianco, ca. ultimo ventennio del IV secolo a.C., Sotheby's New York Market.

**Venere *Verticordia*, Fortuna *Virilis* e le calende di aprile (*Fast.* IV 151-152)**

Il mese di aprile, cui Venere presiedeva<sup>394</sup>, si apriva con una festa dedicata alla dea stessa, nella sua qualità di *Verticordia*, e a Fortuna *Virilis*. Il rito era riservato alle donne, apparentemente senza distinzione di sorta, e includeva tre fasi distinte, l'ultima delle quali prevedeva l'assunzione di una mistura di semi di papavero, miele e latte da parte delle celebranti. Per cercare di capire la ragione dell'utilizzo di tale composto è necessario prendere in esame la festa nella sua complessità, verificando quale tipo di rapporto intercorreva tra Venere *Verticordia*, Fortuna *Virilis* e la bevanda. Di seguito i versi iniziali di Ovidio circa la celebrazione delle calende di aprile (vv. 133-134):

*Rite deam colitis, Latiae matresque nurusque  
et vos, quis vittae longaque vestis abest.*

*Venerate la dea secondo il rito, madri e nuore del Lazio  
e voi, che non indossate la benda e la lunga veste.*

(trad. di L. Canali, con modifiche)

---

<sup>394</sup> Ov. *Fast.* IV 13-14 e 85-90. Cfr. Plut. *Num.* 19, 3.

Il testo ovidiano si presenta sin da subito piuttosto complesso e per certi aspetti enigmatico: il poeta, che in questo caso indossa i panni del maestro di cerimonie<sup>395</sup>, istruisce le fedeli circa il corretto svolgimento del rito, aggiungendo spiegazioni eziologiche. Il primo problema sorge quando si cerca di individuare le partecipanti alla celebrazione: all'inizio Ovidio nomina espressamente *matresque nurusque* (v. 133), letteralmente "madri e nuore". Le nuore in questione, oltre a essere connesse con le *matres* al fine di indicare due diverse generazioni<sup>396</sup>, possono essere messe in relazione anche con Venere stessa, progenitrice del popolo romano in quanto madre di Enea<sup>397</sup>: di conseguenza tutte le donne sposate con un cittadino romano erano nuore della dea<sup>398</sup>. In ogni caso, il termine *nurus* indica una seconda categoria, che si differenzia da quella delle *matres*: queste ultime infatti avevano generato figli, mentre le prime potevano fregiarsi soltanto del titolo di spose<sup>399</sup>.

Ben più complesso decifrare l'espressione *et vos, quis vittae longaque vestis abest*: gli studiosi hanno cercato di risolvere il problema affermando che dietro tale espressione il poeta avrebbe celato le prostitute<sup>400</sup>. Tuttavia la soluzione proposta sembra oggi troppo semplicistica.

Ovidio indica qui una netta distinzione tra coloro che detenevano il diritto di indossare la *longa vestis* (interpretata generalmente come *stola*) e cingevano i capelli per mezzo di bende di lana (*vittae*) e coloro alle quali erano preclusi tali attributi. È stato ampiamente dimostrato che la *stola* e le *vittae* erano il simbolo caratterizzante la donna pudica, morigerata, la perfetta matrona romana<sup>401</sup>.

---

<sup>395</sup> Labate 2003, p. 219; Barchiesi 1994, p. 210.

<sup>396</sup> Fantham 1998, p. 117.

<sup>397</sup> Vd. a tal proposito il racconto che offre Ovidio stesso nei versi precedenti, di evidente carattere encomiastico: *Ov. Fast.* IV 19-60.

<sup>398</sup> Cfr. *Ov. Fast.* IV 161-162, dove il poeta esorta Venere ad essere benevola nei confronti delle sue "tante nuore" (*totque tuas [...] nurus*).

<sup>399</sup> In sostanza, l'espressione *matresque nurusque* sta a indicare le donne sposate secondo lo *iustum matrimonium* (matrimonio legittimo tra due cittadini romani) e include sia coloro che avevano avuto prole sia quelle che ne erano ancora prive.

<sup>400</sup> L'identificazione con le prostitute fu proposta, sulla base della sola espressione ovidiana, già da Frazer 1929, p. 191 ed è stata seguita da Radke 1958, p. 1651 (secondo lo studioso le donne prive di *vittae* e *stola* sono "unmißverständlich meretrices"). Di simile avviso Barchiesi 1994, p. 210, che ha considerato presenti al rito le *matrones* e le *meretrices*. Cfr. Scullard 1981, p. 96; Magini 1996, p. 19; Sabbatucci 1999<sup>2</sup>, p. 150.

<sup>401</sup> Mart. I 35, 8-9 definisce esplicitamente *stolatus* il *pudor*, mentre Non. Marc. *De comp. doct.* XIV, p. 862 Lindsay qualifica la *stola* come *honestas*; Tibull. I 6, 67-68 dal canto suo fa della *vitta* e

Nell'*Ars amatoria*, Ovidio stesso considera le *tenues vittae* il simbolo del pudore (*insigne pudoris*), così come la lunga veste che copre il corpo fino ai piedi (*quaeque tegis medios instita longa pedes*)<sup>402</sup>. Quest'ultimo passo si rivela particolarmente interessante perché offre la possibilità di stabilire un parallelo tra le espressioni utilizzate dal poeta: nell'*Ars amatoria* Ovidio indirizza i suoi versi agli amori libertini, allontanando pertanto i simboli della castità e della pudicizia. È dunque evidente che egli nell'*Ars* si sta rivolgendo a quel pubblico femminile che non disdegnava avventure amorose, cioè a quelle donne la cui libertà sessuale non era vincolata alle rigide regole della morale romana; non vi è alcuna ragione per credere che il poeta stesse qui facendo riferimento alle *meretrices*<sup>403</sup>. La categoria a cui allude Ovidio doveva pertanto comprendere donne disinibite, *adulterae*, *libertae* e *libertinae* (le figlie delle *libertae*)<sup>404</sup>, cioè coloro che Orazio classificava nella *classis secunda*, di cui era nota la facilità con la quale si lasciavano sedurre<sup>405</sup>.

Detto questo, ben diverso è lo scopo dei *Fasti*, che dovevano rendere conto dei culti e dei riti praticati dal popolo romano<sup>406</sup>. Nel passo riguardante le calende di aprile Ovidio distingue sì due tipi di *mulieres*, ma sembra al contempo non

---

della *stola* gli attributi caratteristici della donna *ingenua* (di nascita libera) e onorata. Per maggiori informazioni sugli usi della *stola* e delle *vittae* vd. Olson 2008, pp. 27-33 (*stola*) e pp. 36-39 (*vittae*). Cfr anche Sebesta 1994, pp. 48-50; Sensi 1980-1981, pp. 59-60.

<sup>402</sup> Ov. *Ars amat.* I 31-32 (cfr. *Trist.* II 247-248). Cfr. anche Ov. *Ars amat.* III 483; *Ex Pont.* III 3, 51-52. Sarebbe tuttavia errato immaginare che tutte le matrone romane si vestissero sempre con gli abiti consigliati dalla tradizione: Kelly Olson ha giustamente fatto notare che la *stola* e le *vittae* compaiono assai di rado nelle rappresentazioni iconografiche. La studiosa ha spiegato il fenomeno considerando come le fonti letterarie (da cui sono tratte la maggior parte delle informazioni circa le vesti delle donne) descrivono "what the *matrona* should look like and how her clothing should embody her moral stance: she is described in terms of exemplarity (not actual) appearance". Ella quindi ha concluso il suo ragionamento affermando che "The words *stola*, *vittae* or *palla* also often seem to have been employed as literary shorthand to indicate a chaste woman with a particular moral outlook. The normative appearance for women was not necessarily the normal one": Olson 2008, pp. 40-41. Cfr. Olson 2006, pp. 190-192.

<sup>403</sup> L'*Ars amatoria* si prefiggeva di istruire gli uomini alla *militia amoris*, cioè ai metodi di seduzione e conquista della fanciulla amata: Ovidio è chiarissimo in tal senso: Ov. *Ars amat.* I 35-40. Gli insegnamenti del poeta non avrebbero avuto senso in relazione alle prostitute, per i cui favori non era necessario prodigarsi in alcuno "sforzo".

<sup>404</sup> Cfr. Pianezzola 1991, p. 191.

<sup>405</sup> Hor. *Sat.* I 2, 47-48. Labate 2003, p. 219 ha interpretato le donne prive di *vittae* e di *longa vestis* con "le *libertinae* o le *meretrices*, le donne la cui virtù, per nascita, origine o condotta, non è tutelata dalla legge". Sui diversi tipi di vesti indossate dalle prostitute vd. Olson 2008, pp. 47-51.

<sup>406</sup> Concorro con Labate 2003, pp. 226-227: "Questo genere di poesia [*scil.* i *Fasti*] può e deve abbracciare tutti gli aspetti e i livelli della vita personale e sociale che si riflettono nelle svariate ricorrenze del calendario religioso e civico della comunità romana".

escludere nessuna classe sociale dalla celebrazione del rito. Oltre alle *matres* e alle *nurus*, alle *adulterae*, alle *libertae* e alle *libertinae*, potrebbero essere comprese anche tutte quelle donne che per vari motivi non indossavano la *stola* e le *vittae*, senza per questo essere considerate prostitute o donne di cattiva reputazione: mi riferisco alle vedove, alle giovani non ancora sposate, alle donne di condizione sociale inferiore e alle lavoratrici<sup>407</sup>. Ecco dunque le destinatarie delle indicazioni del poeta: tutte queste donne<sup>408</sup>. Rimane tuttavia aperto il problema della presenza delle *meretrices* che, se da un lato possono essere comprese tra le donne non *stolatae*, non vengono mai esplicitamente menzionate da nessun autore in riferimento alla festa del primo aprile<sup>409</sup>. Anzi, quando Ovidio tratterà del culto di Venere *Ericina*, dedicato principalmente a queste ultime, utilizzerà un'espressione di maggior efficacia per denominarle, cioè *volgares puellae*<sup>410</sup>.

Proseguendo nell'analisi del passo ovidiano, si pone un ulteriore problema (vv. 135-138):

*Aurea marmoreo redimicula demite collo,  
demite divitias: tota lavanda dea est.  
Aurea siccato redimicula reddite collo:  
nunc alii flores, nunc nova danda rosa est.*

*Togliete dal suo collo marmoreo i monili d'oro,*

---

<sup>407</sup> Sull'abbigliamento di queste donne vd. Olson 2008, pp. 41-47; Sebesta 1994, pp. 50-51.

<sup>408</sup> Cfr. Champeaux 1982, p. 379. Mi pare pertinente l'osservazione di Barchiesi 1994, p. 210, che ha considerato l'appello iniziale un espediente mirato a sottolineare l'uguaglianza delle partecipanti piuttosto che evidenziarne le differenze. Di simile avviso Pasco-Pranger 2006, p. 149: "The poem lays out differentiated status group, only to blur them as the rite progresses". Kötzle 1991, p. 25 ha ritenuto che Ovidio non abbia fatto distinzioni per indicare che in generale la festa era riservata alle donne, ma non tutte vi prendevano effettivamente parte.

<sup>409</sup> I *Fasti Praenestini* (*CIL* I<sup>2</sup>, p. 235 = Degrassi 1963, pp. 126-127) affermano la presenza di *humiliores*, così come Lyd. *De mens.* IV 65. Sulla questione vd. di seguito nel testo. Solo Cordier 2005, p. 237 è certo nell'identificare le *humiliores* con le prostitute.

<sup>410</sup> Ov. *Fast.* IV 865. Pochi dubbi sul fatto che le *volgares puellae* debbano intendersi come prostitute: Ovidio stesso lo conferma al verso seguente, dove specifica che *multa professorum quaestibus apta Venus* (*Fast.* IV 866). La professione cui si fa riferimento non può essere che il meretricio. Cfr. Fantham 2002, p. 38; Labate 2003, pp. 228-229. Per quanto riguarda Venere *Ericina*, culto importato a Roma dalla Sicilia, vd. Schilling 1954, pp. 233-266.

*riponete gli ornamenti: la dea deve essere completamente  
[lavata.*

*Quando il collo si sarà asciugato, rimettete i gioielli dorati:  
ora le si devono offrire rose novelle, ora altri fiori.*

(trad. di L. Canali, con modifiche)

Il poeta sostiene che il primo atto cultuale da compiersi era il lavaggio della statua di Venere, dalla quale le donne dovevano togliere ogni ornamento. Terminato il bagno, esse dovevano cingere di nuovo il simulacro della dea con i suoi gioielli, ai quali dovevano aggiungersi fiori, specialmente rose<sup>411</sup>. Diversi studiosi hanno giustamente collegato l'episodio ovidiano con la celebre descrizione del lavacro di Pallade (che avveniva in Argo) redatta da Callimaco<sup>412</sup>, sottolineando come questi sia stato il modello letterario seguito dal poeta latino<sup>413</sup>. Elaine Fantham ha avanzato l'ipotesi che il dato ovidiano sia fittizio: secondo la studiosa Ovidio poteva aver creato *ex novo* tale racconto come pretesto per emulare e per confrontarsi con l'illustre precedente ellenistico<sup>414</sup>. Personalmente ritengo una simile teoria troppo azzardata, in quanto è difficile credere che il poeta abbia inserito un evento rituale di propria iniziativa. Sebbene John Scheid abbia correttamente rilevato che né i calendari ufficiali né tantomeno l'opera di un poeta come Ovidio erano considerati "religious objects properly speaking" e che non esisteva un controllo esercitato dall'autorità pubblica o religiosa sull'esegesi dei culti, l'ortoprassi del rito non poteva essere messa in discussione<sup>415</sup>. Ciò che l'autore poteva modificare era l'interpretazione della cerimonia, non la sua effettiva realizzazione. Ne consegue

---

<sup>411</sup> Ov. *Fast.* IV 135-138. Sulla connessione Venere/rose vd. il lavoro di Claudia Lambrugo su Afrodite e le sue piante, di prossima pubblicazione. Infondata la spiegazione di Magini 1996, p. 17, secondo cui i fiori richiamerebbero la deflorazione della sposa.

<sup>412</sup> Callim. *Hymn.* V.

<sup>413</sup> Floratos 1960, pp. 208-216; Miller 1980, pp. 210-213; Champeaux 1982, pp. 388-389; Kötzle 1991, pp. 23-24. Barchiesi 1994, pp. 210-211 ha messo in evidenza le discrepanze tra il lavacro di Pallade, che non può essere vista nuda e disdegna unguenti e profumi, e quello di Venere, dove al contrario la nudità non è tabuizzata e la presenza di gioielli e aromi è gradita alla dea. Cfr. Labate 2003, p. 217 e 219-220.

<sup>414</sup> Fantham 2002, p. 35.

<sup>415</sup> Scheid 1992, pp. 118-124. Vd. in particolare p. 122: "Roman exegeses could never claim to be part of the cult and of traditional religion, which was not built upon revelation and orthodoxy, but upon ritual custom and orthopraxy".



che il bagno rituale della statua di Venere veniva realmente svolto; d'altronde la religione romana aveva già sperimentato tale pratica con l'introduzione del culto della *Mater Magna*, il cui simulacro veniva lavato durante la festa a lei dedicata (i *Megalensia*)<sup>416</sup>.

In ogni caso è stato fatto notare, non senza una certa logica, che al rito della *lavatio* non avrebbero potuto prendere parte tutte le donne menzionate da Ovidio, ma soltanto alcune di esse<sup>417</sup>. Jacqueline Champeaux non ha avuto dubbi nell'identificare tali donne: si tratterebbe infatti delle matrone, nemmeno nella loro totalità, ma rappresentate da una delegazione scelta <sup>418</sup>. Questa interpretazione sembra avvalorata da Macrobio, il quale afferma che durante le calende di aprile le matrone celebravano la dea (*matronae Veneri sacrum facerent*)<sup>419</sup>. Tuttavia l'autore non specifica nulla in merito al rito, che potrebbe quindi corrispondere all'intero processo descritto da Ovidio. A ben vedere, il poeta di Sulmona non chiarisce lo *status* sociale di coloro che prendevano parte alla *lavatio* della statua; stando alle sue parole, bisognerebbe ammettere la possibilità che partecipassero tutte le donne. Nondimeno, porre sullo stesso piano *matres*, *nurus* e tutte coloro che non portavano i segni distintivi della donna onorata sembra un azzardo, dal momento che la religione romana è solita distinguere le pratiche riservate alle prime rispetto a quelle compiute dalle seconde<sup>420</sup>. È quindi possibile che al bagno della statua presiedesse solo un numero limitato di donne, anche se risulta difficoltoso stabilire quali e quante.

---

<sup>416</sup> Ov. *Fast.* IV 337-342. Cfr. Sabbatucci 1999<sup>2</sup>, p. 185. Estienne 2006, p. 154 ha proposto di non ritenere la *lavatio* un atto culturale introdotto nella religione romana da un culto straniero, a differenza di quanto ha creduto Champeaux 1982, p. 389. Estienne 2006, p. 154 ha anche ipotizzato che il lavaggio fosse simbolico: la statua della dea sarebbe stata aspersa con acqua e non bagnata nel fiume. Di parere opposto Boëls-Janssen 1993, pp. 325-326.

<sup>417</sup> Floratos 1960, p. 208 ha elaborato la sua teoria sulla scorta di quanto avveniva in Argo durante il lavaggio della statua di Atena. La mancata differenziazione delle partecipanti nel testo ovidiano è giustificata da Floratos con l'intenzione di esaltare i caratteri moralizzanti del culto della *Verticordia* da parte del poeta latino. Cfr. anche Miller 1980, p. 212, nt. 23; Fantham 2002, p. 37.

<sup>418</sup> Champeaux 1982, p. 382. Fantham 2002, p. 35 ha sottolineato come tale compito fosse generalmente riservato alle vergini.

<sup>419</sup> Macr. *Sat.* I 12, 15.

<sup>420</sup> Barchiesi 1994, p. 210, credendo alla partecipazione delle *meretrices* alla festa, ha sottolineato come le informazioni fornite da Ovidio non debbano essere prese alla lettera, poiché a suo giudizio non è ammissibile "pensare che le calende di aprile abbiano l'effetto di cancellare una distinzione sociale tanto profonda, di mescolare in pratiche rituali e significati religiosi comuni donne di matrimonio e donne di piacere".

La questione viene ulteriormente complicata se si considerano le informazioni fornite da altri autori circa la festa del 1 aprile: i *Fasti Praenestini* (compilati da Verrio Flacco, seconda metà del I secolo a.C.<sup>421</sup>) e Plutarco fanno riferimento soltanto a generiche donne (*mulieres* e *γυναῖκες*) e sembrano quindi concordare con la testimonianza ovidiana<sup>422</sup>. Infatti entrambe le fonti menzionano anche il bagno che le fedeli dovevano compiere<sup>423</sup>. Ovidio ne spiega il motivo, narrando il racconto eziologico alla base del rito: mentre Venere era intenta ad asciugarsi i capelli dopo essersi lavata, venne sorpresa da alcuni Satiri, di cui è nota la sfrenata lussuria<sup>424</sup>. La dea, accortasi di essere spiata, trovò riparo sotto le foglie di un mirto, con cui coprì le sue grazie; poiché ella aveva agito in tal modo, le celebranti dovevano ripetere l'azione in suo onore (vv. 139-150)<sup>425</sup>:

*Vos quoque sub viridi myrto iubet ipsa lavari:  
causaque, cur iubeat (discite!), certa subest.*

*Litore siccabat rorantes nuda capillos:  
viderunt satyri, turba proterva, deam.*

*Sensit et opposita texit sua corpora myrto:  
tuta fuit facta vosque referre iubet.*

*Discite nunc, quare Fortunae tura Virili  
detis eo, calida qui locus umet aqua.*

*Accipit ille locus posito velamine cunctas  
et vitium nudi corporis omne videt;*

*ut tegat hoc celetque viros, Fortuna Virilis  
praestat et hoc parvo ture rogata facit.*

*Lei stessa vuole che anche voi vi laviate coperte da un verde  
[ramo di mirto:*

<sup>421</sup> Svet. *De gramm. et rhet.* 17, 4.

<sup>422</sup> *CIL* I<sup>2</sup>, p. 235 = Degrassi 1963, pp. 126-127; Plut. *Num.* 19, 3.

<sup>423</sup> Ov. *Fast.* IV 139.

<sup>424</sup> Ov. *Fast.* IV 142 li definisce *turba proterva*, "moltitudine insolente, sfrontata, impudente".

<sup>425</sup> Un racconto simile in D. Serv. *Buc.* VII 62.

*questa disposizione ha un motivo preciso (apprendete  
[quale sia!].  
nuda asciugava sulla spiaggia i capelli stillanti:  
i Satiri, turba lasciva, videro la dea.  
Ella se ne accorse e celò le sue membra dietro il mirto:  
fatto ciò, fu salva e vuole che voi rinnoviate l'evento.  
Apprendete ora perché nel luogo bagnato di calda  
acqua offrite incenso a Fortuna Virile.  
Quel luogo vi accoglie tutte, deposte le vesti,  
e vede ogni difetto del vostro corpo nudo.  
Se pregata, Fortuna Virilis fa in modo di nasconderli e  
di celarli agli uomini, in cambio dell'offerta di questo poco  
[incenso.  
(trad. di L. Canali, con modifiche)*

Se Plutarco conferma che la festa era dedicata ad Afrodite (Venere) e che si facesse uso rituale del mirto all'interno della stessa, non altrettanto afferma il calendario di Preneste, che assegna invece il patrocinio del rito a Fortuna *Virilis* e non fa menzione di alcuna pianta. Ecco il testo redatto da Verrio Flacco<sup>426</sup>:

*Frequenter mulieres supplicant Fortunae Virili, humiliores etiam in balineis, quod in iis ea parte corporis utique viri nudantur, qua feminarum gratia desideratur*<sup>427</sup>.

*Di frequente le donne supplicano Fortuna Virile, le più umili anche nei bagni, poiché in questi luoghi scoprono, come gli uomini, quella parte del corpo a causa della quale viene desiderato il favore delle donne.*

Stando a questa fonte, sembrerebbe che le donne avessero due modi differenti di onorare la dea a seconda del loro *status*: le *mulieres*, da intendersi come le

---

<sup>426</sup> Con buona probabilità l'opera di Verrio Flacco fu utilizzata come fonte da Ovidio stesso: vd. Champeaux 1982, p. 378, nt. 20.

<sup>427</sup> *CIL* I<sup>2</sup>, p. 235 = Degrassi 1963, pp. 126-127.

matrone e le signore per bene, pregavano la divinità, mentre solo le *humiliores* si recavano nei *balinea*. Il testo epigrafico, attraverso il verbo *nudantur*, sembra rendere esplicite le azioni rituali svolte dalle donne alle terme: esse dovevano prendere parte al bagno<sup>428</sup>, così come suggerito anche dalle altre fonti. La distinzione tra i due ranghi sociali sembra essere confermata da un passo di Giovanni Lido (VI secolo d.C.), nel quale però non è più Fortuna *Virilis* la destinataria del rito, ma Venere *Verticordia*: secondo l'autore bizantino le donne rispettabili (*σεμναί*) chiedevano alla dea di concedere loro concordia (*ὁμόνοια*) e una vita sobria, morigerata (*βίος σώφρων*), mentre a quelle di condizione sociale più bassa era riservato il bagno nei complessi termali maschili (*ἐν τοῖς ἀνδρῶν βαλανείοις*), dove si lavavano coronate di mirto<sup>429</sup>.

Se da una parte i vari autori sembrano fornire informazioni comuni, dall'altra non si possono trascurare alcune macroscopiche differenze che le caratterizzano<sup>430</sup>. Theodor Mommsen cercò di armonizzare la testimonianza epigrafica dei *Fasti Praenestini* con le altre fonti, nelle quali è menzionata sempre Venere e mai Fortuna *Virilis*, ipotizzando un'omissione da parte del lapicida nella trascrizione del testo di Verrio Flacco. Secondo lo studioso, la corretta ricostruzione del calendario prenestino era: *frequenter mulieres supplicant [honestiores Veneri Verticordiae], Fortuna Virili humiliores, etiam in balineis* etc.<sup>431</sup>. La proposta di Mommsen ottenne largo consenso per un lungo periodo<sup>432</sup>, ma oggi è oggetto di critiche ed è ritenuta inaccettabile<sup>433</sup>. Infatti una simile integrazione non ha ragione d'essere, dal momento che il testo

---

<sup>428</sup> Non ha avuto dubbi in tal senso Boëls-Janssen 1993, p. 328.

<sup>429</sup> Lyd. *De mens.* IV 65.

<sup>430</sup> Cfr. Champeaux 1982, p. 378.

<sup>431</sup> *CIL* I<sup>2</sup>, p. 314. Anche Pomeroy (1975) 1997, p. 355 ha sostenuto che le donne rispettabili non prendessero parte al bagno. Cfr. Pestalozza 1932, p. 181; Schilling 1954, p. 394; Labate 2003, p. 221.

<sup>432</sup> Concordarono con Mommsen studiosi del calibro di Wissowa 1912<sup>2</sup>, p. 258; Frazer 1929, p. 190; Schilling 1954, p. 231; Radke 1958, p. 1652. Più recentemente Labate 2003, p. 218, nt. 13 ha ritenuto ancora probabile la proposta avanzata da Mommsen.

<sup>433</sup> Il primo a respingere la tesi di Mommsen è stato Floratos 1960, p. 204-205, il quale ha negato anche la dipendenza di tutte le fonti da Verrio Flacco. Cfr. Degrassi 1963, p. 434.

dell'epigrafe è intatto e non presenta menomazioni<sup>434</sup>: l'idea dello studioso tedesco deve essere al momento considerata priva di reale fondamento<sup>435</sup>.

Rileggendo le testimonianze fornite dagli autori antichi, risulta evidente che il bagno delle donne, sulla scorta di quello compiuto da Venere, doveva essere un rito effettivamente celebrato durante le calende di aprile. Rimane tuttavia aperta la questione circa coloro che ne prendevano parte, il luogo in cui avveniva, le modalità secondo le quali veniva compiuto e, non da ultimo, la destinataria di tale pratica. Per quanto riguarda le partecipanti, Ovidio non esprime alcuna distinzione, asserendo che tutte le donne dovevano lavarsi *sub myrto*, così come Plutarco<sup>436</sup>. Una netta ripartizione viene invece segnalata da Verrio Flacco e soprattutto da Giovanni Lido, mentre Macrobio menziona solamente le matrone quali celebranti del rito<sup>437</sup>.

Gli studiosi hanno avanzato alcune teorie in merito alle modalità secondo cui avvenivano i bagni rituali: Charal Floratos ha proposto di non considerare come partecipanti alla festa tutte le donne, ma ha ritenuto che solo uno stretto gruppo di loro prendesse parte attiva. Secondo lo studioso, queste non erano né matrone, né prostitute né *humiliores*, ma donne non sposate appositamente scelte<sup>438</sup>. È evidente che una simile ricostruzione non tiene conto delle informazioni fornite dagli autori antichi e in particolar modo da Ovidio, che non esclude quasi nessuna categoria (a parte probabilmente le *meretrices*) dal bagno rituale<sup>439</sup>. Jacqueline Champeaux ha correttamente ritenuto che tutte le donne presenti alla festa partecipassero al bagno<sup>440</sup>, sostenendo in aggiunta che la divisione tra *matronae*, che avrebbero onorato la dea (o, nel caso di Ovidio, le dee) attraverso preghiere e l'offerta di incenso, e le *humiliores*, le sole a lavarsi

---

<sup>434</sup> Champeaux 1982, p. 380 ha fatto giustamente notare che la teoria promossa dallo studioso tedesco si configura più come una sua deliberata aggiunta che come una proposta ricostruttiva del testo.

<sup>435</sup> Ben più severo, ma certamente condivisibile, il giudizio espresso da Champeaux 1982, p. 380, che ha considerato la congettura di Mommsen "non seulement inutile, mais dangereuse, car, au lieu de résoudre tous les problèmes, elle n'a fait que les compliquer inutilement". Cfr. anche Pasco-Pranger 2006, p. 147

<sup>436</sup> Ov. *Fast.* IV 139; Plut. *Num.* 19, 3.

<sup>437</sup> *CIL* I<sup>2</sup>, p. 235 = Degrassi 1963, pp. 126-127; Lyd. *De mens.* IV 65; Macr. *Sat.* I 12, 15.

<sup>438</sup> Floratos 1960, p. 199-200.

<sup>439</sup> La teoria di Floratos è stata già criticata da Champeaux 1982, pp. 381-382 e da Boëls-Janssen 1993, pp. 327-328.

<sup>440</sup> Dello stesso parere Fantham 2002, p. 37.

nei bagni pubblici maschili, “c’est une solution de désespoir et un défi au bon sens”<sup>441</sup>. La studiosa ha quindi proposto di suddividere il rito del lavaggio in due tipologie: la prima, rispettabile e casta, era svolta dalle donne per bene e desiderose di mantenere inviolato il proprio pudore in una parte del complesso termale loro riservato, mentre la seconda, più scabrosa, era celebrata dalle donne di condizione sociale più bassa (eventualmente anche dalle prostitute) nel luogo in cui facevano il bagno gli uomini<sup>442</sup>.

Oggi si è concordi nel ritenere che il lavaggio delle donne avvenisse nei complessi termali maschili<sup>443</sup>; tuttavia non è da escludere la possibilità che esso venisse svolto, almeno anticamente, nella *piscina publica*, alle pendici dell’Aventino <sup>444</sup>. È invece più difficile stabilire se gli uomini erano effettivamente presenti durante il rito: Champeaux ha rivendicato la loro partecipazione, sostenendo che il senso del pudore romano era differente da quello contemporaneo<sup>445</sup>. Se non mancano esempi di promiscuità nella prassi quotidiana<sup>446</sup>, essi devono essere ricondotti a non prima del I secolo d.C.; inoltre era un costume non molto diffuso e praticato generalmente da persone di estrema povertà<sup>447</sup>. Per quanto riguarda il rito delle calende di aprile, pare più ragionevole pensare che gli uomini non assistessero al bagno femminile poiché, stando alle informazioni fornite dalle fonti, la loro presenza attiva non è mai

---

<sup>441</sup> Champeaux 1982, p. 384.

<sup>442</sup> Champeaux 1982, p. 384, con la quale ha concordato Fantham 2002, p. 36. Una teoria simile era stata avanzata da Pestalozza 1932, p. 181.

<sup>443</sup> Pestalozza 1932, p. 187; Labate 2003, p. 221. Un’opinione difforme in Bömer 1958, p. 217. Champeaux 1982, p. 385 ha sostenuto l’esistenza di strutture balneari comuni a uomini e donne a partire almeno dal II secolo d.C.: ciò sembra essere confermato da Hist. Aug. *Hadr.* 18, 10 (*lavacra pro sexibus separavit*); Dio Cass. LXIX 8, 2; Hist. Aug. *Marc. Aur.* 23, 8 (*lavacra mixta summovit*); Hist. Aug. *Sev. Alex.* 24, 2 (*Balnea mixta Romae exhiberi prohibuit, quod quidem iam ante prohibitum Heliogabalus fieri permiserat*). Sembra alludere, seppur in modo critico, alla possibilità che uomini e donne prendessero parte a bagni comuni già Quintil. V 9, 14 (*est signum adulterae lavari cum viris*). Cfr. Plin. *Nat. Hist.* XXXIII 153 (*Videret heac Fabricius et stratas argento mulierum balneas ita, ut vestigio lucus non sit, cum viris lavantium!*); Mart. III 51; 72; VII 35; XI, 47; 75; Plut. *Cato Maior* 20, 8.

<sup>444</sup> Nelle vicinanze della *piscina publica* si trovavano il tempio di Fortuna *Virilis* e quello di Venere *Verticordia*: cfr. Coarelli 1995, p. 280 e più avanti nel testo.

<sup>445</sup> Champeaux 1982, pp. 384-386. La presenza di uomini era stata sostenuta già da Pestalozza 1932, pp. 178-179 e p. 187. Pagnotta 1978-1979, p. 145 si è limitata a considerarne la possibilità.

<sup>446</sup> Plin. *Nat. Hist.* XXXIII 153; Mart. III 51; 72 (in questi due casi le donne non accettano di fare il bagno con il poeta, il quale si lamenta); VII 35; XI 47; 75; Plut. *Cato Maior* 20, 8.

<sup>447</sup> Cfr. Baldson 1962, pp. 268-270; Bettini 1988, pp. 23.

chiaramente testimoniata<sup>448</sup>. Secondo la studiosa cambiavano le modalità del rito, mentre rimaneva costante il suo carattere pubblico e collettivo, così come la divinità destinataria, ossia Venere *Verticordia* o Fortuna *Virilis*<sup>449</sup>. La teoria formulata da Champeaux ha il merito di dirimere la spinosa questione circa le partecipanti alla celebrazione, separando le *honestiores* dalle *humiliores* conformemente alla tradizione religiosa romana. Tuttavia, non è immune da alcune critiche: la ripartizione delle procedure per il bagno si rivela in contrasto con le testimonianze di Ovidio, di Plutarco e in parte dei *Fasti Praenestini*, dove viene specificato soltanto che le *mulieres* pregavano Fortuna *Virilis*, mentre solo le *humiliores*, oltre a pregare, partecipavano probabilmente ai bagni.

Il problema rimane quindi ancora aperto; dal mio punto di vista, è forse possibile avanzare un'ipotesi che sia in grado di risolvere l'intricata questione senza tralasciare o manipolare le informazioni antiche. Escludendo per un attimo i *Fasti Praenestini*, tutti gli altri autori concordano nel ritenere Venere la destinataria del culto: è possibile ipotizzare che in età augustea esso fosse celebrato in modo differente rispetto ai secoli successivi<sup>450</sup>? Ovvero, ai tempi di Ovidio, le donne (con l'eccezione delle prostitute) prendevano parte al bagno in onore di Venere (e, in misura minore, di Fortuna *Virilis*), mentre più tardi, come testimoniato da Giovanni Lido, le pratiche cultuali si differenziarono secondo il ceto sociale di appartenenza? Tale interpretazione risolverebbe il problema delle diverse opinioni espresse dagli autori circa le partecipanti al rito, tuttavia bisogna rendere conto di questa trasformazione culturale nel corso dei secoli. Per fare ciò, è necessario ritornare al testo di Ovidio e ai *Fasti Praenestini*: entrambe le fonti concordano nel far rivestire un ruolo a Fortuna *Virilis*

---

<sup>448</sup> Dello stesso parere Gagé 1963, p. 45. Coarelli 1988, p. 295, sulla base di alcune rappresentazioni presenti sul calendario di Filocalo (IV secolo d.C.), ha affermato la presenza di uomini travestiti da donne durante i *Veneralia*. Tuttavia questa teoria può essere valida per il rito praticato nel IV secolo, ma non necessariamente per quello di I d.C.

<sup>449</sup> Champeaux 1982, pp. 384-385. Il carattere pubblico della celebrazione è stato messo in discussione da Floratos 1960, p. 206, il quale ha creduto che le *matronae* avrebbero svolto il rito in un bagno privato. Tale interpretazione risulta del tutto congetturale e priva di riscontri nelle fonti: cfr. Champeaux 1982, pp. 383-384.

<sup>450</sup> La possibilità di un'evoluzione della festa è stata ritenuta valida da Champeaux 1982, p. 391; Scheid 1990a, p. 437. Cfr. anche Floratos 1960, p. 206, che ha considerato le informazioni fornite rispettivamente da Ovidio, Plutarco e Giovanni Lido testimonianze di tre diversi stadi dell'evoluzione dei *Veneralia*.

all'interno delle pratiche rituali, fatto trascurato dalle altre fonti. Le informazioni fornite dai *Fasti* ovidiani e quelle tramandate da Verrio Flacco non sembrano combaciare: Ovidio infatti dichiara che, durante la cerimonia del bagno, tutte le donne dovevano offrire incenso a Fortuna *Virilis* per ottenere in cambio l'occultamento dei difetti fisici agli occhi degli uomini<sup>451</sup>. Il calendario di Preneste invece sostiene che solo le *humiliores* si recavano ai bagni (che dovevano ragionevolmente essere le terme maschili<sup>452</sup>) e aggiunge che facevano questo perché in tali luoghi le donne denudavano quella parte del corpo a causa della quale era desiderato il favore femminile (*qua feminarum gratia desideratur*), ovvero i *pudenda*<sup>453</sup>. A mio giudizio, i due autori stanno facendo riferimento a due riti diversi l'uno dall'altro, come dimostra piuttosto chiaramente la metodologia secondo la quale si compivano le pratiche rituali<sup>454</sup>. Nel caso dei *Fasti Praenestini*, si è in presenza di un culto della sola Fortuna *Virilis*, la quale era preposta a vegliare sulla sessualità femminile e a favorire i rapporti reciproci tra i due sessi, non ultimi i rapporti sessuali<sup>455</sup>. Durante la celebrazione, solo le donne più umili sarebbero andate alle terme maschili per prendere parte al bagno, mentre quelle di condizione più elevata, insieme alle *humiliores*, avrebbero onorato la dea in modo differente<sup>456</sup>. Ovidio, dal canto suo, inserisce gli onori dovuti a Fortuna *Virilis* all'interno del culto riservato a

---

<sup>451</sup> Ov. *Fast.* IV 145-150.

<sup>452</sup> Ciò sarebbe confermato da Lyd. *De mens.* IV 65.

<sup>453</sup> *CIL* I<sup>2</sup>, p. 235 = Degrassi 1963, pp. 126-127.

<sup>454</sup> Floratos 1960, pp. 204-208 ha ipotizzato l'esistenza di due culti differenti dedicati a Fortuna *Virilis*: uno celebrato a Roma, l'altro a Preneste. La tesi è stata rigettata da Champeaux 1982, p. 392, nt. 95, che ha sottolineato come essa sia priva di fondamento: secondo la studiosa, Fortuna *Virilis* non ebbe mai un culto specificamente dedicato a Preneste. Tale teoria sembra non rispettare la notizia fornita dai *Fasti Praenestini*, i quali menzionano Fortuna *Virilis* come unica destinataria del rito. Da ciò parrebbe lecito dedurre l'esistenza nella località laziale di un culto della dea, indipendente da quello di Venere; nulla esclude la possibilità che la stessa festa (in onore di Venere *Verticordia* o di Fortuna *Virilis*) fosse celebrata in maniera differente a Roma e a Preneste. È ormai consolidata la tesi secondo cui la religione di Roma non era esattamente la stessa praticata nei territori assoggettati, che anzi potevano mantenere le proprie specificità e una certa autonomia religiosa: cfr. in particolare Beard 2012, p. 326.

<sup>455</sup> L'idea, che personalmente condivido, fu già espressa da Wissowa 1912<sup>2</sup>, p. 258. Cfr. Gagé 1963, p. 45; Boëls-Janssen 1993, p. 330; Labate 2003, 221-222. Secondo Pomeroy (1975) 1997, p. 354-355, il culto originario di Fortuna *Virilis* era legato alla fortuna sessuale. Boëls-Janssen 1993, p. 335 ha ipotizzato che il culto antico di Fortuna *Virilis* implicasse l'iniziazione all'età adulta degli uomini: la presenza delle donne durante la festa avrebbe stimolato la loro capacità generativa. Tale teoria appare una pura speculazione priva di qualsiasi reale fondamento.

<sup>456</sup> Il testo purtroppo non specifica nulla in merito agli atti di culto, limitandosi a riportare solo generiche preghiere (*frequenter supplicant mulieres*).



Venere: a ragione è stato osservato come la prima dea svolga un ruolo del tutto secondario ed episodico all'interno del rito per la seconda<sup>457</sup>. A questo punto mi pare ragionevole pensare che a Roma, durante l'epoca in cui visse Ovidio, il culto di Venere *Verticordia* abbia incluso quello di Fortuna *Virilis*, collegata alla dea titolare della festa in quanto garante e protettrice dei rapporti uomo-donna, nel caso specifico attraverso la sua capacità di nascondere le imperfezioni fisiche delle celebranti<sup>458</sup>.

Tuttavia, Verrio Flacco e Ovidio sono da considerarsi contemporanei, fatto che potrebbe creare qualche problema all'ipotesi che sostiene la distinzione dei due culti, entrambi officiati il primo di aprile. La soluzione, a mio avviso corretta, è stata proposta da Jacqueline Champeaux: ella ha sottolineato come i *Fasti Praenestini* fossero il calendario specifico di una città, Preneste, e non quello ufficiale di Roma. La studiosa ha messo bene in luce come nella cittadina latina il culto di Fortuna era particolarmente importante e presente *in loco* sotto forma di un prestigioso santuario dedicato a Fortuna *Primigenia*. Personalmente credo che per questo motivo a Preneste le calende di aprile fossero dedicate alla celebrazione della principale divinità cittadina nella sua declinazione di Fortuna *Virilis*, che comportò la completa (e voluta?) omissione di Venere<sup>459</sup>. Al contrario, a Roma quest'ultima godeva di maggior prestigio culturale rispetto alla "collega", il cui culto deve essere considerato più antico di quello istituito per la *Verticordia*, che venne introdotto non prima dell'ultimo decennio del III secolo a.C.<sup>460</sup>. Infatti, malgrado le rimostranze di un'*auctoritas* come Georg Wissowa<sup>461</sup>,

---

<sup>457</sup> Champeaux 1982, p. 379 e 381.

<sup>458</sup> Di simile avviso anche Champeaux 1982, p. 383, secondo la quale i bagni delle calende di aprile erano in origine destinati a Fortuna *Virilis*; nei secoli successivi la dea condivise il rito con Venere *Verticordia*, per poi essere totalmente soppiantata. Cfr. anche Champeaux 1982, p. 391-392; Boëls-Janssen 1993, p. 330.

<sup>459</sup> Ciò spiegherebbe il motivo per cui un autore dotto come Verrio Flacco, forse nato a Preneste o comunque cittadino onorario (tanto che gli abitanti gli dedicarono una statua: Svet. *De gramm. et rhet.* 17, 4), abbia taciuto il nome di Venere: dietro alla mancata menzione potevano esserci motivi campanilistici. Verrio Flacco era tutt'altro che inconsapevole del fatto che la festa delle calende di aprile a Roma era dedicata a Venere: Macrobiani *Sat.* I 12, 15 cita proprio Verrio Flacco come garante per affermare l'esistenza dei *sacra* celebrati il primo aprile dalle matrone in onore di Venere.

<sup>460</sup> Sulla data e sul processo d'introduzione del culto di Venere *Verticordia* vd. *infra*, pp. 228-230.

<sup>461</sup> Secondo Wissowa 1937, p. 218 il culto di Fortuna *Virilis* (considerata alla stregua di Fortuna *Balnearis*, venerata principalmente dalle prostitute; cfr. Pomeroy (1975) 1997, p. 354) non poteva precedere l'edificazione dei primi complessi termali (circa II secolo a.C.). Ha concordato

non c'è ragione per non dare credito a quanto testimoniato da Plutarco, secondo cui Servio Tullio dedicò un tempio a Fortuna *Virilis*<sup>462</sup>.

Tornando a quanto narrato da Ovidio, la menzione di Fortuna *Virilis* sembra per certi aspetti slegata dal contesto della festa, tutto incentrato su Venere: è dunque possibile che il poeta abbia ricordato un aspetto dell'antico rito dedicato a Fortuna *Virilis* e successivamente associato ai *sacra* di Venere *Verticordia*. La testimonianza ovidiana rappresenterebbe il momento in cui il culto di Fortuna *Virilis* non era stato definitivamente soppiantato dalla divinità titolare del mese di aprile, ma aveva ancora un ruolo all'interno della cerimonia<sup>463</sup>. Non è un caso che, con il passare dei secoli, gli autori non facciano più menzione di Fortuna *Virilis*, da ritenersi ormai evidentemente "sconfitta"<sup>464</sup>; anzi, il calendario di Filocalo (IV secolo d.C.) dichiara esplicitamente che durante il primo giorno di aprile aveva luogo una festa chiamata *Veneralia*<sup>465</sup>.

L'ultima parte del rito, così come narrato da Ovidio, consisteva nell'assumere una bevanda preparata con latte, miele e semi di papavero (vv. 151-162)<sup>466</sup>:

*Nec pigeat tritum niveo cum lacte papaver  
sumere et expressis mella liquata favis;  
cum primum cupido Venus est deducta marito,*

---

con lo studioso tedesco Schilling 1954, p. 232 e p. 395 (il rito per Fortuna *Virilis* sarebbe stato introdotto come reazione da parte delle *humiliores* nei confronti del culto moralizzante della *Verticordia*, celebrato dalle matrone). *Contra* Pestalozza 1932, p. 182; in parte Champeaux 1982, p. 392-394; Pagnotta 1978-1979, p. 150; Coarelli 1988, pp. 293-294; Boëls-Janssen 1993, p. 324. Gagé 1963, p. 47 ha ipotizzato che il culto di Venere *Verticordia* sia nato per "moralizzare" e "contrastare" quello scabroso di Fortuna *Virilis*, in conformità con un cambio di sensibilità e di ideale femminile promosso dall'ellenismo. Di simile avviso anche Champeaux 1982, p. 394.

<sup>462</sup> Plut. *Quaest. Rom.* 281E; *Fort. Rom.* 323A. Cfr. Dion. Hal. IV 27, 7, che menziona un tempio di Tyche *Andreia* fatto erigere da Servio Tullio lungo la riva del Tevere; Coarelli 1995, p. 280 ha identificato la dea non già con Fortuna *Virilis*, ma con Fors Fortuna. Lo studioso ha collocato il sacello di Fortuna *Virilis* nei pressi del Circo Massimo, accanto a quello di Venere *Verticordia*. Plut. *Fort. Rom.* 323A si fa garante in certo qual modo del legame che intercorreva tra la dea e Venere: il suo tempio era situato infatti nei pressi di un altare della dea dell'amore. L'autore tuttavia menziona un'Afrodite *Ἐπιταλαρίου* (Afrodite del cesto), la cui identificazione è controversa: cfr. Champeaux 1982, p. 375-376. Torelli 1984, p. 78 e Coarelli 1988, p. 298 hanno sostenuto che l'Afrodite *Ἐπιταλαρίου* coincide esattamente con la *Verticordia*.

<sup>463</sup> Cfr. Champeaux 1982, p. 383; Boëls-Janssen 1993, p. 325.

<sup>464</sup> Cfr. Plut. *Num.* 19, 3; Macr. *Sat.* I 12, 15; Lyd. *De mens.* IV 65

<sup>465</sup> *CIL* I<sup>2</sup>, p. 262. Cfr. Pagnotta 1978-1979, p. 147.

<sup>466</sup> È evidente che il termine *tritum papaver* menzionato da Ovidio debba essere riferito ai suoi semi.

*hoc bibit: ex illo tempore nupta fuit.  
Supplicibus verbis illam placate: sub illa  
et forma et mores et bona fama manet.  
Roma pudicitia proavorum tempore lapsa est:  
Cumaeam, veteres, consulistis anum.  
Templa iubet fieri Veneri, quibus ordine factis  
inde Venus verso nomina corde tenet.  
Semper ad Aeneadas placido, pulcherrima, voltu  
respice, totque tuas, diva, tuere nurus.*

*Né vergognatevi di bere papavero tritato con bianco  
latte e liquido miele spremuto dai favi;  
quando per la prima volta Venere fu condotta al desideroso  
[marito,  
questo bevve: da quel momento fu sposa.  
Placatela con supplici parole: presiede  
alla bellezza, ai costumi e alla buona fama.  
Al tempo degli antenati la pudicizia decadde in Roma:  
voi, o antichi padri, consultaste l'anziana di Cuma.  
Quella ordina di costruire templi a Venere: eseguito il  
[compito  
secondo gli ordini, Venere prende il nome dai cuori mutati.  
Volgiti sempre agli Eneadi con volto benevolo, o bellissima  
dea, e proteggi tutte le tue nuore.  
(trad. it. di L. Canali, con modifiche)*

Anche in questo caso il poeta offre la spiegazione mitica del gesto rituale: le donne dovevano imitare Venere che, prima di essere condotta dal marito, bevve tale composto e solo da quel momento venne considerata sposa<sup>467</sup>. A lungo è

---

<sup>467</sup> Ov. *Fast.* IV 151-154.

stato ritenuto che la bevanda coincidesse con il *cocetum* menzionato da Festo<sup>468</sup>: tuttavia una simile teoria risulta inaccettabile. Infatti il lessicografo romano afferma che il cosiddetto *cocetum* era un composto formato soltanto da semi di papavero e miele, mentre il latte non compare affatto<sup>469</sup>. Considerare la bevanda citata da Ovidio alla stregua dell'alimento ricordato da Festo è un espediente di comodo attuato dagli studiosi e non trova alcun riscontro nelle fonti. Il termine *bibit* (v. 154) implica che la sostanza fosse liquida, fatto reso possibile solo dalla presenza del latte: ben difficilmente la glassa di miele e semi di papavero si sarebbe potuta bere. Per quanto riguarda la varietà di *papaver* utilizzata, si tratta con buona probabilità del *somniferum*, di cui si è già osservato l'uso dei semi in campo alimentare<sup>470</sup>.

Analizzati tutti gli elementi che componevano il rito nella sua interezza, bisogna cercare di dare risposta al quesito relativo alla sua possibile interpretazione e, nello specifico, alla presenza del papavero nella festa dedicata a Venere. Per fare ciò è necessario esaminare le competenze della dea nella sua qualità di *Verticordia* e stabilire quali benefici essa procurava. Ovidio afferma che anticamente la pudicizia e la moralità femminile si erano corrotte a tal punto che le autorità romane chiesero consiglio alla Sibilla Cumana. Questa ordinò loro di innalzare un tempio a Venere, la quale da quel momento *verso nomina corde tenet*, cioè prese il nome dalla sua facoltà di convertire i cuori (*Verticordia*). Che cosa si intende con questa espressione? Per quale motivo Venere doveva cambiare i cuori delle donne? Alessandro Barchiesi ha letto l'espressione in chiave ironica, proponendo di tradurre il testo ovidiano con: "*Verticordia* perché i cuori erano cambiati". Secondo lo studioso, il passo dei *Fasti* sarebbe una testimonianza del cambiamento irreversibile dei costumi delle donne romane, allontanatesi irrimediabilmente dalla pudicizia, alla quale

---

<sup>468</sup> Così Schilling 1954, p. 392; André 1981, p. 40; Champeaux 1982, p. 387; Porte 1985, pp. 458-459; Scheid 1990a, p. 436; Boëls-Janssen 1993, p. 326; Magini 1996, p. 18; Fantham 2002, p. 36, nt. 41; Estienne 2006, p. 153. Nencini 2004, p. 114 ha addirittura sostenuto che: "La bevanda che Venere assume è quindi a buon diritto il *ciceone*, dove latte e miele costituiscono la fase disperdente e il *tritum papaver* sostituisce esattamente l'orzo tritato".

<sup>469</sup> Fest. s.v. *cocetum*, p. 35 Lindsay. *Contra* l'identificazione della bevanda con il *cocetum* già Guillaume-Coirier 201, p. 1026.

<sup>470</sup> Vd. *supra*, pp. 142-146.

nemmeno l'intervento di Venere avrebbe potuto ricondurle<sup>471</sup>. Una simile teoria appare però troppo artificiosa e non conforme alle informazioni fornite da Ovidio stesso<sup>472</sup>. Danielle Porte ha invece interpretato l'epiteto della dea in senso negativo, asserendo che essa favoriva le pulsioni amorose femminili, corrompendo così i costumi. Per questo motivo, secondo la studiosa, l'introduzione del culto in suo onore avrebbe avuto lo scopo di far in modo che Venere cessasse di traviare le donne con il suo intervento<sup>473</sup>. Tale esegesi viene però smentita dagli autori antichi, in particolar modo da Valerio Massimo, il quale offre informazioni più precise circa l'istituzione del culto<sup>474</sup>: egli sostiene che il Senato, dopo aver consultato i Libri Sibillini, diede ordine di erigere una statua a Venere *Verticordia*, al fine che *facilius virginum mulierumque mens a libidine ad pudicitiam converteretur*. Per portare a termine tale compito venne scelta Sulpicia, moglie di Fulvio Flacco, la quale ebbe l'onore di dedicare il simulacro, poiché era risultata la più casta tra ben cento matrone<sup>475</sup>. L'episodio appena narrato è generalmente datato durante la seconda guerra punica, tra il 217 e il 204 a.C., ma alcuni studiosi hanno suggerito di spostare l'avvenimento al 174 a.C., a seguito dello spegnimento del fuoco di Vesta e alla successiva consultazione dei Libri Sibillini<sup>476</sup>.

Al di là della datazione, è importante sottolineare il fatto che Valerio Massimo ha pochi dubbi circa la *δύναμις* della dea: Venere *Verticordia* deve allontanare le donne (sposate, ma anche le vergini) dalla lussuria e indirizzarle verso la castità

---

<sup>471</sup> Barchiesi 1994, pp. 214-215 ha interpretato l'intero passo di Ovidio come un'allusione ironica in chiave moralistica: in contrasto con gli ideali di fedeltà e pudicizia promossi dal regime augusteo, il poeta avrebbe sottolineato la decadenza dei costumi delle donne romane. Fantham 2002, pp. 37-38 pare in parte concordare con una simile ipotesi (la studiosa non ha ravvisato nei versi ovidiani alcun elemento ironico, ma solo una reazione al perbenismo augusteo).

<sup>472</sup> Una critica a Barchiesi già in Labate 2003, pp. 224-225.

<sup>473</sup> Porte 1985, p. 392.

<sup>474</sup> Anche Pasco-Pranger 2006, p. 150 ha ritenuto troppo audaci le affermazioni di Porte.

<sup>475</sup> Val. Max. VIII 15, 12. La storia di Sulpicia è ricordata anche da Plin. *Nat. Hist.* VII 120 e da Solin. I 126. Schol. Stat. *Theb.* V 65 afferma che la *Verticordia* poteva infondere amore o allontanarlo (*Verticordia: ut amorem inicit, rursus ut auferat*): l'amore che favoriva deve essere interpretato come l'amore coniugale, mentre quello che veniva allontanato era l'amore illecito.

<sup>476</sup> Cfr. Champeaux 1982, p. 377, nt. 19. Secondo Porte 1985, p. 390, la data dell'introduzione del culto sarebbe il 215 a.C. Torelli 1984, pp. 80-81 e Coarelli 1999, p. 119 hanno spostato la datazione della dedica al 174 a.C.

matrimoniale (dovevano quindi essere *univirae*) e la pudicizia<sup>477</sup>. Anche la creazione del suo tempio prevede un racconto paradigmatico connesso alla morigeratezza femminile: nel 114 a.C., la figlia di Publio Elvio, che stava ritornando in Apulia dopo aver assistito ai *Ludi Romani*, venne colpita da un fulmine, che la denudò e la privò della vita. La causa della vicenda fu chiarita da un responso, che avvertiva della sacrilega violazione della castità da parte di tre *nobilissimae* vergini Vestali, le quali si erano accompagnate con tre cavalieri (*equites*). Dopo questo fatto, venne edificata una *aedes* a Venere *Verticordia*<sup>478</sup>.

Da quanto appena esposto, appare evidente che la dea era preposta alla pudicizia femminile e, ogni volta che questa era minacciata da comportamenti libertini o contrari alla tradizione religiosa e civica, era necessario rivolgersi a lei. Ne consegue che il suo culto era assolutamente “positivo” agli occhi dei Romani, fatto testimoniato anche da Ovidio, il quale afferma che le donne avrebbero potuto ottenere da Venere la bellezza (*forma*), costumi rispettabili (*mores*) e buona reputazione (*bona fama*)<sup>479</sup>.

Sulla base di queste considerazioni, è possibile verificare le ipotesi interpretative concernenti le tappe dell'intero rito proposte fino ad ora dagli

---

<sup>477</sup> Il culto di Venere *Verticordia* ha notevoli somiglianze con quello di Afrodite *Apostrophia* a Tebe: quest'ultima aveva il compito di distogliere il genere umano (*τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων*) da desideri empì (*ἄνομοι*) e azioni contro la tradizione religiosa e civica (*ἀνόσιοι*): cfr. Paus. IX 16, 4. Difficile stabilire se la dea romana fosse stata importata dalla Grecia: personalmente, in mancanza di prove concrete, sono propenso a credere che il rapporto di dipendenza sia solo formale, escludendo la possibilità che dietro la *Verticordia* si celi la *Apostrophia*. È invece possibile che il culto della prima sia stato modellato sull'esempio della seconda (cfr. Coarelli 1999, p. 119), ma con differenze ben precise, a partire dai destinatari dell'azione delle due dee (le sole donne vs. intero genere umano). Tuttavia, come ha ben osservato Schilling 1954, p. 229, qualche dubbio sulla presunta derivazione esterna del culto della *Verticordia* sorge constatando come la sua introduzione nel *pantheon* romano sia preceduta dalla consultazione dei Libri Sibillini, evento che generalmente anticipa l'importazione di una divinità straniera (vd. ad esempio i casi di Cibele e di Asclepio). Per Afrodite *Apostrophia* vd. Schachter 1981, p. 40.

<sup>478</sup> Iul. Obseq. 37 è il solo a nominare espressamente l'edificazione del tempio della dea. La storia è invece narrata più in dettaglio da Plut. *Quaest. Rom.* 284A-C, il quale però non menziona il tempio di Venere *Verticordia*, ma sostiene che i Romani, dopo la consultazione dei Libri Sibillini, murarono vivi due Greci e due Galli per espiare la colpa. D. Serv. *Aen.* VIII 636 sostiene che il tempio della *Verticordia* si trovava nei pressi di un bosco di mirto, vicino al Circo Massimo. La notizia è stata ritenuta inesatta da molti studiosi, i quali hanno dichiarato che l'autore ha confuso la proprietaria della *aedes*, poiché nel luogo indicato sorgeva un sacello di Venere *Murcia*: cfr. Frazer 1929, p. 195; Schilling 1954, pp. 230-231; Champeaux 1982, p. 375, nt. 6. Pagnotta 1978-1979, p. 154 ha sostenuto l'identità tra Venere *Murcia* e la *Verticordia*, schierandosi a favore del dato serviano, così come Coarelli 1999, p. 119 (cfr. anche Coarelli 1988, pp. 296-297), il quale ha portato come prova alcuni mosaici e reperti numismatici. Oggi si ritiene quindi attendibile l'informazione di Servio Danielino.

<sup>479</sup> Ov. *Fast.* IV 155-156.

studiosi. Uberto Pestalozza ha ritenuto che il culto di Venere *Verticordia* fosse certamente connesso con la fertilità femminile<sup>480</sup>: egli infatti ha sostenuto che i bagni rituali svolti dalle donne nelle terme maschili avevano il compito di indurre un'azione magica "a mezzo delle acque, cariche di segreti influssi emanati dalle nudità maschili e femminee e soprattutto dagli organi genitali dei due sessi"<sup>481</sup>. Allo stesso modo lo studioso ha spiegato l'utilizzo del mirto e del composto formato da latte, miele e semi di papavero: la pianta, con cui si coronavano le donne mentre si lavavano, è intesa come un chiaro simbolo erotico e dotato di una spiccata proprietà afrodisiaca, come dimostrerebbe il suo impiego nel culto di *Fauna Bona Dea*<sup>482</sup>. Per quanto riguarda la bevanda, Pestalozza ha sottolineato come il papavero fosse ritenuto un simbolo sessuale da Clemente Alessandrino nel culto eleusino, mentre Eusebio di Cesarea lo definisce *πολυγονίας σύμβολον*<sup>483</sup>. Egli ne deduce quindi che il vegetale aveva valore fecondatore<sup>484</sup>: mischiato al miele e al latte, esso avrebbe contribuito a risvegliare il desiderio nelle donne così come era accaduto per la dea, trasformandola da fanciulla illibata a sposa legittima<sup>485</sup>. Dunque l'intero processo rituale è stato interpretato dallo studioso come un primitivo rito magico-religioso promotore di fecondità<sup>486</sup>.

La teoria dello storico delle religioni italiano appare oggi decisamente superata: concetti quali "fecondità" e "fertilità" sono attualmente oggetto di critica per la loro genericità, né risulta accettabile la spiegazione relativa al primitivismo magico<sup>487</sup>. Inoltre le prove a sostegno della sua tesi sono molto fragili, poiché affermare che il mirto della Venere *Verticordia* avrebbe avuto valore afrodisiaco sulla base di un culto come quello di *Fauna Bona Dea*, che nulla ha a che fare con

---

<sup>480</sup> Di simile avviso anche Magini 1996, p. 18, il quale ha inteso il rito del bagno come "un classico rito di fecondazione".

<sup>481</sup> Pestalozza 1932, p. 178.

<sup>482</sup> Pestalozza 1932, p. 178. Tale interpretazione è stata accettata da Champeaux 1982, pp. 387-388; Cfr. anche Barchiesi 1994, p. 212; Labate 2003, p. 231.

<sup>483</sup> Clem. Alex. *Protrept.* II 22 Stählin; Euseb. *Praep. evang.* III 11, 6 = Porph. *De imag.* F 6, p. 8\* Bidez.

<sup>484</sup> Pestalozza 1932, p. 179.

<sup>485</sup> Pestalozza 1932, p. 180.

<sup>486</sup> Pestalozza 1932, p. 187. Si è schierata a favore di una simile interpretazione anche Boëls-Janssen 1993, p. 334: "La fête des calendes d'avril ouvre ce cycle par des rites destinés à favoriser la fécondité des hommes".

<sup>487</sup> *Contra* già Gagé 1963, p. 48.

quello delle calende di aprile, non chiarisce il motivo del suo utilizzo nel rito in esame<sup>488</sup>. Stesso discorso vale per il papavero e per il composto ingerito dalla dea e dalle partecipanti: non si capisce il motivo per cui un elemento religioso romano debba essere spiegato con un riferimento, già di per sé audace, ai misteri eleusini, i quali non hanno alcuna pertinenza con Venere *Verticordia*. Anche la testimonianza di Eusebio di Cesarea va presa *cum grano salis*, poiché essa risale a un periodo decisamente più tardo (IV secolo d.C.), quando le speculazioni simbolico-religiose erano all'ordine del giorno, e ben difficilmente è corretto utilizzare il pensiero di un autore di IV secolo d.C. per spiegare un simbologia nata almeno quattro secoli prima. Ne consegue che il significato simbolico del composto non ha nulla a che vedere con il desiderio amoroso né con la fecondità<sup>489</sup>.

Un parere diametralmente opposto a quello di Pestalozza è stato proposto da Robert Schilling, il quale ha inteso la partecipazione al bagno come una *lustratio*, più adatto a una divinità che presiedeva al pudore femminile<sup>490</sup>. Per avvalorare la sua tesi, egli ha sottolineato come il mirto fosse spesso utilizzato per la cura di malattie femminili e durante riti purificatori: ne consegue che esso era perfettamente adatto per una cerimonia finalizzata alla purificazione, come quella del bagno in onore di Venere *Verticordia*<sup>491</sup>. Lo studioso francese ha infine cercato di dirimere il problema della presenza di Fortuna *Virilis* all'interno del rito, sostenendo che essa era venerata solo dalle *humiliores* e dalle cortigiane, alle quali spettava il lavaggio nelle terme maschili e l'assunzione della bevanda a base di latte, miele e papavero, da lui considerata "un élément aphrodisiaque incontestable"<sup>492</sup>, in accordo in questo caso con Pestalozza<sup>493</sup>. Tuttavia, questa distinzione di ruoli si basa sull'accettazione della

---

<sup>488</sup> Cfr. la critica di Schilling 1954, p. 392.

<sup>489</sup> Così anche Bömer 1958, p. 217.

<sup>490</sup> Schilling 1954, p. 393.

<sup>491</sup> Schilling 1954, pp. 393-394.

<sup>492</sup> Schilling 1954, pp. 391-392.

<sup>493</sup> Schilling 1954, pp. 394-395. Secondo lo studioso, Ovidio avrebbe mischiato elementi differenti senza preoccuparsi di giustificare i legami che li connettevano. Champeaux 1982, p. 387 ha interpretato il composto come una bevanda prenuziale finalizzata ad aumentare la fecondità della sposa.



proposta di integrazione dei *Fasti Praenestini* promossa da Mommsen, di cui si sono già messi in evidenza i limiti.

Infine, Jacqueline Champeaux ha tentato di mediare tra le due proposte interpretative, affermando che l'una non esclude necessariamente l'altra: "Un bain de purification peut avoir pour objet d'éliminer les périls, les souillures, la stérilité, donc de favoriser l'union des sexes et de la rendre féconde. Les deux efficaces, l'une cathartique et négative, l'autre positive et régénérante, loin de s'opposer, s'exercent simultanément"<sup>494</sup>.

Personalmente, ritengo che il problema vada affrontato partendo dagli aspetti relativi alla dea. Ovidio, il solo a descrivere il rito nella sua interezza, presenta una Venere morigerata e attenta al pudore sin dall'eziologia narrata per il bagno. Qui essa non si concede impunemente agli occhi dei Satiri, ma si copre immediatamente con rami di mirto. Ne consegue che la pianta, certamente connessa ad Afrodite/Venere in più di un'occasione<sup>495</sup>, è lo strumento per mezzo del quale la dea *tuta fuit*, cioè "fu salva" dalla libidine dei Satiri<sup>496</sup>. Nel caso del rito in onore di Venere *Verticordia*, il mirto si configura come un mezzo di protezione che le donne dovevano utilizzare in ricordo dell'atto compiuto dalla divinità. Ciò mette bene in rilievo la funzione della *Verticordia*, dea pudica, che non espone le sue grazie ad occhi indiscreti, così come avrebbero dovuto fare le donne che la celebravano. La futura *uxor*, sotto la tutela della dea, avrebbe infatti preparato il proprio corpo per la prima notte di nozze<sup>497</sup>. Il rito si presenta quindi come un atto preparatorio all'unione legittima, cioè al matrimonio: il bagno cui dovevano prendere parte le donne si configura come una toeletta prenuziale, piuttosto che come un rito di fecondità o di purificazione.

---

<sup>494</sup> Champeaux 1982, p. 388. Cfr. anche Pagnotta 1978-1979, p. 149.

<sup>495</sup> Non è un caso che Virgilio e Plinio lo associno esplicitamente a Venere: Verg. *Buc.* VII 62 (*formonsae murtus Veneri*); Plin *Nat. Hist.* XII 3 (*Veneri myrtus*). D. Serv. *Buc.* VII 62 sostiene che la fragilità del mirto simboleggia l'incostanza dell'amore. Sul legame tra la dea e la pianta rimando al lavoro di Claudia Lambrugo di prossima pubblicazione.

<sup>496</sup> Ov. *Fast.* IV 144.

<sup>497</sup> Scheid 1990a, p. 437.

Non a caso l'ultima parte del rito, cioè il momento dell'assunzione della bevanda, mostra la dea nel suo aspetto di sposa<sup>498</sup>: prima di essere condotta (*deducta*) da suo marito, ella beve latte mischiato a semi di papavero e miele<sup>499</sup>. Esaminando con attenzione il passo si deduce chiaramente che il riferimento di Ovidio deve essere ricondotto alle nozze tra Venere e Vulcano, poiché il termine *marito* (v. 153) non può che riferirsi al dio, unico e legittimo sposo della dea<sup>500</sup>. Il composto che essa assume deve essere messo in relazione all'evento matrimoniale per capire il suo ruolo all'interno del rito: Venere è in procinto di essere accompagnata dal marito, definito *cupidus* dal poeta (v. 153). È evidente che si tratta del momento della prima notte di nozze, quando la sposa viene condotta al talamo del proprio compagno. Deve quindi esserci una relazione tra la bevanda e l'evento narrato: Jacques André ha convincentemente dimostrato che la mistura di latte, miele e papavero doveva avere un effetto calmante<sup>501</sup>. Di certo questa sua proprietà non è dovuta soltanto all'azione del papavero, i cui semi non hanno capacità sedative, quanto più dal latte e dal miele, che ancora oggi vengono utilizzati come lenitivo domestico per calmare la tosse. Tuttavia si è già notato come nell'antichità i semi del *papaver somniferum* erano considerati potenzialmente pericolosi ancora ai tempi di Galeno a causa della loro proprietà soporifera<sup>502</sup>; la loro presenza nel composto sarebbe legata al loro presunto effetto rilassante<sup>503</sup>. Assunto come preludio nuziale, esso avrebbe quindi avuto

---

<sup>498</sup> Cfr. Barchiesi 1994, p. 213-214. Egli però ha sottolineato "che la dea non ha fatto un bel matrimonio" e non può essere considerata la sposa virtuosa, date le continue "scappatelle" con Marte (cfr. anche Labate 2003, p. 225). Tuttavia tale osservazione, seppur giustificata dai racconti mitici, non è necessariamente applicabile al culto di Venere *Verticordia*, che ha lo scopo di mettere in risalto le virtù matrimoniali della dea. Nella religione greca e romana, molto spesso le divinità vengono venerate attraverso un loro particolare aspetto, che prescinde dal complesso delle vicende mitiche che le riguardano.

<sup>499</sup> Secondo Porte 1985, p. 460, l'eziologia narrata da Ovidio non ha nulla a che fare con il culto di Venere *Verticordia*, ma serve soltanto a spiegare un'usanza praticata dalle spose romane. Una simile spiegazione risulta alquanto bizzarra alla luce delle informazioni ovidiane.

<sup>500</sup> Bömer 1958, p. 218, ha ipotizzato che il marito di Venere in questo caso sia Marte. Tale teoria appare del tutto errata, come giustamente ha dimostrato Porte 1985, p. 459. Cfr. Fantham 1998, p. 121.

<sup>501</sup> André 1957, p. 137. Cfr. Porte 1985, pp. 459-460; Scheid 1990a, p. 436; Boëls-Janssen 1993, p. 326; Estienne 2006, p. 153.

<sup>502</sup> Galen. *De alim. facult.* I 32 Wilkins.

<sup>503</sup> Completamente errata la teoria di Magini 1996, p. 21, il quale ha sostenuto che il papavero, nel caso specifico, era utilizzato come stupefacente. Bömer 1958, pp. 217-218 ha dato un'interpretazione piuttosto artificiosa circa l'utilizzo del papavero in connessione con Venere: secondo lo studioso, il culto della *Verticordia* sarebbe derivato da quello greco di Afrodite

la funzione di eliminare l'eventuale ansia prematrimoniale e di mettere a proprio agio la novella sposa, al fine di renderla disponibile verso il marito<sup>504</sup>. La testimonianza ovidiana è di grande importanza al fine del presente studio, poiché attesta senza dubbio l'uso del papavero (*somniferum*) in un rito pubblico romano.

Ritornando ora al racconto eziologico ovidiano, ecco che tutto si chiarisce perfettamente: Venere viene presentata nella sua qualità di sposa onorata e legittima, alla quale viene offerta la bevanda che deve favorire la consumazione del matrimonio con il suo *cupidus maritus*. Non è un caso che Ovidio affermi senza mezzi termini che solo dopo aver bevuto il liquido la dea fu considerata *nupta* (v. 154), poiché solo dopo la sua assunzione, cui doveva far seguito il compimento della prima notte di nozze, una donna si poteva ritenere tale.

A questo punto non rimane che esaminare il motivo dell'intervento di Fortuna *Virilis* all'interno del rito per Venere *Verticordia*: le due divinità, seppur apparentemente distanti tra loro, dal momento che la prima era considerata fin troppo propensa a favorire i rapporti uomo/donna in generale, cooperavano per condurre le donne romane alla virtù matrimoniale. Infatti la castità promossa da Venere *Verticordia* non è certo da intendersi in senso assoluto, ma in relazione alla fedeltà che ogni donna doveva rispettare nei confronti del marito<sup>505</sup>. A questo proposito entra in gioco Fortuna *Virilis* che, inglobata in un

---

*Apostrophia* a Tebe. Nella stessa città essa era legata a Demetra *Erinys*, dalla quale Afrodite avrebbe tratto per osmosi l'attributo del papavero, che sarebbe poi confluito nel rito celebrato a Roma. Riguardo agli effetti del composto, Nencini 2004, pp. 112-114 e Guillaume-Coirier 2001, p. 1026 hanno rigettato sia l'ipotesi afrodisiaca sia quella calmante, proponendo invece di intendere il miscuglio come una bevanda adatta a favorire la fertilità coniugale. Una simile interpretazione non trova alcun riscontro nelle fonti, a meno di considerare il papavero un simbolo generico di fertilità, come hanno fatto i due studiosi.

<sup>504</sup> Simile interpretazione in Labate 2003, p. 222, il quale non esclude anche un'azione lievemente afrodisiaca. Egli giustamente ha sottolineato che la bevanda avrebbe favorito "quella disponibilità sessuale che viene presentata come indispensabile a un efficiente rapporto coniugale": Labate 2003, p. 233. Cfr. Fantham 1998, p. 121: "It is implied that the ritual drink ensured consummation and married state". Bizzarra e poco credibile l'ipotesi di Barchiesi 1994, p. 213, secondo cui il papavero sarebbe servito per far dimenticare a Venere la prima notte di nozze, trascorsa con un marito dall'aspetto poco piacevole. Il papavero si ritrova connesso alla sposa anche in un verso di Catull. 61, 195, dove viene impiegato per connotare il pallore della fanciulla prima dell'arrivo del marito nel talamo. Nencini 2004, p. 113 ha correttamente collegato il termine *luteum* riferito al *papaver* alle pallide gote della sposa.

<sup>505</sup> Labate 2003, p. 233 ha messo in evidenza come il modello della donna di epoca augustea sia più moderno e complesso rispetto a quello previsto dal *mos maiorum*. La cura della propria

culto virtuoso, non aveva più il ruolo di facilitare i legami maschili/femminili *tout court*, ma doveva favorire e proteggere le relazioni tra la donna e il proprio legittimo sposo, nascondendo i difetti fisici della prima agli occhi del secondo<sup>506</sup>. Stando così le cose, sono perfettamente comprensibili i benefici attribuiti da Ovidio a Venere *Verticordia*: la bellezza, da sempre sotto il patrocinio della dea e indispensabile per instaurare i rapporti di coppia, doveva caratterizzare tutte le donne<sup>507</sup>. Tuttavia, la *venustas* doveva essere accompagnata da costumi irreprensibili e buona reputazione, perché la perfetta *mulier* romana doveva prestare i suoi favori a un solo uomo, cioè essere *univira*. L'azione congiunta di Venere e di Fortuna *Virilis* aveva quindi come scopo quello di incoraggiare le unioni legittime, in conformità con quanto affermato da Valerio Massimo in relazione all'introduzione del culto della *Verticordia*<sup>508</sup>.

Questa esegesi del culto e del mito alla base della celebrazione è soggetta a una potenziale critica: come spiegare la partecipazione testimoniata da Ovidio di tutte le donne (*honestiores* e *humiliores*) al rito, se questo ha un marcato carattere prematrimoniale? Si potrebbe infatti obiettare che non tutte le donne erano sposate o erano in procinto di prendere marito, quindi non avrebbero avuto ragione di prendere parte al rito in onore di Venere *Verticordia*. Tuttavia, dalle fonti appare chiaro che le donne presenti dovevano aver raggiunto la loro maturità fisica, poiché nessuna di esse menziona le *puellae*<sup>509</sup>. L'azione virtuosa della dea doveva essere rivolta tanto alle mogli e alle madri, quanto alle nubili e alle vergini: tutta la comunità femminile romana necessitava dell'intervento della *Verticordia*, che avrebbe distolto le celebranti da pensieri e azioni viziose<sup>510</sup>. La consumazione della mistura di latte, semi di papavero e miele doveva quindi rientrare in questo contesto: le donne, oltre a ripetere ritualmente la vicenda mitica di Venere, dovevano bere il composto in

---

persona non è necessariamente in contraddizione con "una ragionevole disponibilità sessuale", purché limitata al matrimonio.

<sup>506</sup> Un'idea simile è stata già esposta da Champeaux 1982, p. 391, con la quale concordo totalmente. Cfr. in parte anche Magini 1996, p. 19.

<sup>507</sup> Cfr. Labate 2003, p. 230.

<sup>508</sup> Val. Max. VIII 15, 12. Cfr. Pomeroy (1975) 1997, p. 355, che ha considerato la dea protettrice della pace e della fedeltà coniugale. Cfr. Scheid 1990a, p. 437; Estienne 2006, p. 153.

<sup>509</sup> Concordo da questo punto di vista con Pestalozza 1932, p. 187.

<sup>510</sup> Cfr. Val. Max. VIII 12, 15.

preparazione della consumazione dell'amore legittimo<sup>511</sup>. Anche coloro che erano ancora vergini o non sposate prendevano parte a tale rito, poiché dovevano apprestarsi a condurre una vita virtuosa insieme al loro futuro sposo. Infine, la stretta connessione del rito con pratiche prematrimoniali dimostra *a fortiori* che la presunta presenza delle prostitute alla festa del primo aprile deve essere scartata: esse infatti non avrebbero di certo potuto chiedere alla dea *mores et bona fama*, così come sarebbe un controsenso ammettere che partecipassero a pratiche culturali finalizzate a unioni legittime.

### **Cerere spezza il digiuno e somministra una bevanda a Trittolemo (*Fast.* IV 531-534 e 547-548)**

Per la data del 12 aprile, il calendario romano prevedeva l'inizio dei *ludi Cereris* che, al tempo del poeta, si prolungavano sino al 19 dello stesso mese. Dopo aver celebrato la dea per aver insegnato all'uomo a coltivare la terra e avergli fornito le sementi, Ovidio si sente in dovere di narrare con dovizia di particolari la vicenda del rapimento della figlia Proserpina e della sua conseguente ricerca<sup>512</sup>. L'episodio ricalca a grandi linee la versione eleusina, così come descritta nell'*Inno Omerico* a Demetra; tuttavia il poeta inserisce alcune varianti che dimostrano una rielaborazione personale del mito originario e alcune importanti influenze provenienti dalla tradizione siceliota<sup>513</sup>. Tra queste varianti spicca per importanza il ruolo svolto dal papavero all'interno del racconto, fatto che non trova precedenti né nella tradizione mitica eleusina né in

---

<sup>511</sup> Frazer 1929, p. 194 ha per primo ipotizzato che la bevanda venisse comunemente assunta dalla sposa romana prima di essere portata al talamo del marito: cfr. André 1981, p. 40; Champeaux 1982, p. 387; Porte 1985, p. 458; Scheid 1990a, p. 436. Per quanto logica, tale supposizione non ha riscontri effettivi nelle testimonianze pervenute circa i gesti compiuti durante il matrimonio romano, pertanto rimane una teoria del tutto congetturale e al momento indimostrabile.

<sup>512</sup> Ov. *Fast.* IV 393-620. L'*excursus* mitologico riprende un tema già affrontato dal poeta in *Met.* V 385-571, ma con alcune importanti differenze.

<sup>513</sup> Gli elementi della tradizione siceliota sono stati notati già da Bayet 1951, p. 29 e Le Bonniec 1958, p. 339-340. Il culto eleusino era particolarmente diffuso a Roma, già a partire dalla fine del II secolo a.C.: alcuni dei più importanti esponenti politici e dell'aristocrazia romana si recarono a Eleusi per essere iniziati. Inoltre i Romani contribuirono attivamente alla monumentalizzazione del santuario attraverso atti di evergetismo: vd. Clinton 1997, pp. 163-165 e pp. 174-176. Per una disamina completa cfr. Clinton 1989, pp. 1499-1539.

quella siceliota. Una volta giunta a Eleusi, Cerere assume l'aspetto di una donna anziana e le viene offerta ospitalità dal vecchio Celeo, il quale la conduce alla sua modesta dimora<sup>514</sup>. Durante il tragitto, l'uomo rivela che suo figlio minore Trittolemo è affetto da una grave malattia che, causandogli forti dolori, lo priva del sonno<sup>515</sup>. Dunque la dea (vv. 531-534):

*Illa soporiferum, parvos initura penates,  
colligit agresti lene papaver humo;  
dum legit, oblito fertur gustasse palato  
longamque imprudens exsoluisse famem.*

*Ella, entrando nella piccola dimora,  
raccoglie dall'agreste suolo il delicato papavero soporifero;  
si narra che, mentre lo coglieva, con immemore palato ne  
[avesse gustato (i semi)]  
e che abbia spezzato involontariamente il lungo digiuno.  
(trad. di L. Canali, con leggere modifiche)*

Prima di entrare nella casa, Cerere raccoglie il *soporiferum papaver*: ciò lascia pochi dubbi sul tipo di papavero che il poeta aveva in mente. Si tratta certamente del *papaver somniferum*, mentre l'aggettivo utilizzato richiama alla mente il virgiliano *soporiferum papaver*<sup>516</sup>. Al di là delle questioni strettamente botaniche e stilistiche, il passo in esame si rivela prezioso poiché assegna alla pianta la funzione di interrompere il digiuno della dea, la quale non aveva toccato cibo dalla scomparsa della figlia. La *variatio* rispetto alla tradizione eleusina è piuttosto evidente: infatti nell'*Inno Omerico* Demetra pone fine alla sua astinenza con una bevanda ottenuta dalla miscela di acqua, farina d'orzo e

---

<sup>514</sup> Per quanto riguarda Celeo, Ovidio si discosta dalla tradizione eleusina, che lo considerava re del territorio (cfr. Hom. *Hymn.* II 96-97; Apollod. *Bibl.* I 5, 1), e lo rappresenta come un uomo anziano, gravato dal peso degli anni e dalla sorte del figlio minore.

<sup>515</sup> Ov. *Fast.* IV 507-530.

<sup>516</sup> Verg. *Aen.* IV 486.

menta<sup>517</sup>. Questo composto prese il nome di ciceone e doveva essere assunto dagli iniziati durante i misteri eleusini, come testimonia la celebre formula: “Ho digiunato; ho bevuto il ciceone; ho preso dal paniere, ho compiuto e ho riposto nel canestro, e dal canestro nel paniere”<sup>518</sup>. Oltre al mezzo con il quale viene spezzato il digiuno, la maggior differenza che si ravvisa tra il racconto ovidiano e quello pseudo-omerico sta nella consapevolezza della dea di consumare cibo: infatti nell’*Inno Omerico* (vv. 206-211) essa rifiuta dapprima una coppa di vino e in seguito insegna a preparare il composto che gli iniziati dovevano bere durante il rito. Nel caso di Ovidio, Cerere interrompe il digiuno *imprudens*, cioè “inavvertitamente”, “senza volerlo”<sup>519</sup>: è evidente che il poeta latino aveva bisogno di un alimento abbastanza piccolo da rendere verisimile una tale eventualità. Il papavero, con i suoi minuscoli e numerosi semi, si prestava perfettamente a svolgere questo ruolo: nel momento stesso della raccolta, alcuni semi fuoriusciti dalla capsula si sarebbero depositati tra le mani della dea, che in seguito li avrebbe ingeriti involontariamente<sup>520</sup>. La tradizione che prevedeva l’impiego del papavero quale strumento per spezzare l’astinenza di Cerere doveva essere abbastanza diffusa, almeno nel mondo romano; inoltre Servio afferma che la dea lo utilizzò anche per placare il proprio dolore a causa della perdita della figlia<sup>521</sup>. Stando alla testimonianza di Servio Danielino, il papavero svolgerebbe una funzione sedativa<sup>522</sup>.

Si sarebbe tentati di riconoscere nell’episodio ovidiano una sorta di mito eziologico alla base di un rito, allo stesso modo di quanto descritto dall’*Inno*

---

<sup>517</sup> Hom. *Hymn.* II 208-211. Una versione differente circa l’interruzione del digiuno è narrata da Clem. Alex. *Protrept.* II 20 Stählin, dove il ciceone è offerto da Baubò. Cfr. anche Arnob. *Adv. nat.* V 25.

<sup>518</sup> Clem. Alex. *Protrept.* II 21 Stählin. Cfr. Euseb. *Praep. evang.* II 3, 35; Arnob. *Adv. nat.* V 26, 6. Sul ciceone e sui suoi ingredienti vd. Delatte 1954, pp. 710-727, in particolare per l’analisi dell’*Inno Omerico* pp. 717-722. Cfr. anche Richardson 1974, pp. 344-348.

<sup>519</sup> Ov. *Fast.* IV 534. Cfr. Fantham 1998, p. 193.

<sup>520</sup> Difficile concordare con Porte 1985, p. 457, la quale ha negato qualsiasi tipo di valore al papavero, affermando che l’attenzione di Ovidio è rivolta solo a rendere conto del momento in cui bisognava spezzare il digiuno e non al mezzo attraverso il quale ciò doveva essere compiuto.

<sup>521</sup> Serv. *Georg.* I 212: *Cereale papaver: [...] vel quod Ceres eo usa est ad oblivionem doloris*. Anche Niobe, straziata dal dolore per la morte dei suoi figli, dopo la loro sepoltura interruppe il digiuno: Hom. *Il.* XXIV 612-613.

<sup>522</sup> D. Serv. *Georg.* I 212: *nam ob raptum Proserpinae vigiliis (agitata) gustato eo acta est in soporem*.

*Omerico* per il ciceone. In effetti poco dopo aver narrato il fatto, il poeta aggiunge che (vv. 535-536):

*Quae quia principio posuit ieiunia noctis,  
tempus habent mystae sidera visa cibi.*

*Poiché interruppe il digiuno al principio della notte  
gli iniziati fissarono l'ora del cibo all'apparire delle stelle.*

(trad. di L. Canali, con leggere modifiche)

In questo caso però Ovidio non rende conto del mezzo con il quale gli iniziati interrompevano la loro astinenza, ma solo il momento temporale, cioè all'imbrunire. Avendo menzionato il papavero nei versi precedenti, sembrerebbe ragionevole pensare che anche i *mystae* utilizzassero i semi della pianta, rievocando così l'atto compiuto dalla dea. Tuttavia, per quanto affascinante, una simile interpretazione non trova riscontri effettivi nei dati pervenuti: stando a Clemente Alessandrino, a Eleusi le capsule di papavero erano tra gli oggetti utilizzati nel culto<sup>523</sup>, ma l'autore non aggiunge ulteriori informazioni in merito al loro ruolo nello svolgersi del rito. In aggiunta, si è accennato al fatto che la tradizione eleusina riservava al ciceone il compito di spezzare il digiuno degli iniziati. È forse possibile ipotizzare che Ovidio stia qui facendo riferimento a qualche variante "romana" del rito, in cui i semi di papavero venivano impiegati per interrompere l'astinenza dal cibo o come offerta alla dea<sup>524</sup>? Benché non ci sia alcuna inequivocabile conferma in merito, l'ipotesi non sarebbe poi così remota: infatti capsule di papavero sono visibili nel piatto che lo ierofante sorregge nella celebre rappresentazione dei misteri eleusini raffigurata sull'urna Lovatelli<sup>525</sup>. Questo reperto sembrerebbe avvallare

---

<sup>523</sup> Clem. Alex. *Protrept.* II 22 Stählin.

<sup>524</sup> Il poeta non era all'oscuro della più diffusa tradizione eleusina, che connetteva l'interruzione del digiuno con l'assunzione di una bevanda: cfr. Ov. *Met.* V 448-454 (in questo caso si tratta di una mistura dolce, cui era aggiunta polenta arrostita).

<sup>525</sup> Il riconoscimento degli oggetti tondeggianti con capsule di papavero fu proposto già da Caetani Lovatelli 1879, p. 7. Mylonas 1961, p. 205 e Nencini 2004, p. 146 hanno accettato l'identificazione avanzata da Caetani Lovatelli. Del tutto ingiustificata l'ipotesi di Wasson-



la possibilità di un uso rituale del papavero all'interno del culto eleusino<sup>526</sup>, così come due importanti passi di Ammonio di Atene e Polemone, i quali sostengono che nel *kernos* (vaso rituale) erano contenuti, tra gli altri oggetti e alimenti, semi di papavero bianco e che colui che aveva il compito di portarlo durante la processione doveva assaggiarne il contenuto<sup>527</sup>. Ne consegue che alla pianta doveva essere riservata una precisa simbologia, anche se apparentemente il suo utilizzo rituale era riservato al solo portatore del *kernos* e non a tutti gli iniziati. Tuttavia, recentemente è stato messo in dubbio l'utilizzo di *kernoï* nel culto eleusino, dove invece è documentato l'uso di un tipo differente di vasellame, le *plemochoai* (da cui prendeva il nome l'ultimo giorno delle celebrazioni, chiamato appunto Plemochoai), come hanno dimostrato sia gli scavi archeologici sia le fonti letterarie<sup>528</sup>. Dal canto suo Ovidio, descrivendo le offerte destinate a Cerere, sostiene che alla dea sono sufficienti un po' di farro mischiato a sale e qualche granello d'incenso (o, in sostituzione, l'accensione di fiaccole resinose)<sup>529</sup>; inoltre, l'autore dichiara che ella apprezza doni modesti, ma offerti con cuore puro (*parva bonae Cereri, sint modo casta, placent*)<sup>530</sup>. È ragionevole ipotizzare che tra questi avrebbe potuto esserci anche il papavero che, come si è già osservato, non era certo un cibo particolarmente raffinato o prezioso<sup>531</sup>.

Qualsiasi ulteriore speculazione in merito al ruolo (se ve n'era uno) attribuito alla pianta all'interno dei riti dedicati a Cerere rimane al momento del tutto

---

Hoffman-Ruck (1978) 1996, pp. 106-107, secondo cui le piante contenute nel vassoio sarebbero simili a funghi. Per la descrizione completa dell'urna Lovatelli vd. Taglietti 1979, pp. 244-248; Sinn 1987, pp. 88-90, n. 1; De Angeli 1988, n. 145. Sull'urna Lovatelli vd. più avanti, *infra*, pp. 403-409. Va notato che il papavero si ritrova spesso tra le decorazioni di opere d'arte presenti a Eleusi: cfr. Guillaume-Coirier 2001, pp. 1017-1018; Mylonas 1961, p. 159 e p. 217; Merlin 1984, pp. 229-232; Nencini 2004, pp. 101-102.

<sup>526</sup> Si sono schierati a favore di tale ipotesi Merlin 1984, p. 229 e Nencini 2004, p. 146.

<sup>527</sup> Ammon. *FGrHist* 361 F 2; Polem. F 88 Preller.

<sup>528</sup> Athen. XI 496a; cfr. Critias *TrGF* 43 F 2 Snell. Soprattutto l'informazione fornita da Polemone è stata oggetto di discussioni: infatti non è sicuro che essa si riferisca ai misteri eleusini, quanto più al culto della Madre degli Dei. Nel passo l'autore fa riferimento a una non meglio specificata "Camera", che è citata anche da Clem. Alex. *Protr.* II 15 Stählin in riferimento ai misteri di Cibele. Sull'intero problema vd. Clinton 2009, pp. 240-246, il quale ha ipotizzato l'impiego di *kernoï* durante le Tesmoforie e non nel rito eleusino di Demetra e Kore. A favore dell'utilizzo dei vasi rituali Lippolis 2006, pp. 98-99.

<sup>529</sup> Ov. *Fast.* IV 409-411.

<sup>530</sup> Ov. *Fast.* IV 412.

<sup>531</sup> Cfr. *supra*, pp. 144-145

infondata<sup>532</sup>. Di certo è fuori da ogni dubbio il forte legame che intercorreva tra la dea e il *papaver somniferum*, tanto in Grecia quanto a Roma <sup>533</sup> : l'*Etymologicum Magnum* riporta una leggenda secondo la quale Demetra fu la prima a scoprire la pianta nei pressi della città di Mekone (Sicione), la quale prese il nome proprio dalla capsula (*μήκων*)<sup>534</sup>. Teocrito descrive la dea con mani colme di spighe e di papaveri<sup>535</sup>, mentre Porfirio testimonia l'uso ricorrente di ornare le sue statue con una corona di spighe e capsule di papavero<sup>536</sup>. Particolarmente interessante è l'affermazione di Anneo Cornuto, secondo cui a Demetra venivano dedicate le capsule della pianta: ciò confermerebbe un loro ruolo all'interno dei riti in onore della dea, benché l'autore non specifichi il motivo dell'offerta <sup>537</sup>. Parimenti preziosa è l'informazione fornita da Callimaco, il quale narra come Demetra prese le sembianze della sua stessa sacerdotessa per sventare l'abbattimento di un pioppo a lei sacro. Il poeta alessandrino è preciso nel descrivere gli attributi della donna, tra cui compare anche il papavero come simbolo distintivo di questa divinità<sup>538</sup>: ciò sembrerebbe rafforzare una volta di più l'ipotesi di un ruolo attivo riservato alla pianta all'interno del culto della dea, la cui officiante doveva recare con sé una capsula.

Il mondo latino non fa eccezione nel connettere il *papaver* a Cerere la quale, a partire almeno dal V secolo a.C., subisce un processo di ellenizzazione che la porterà a essere considerata dagli stessi Romani il corrispettivo della Demetra

---

<sup>532</sup> Nencini 2004, p. 124 ha ipotizzato l'impiego del papavero in campo rituale, ma la spiegazione che ha fornito risulta infondata: infatti egli lega il suo utilizzo a una presunta duplice simbologia, legata al sonno della natura (connesso alle sue proprietà narcotiche) e alla successiva fecondità (*sic*) della vegetazione (connessa ai semi).

<sup>533</sup> Di seguito verranno citati solo alcuni esempi del collegamento Demetra/papavero: una disamina dettagliata esula dallo scopo del presente lavoro, che si prefigge di privilegiare il contesto romano. Per maggiori dettagli in merito rimando allo studio sul papavero in Grecia di Giampiera Arrigoni, in via di completamento e di prossima pubblicazione.

<sup>534</sup> Etym. Magn. s.v. *Μηκώνη*.

<sup>535</sup> Theocr. VII 156.

<sup>536</sup> Porph. *De imag.* F 6, p. 8\* Bidez = Euseb. *Praep. evang.* III 11, 6.

<sup>537</sup> Cornut. 28. Il filosofo offre solo un'intricata simbologia di tipo stoico della capsula di papavero: essa sarebbe stata adatta a rappresentare la forma della terra per via della sua rotondità, mentre le irregolarità e le parti interne avrebbero rispettivamente simboleggiato le catene montuose e le caverne. Infine l'autore vede una somiglianza tra la quantità di semi prodotti dalla pianta e i frutti della terra.

<sup>538</sup> Callim. *Hymn.* VI 42-44.

greca<sup>539</sup>. Già Virgilio aveva utilizzato l'aggettivo *Cereale* per connotare la pianta, rendendo così manifesto il legame che intercorreva tra il vegetale e la dea<sup>540</sup>. Servio Danielino offre anche una spiegazione mitologica per tale relazione: si narra infatti che Cerere si fosse invaghita di un giovane ateniese di nome Mecone e che lo avesse tramutato nella pianta del papavero, la quale sarebbe stata successivamente posta sotto la tutela della dea per precisa volontà di quest'ultima<sup>541</sup>.

Il fatto che Ovidio abbia deciso di inserire il *papaver* all'interno del più famoso racconto riguardante Cerere può senza dubbio essere spiegato tenendo conto di come essa fosse considerata la divinità alla quale per eccellenza la pianta era associata come attributo, insieme alle spighe<sup>542</sup>. Tuttavia, dietro alla scelta del poeta si celano probabilmente anche altre motivazioni: si è accennato al fatto che Celeo esprime alla dea i suoi timori riguardanti la malattia del figlio e dichiara che a causa del dolore il piccolo non riesce a prendere sonno. Una volta entrata in casa, dove il resto della famiglia è in ansia per la sorte del fanciullo, l'attenzione di Cerere si rivolge immediatamente verso il bambino, al quale la dea dona nuove energie attraverso un bacio<sup>543</sup>. A quel punto, rifiutato ancora una volta il cibo offerto dai genitori riconoscenti, la dea si appresta a preparare una bevanda composta da tiepido latte e papaveri che fa bere a Trittolemo: questi si addormenta immediatamente<sup>544</sup>. In seguito, Cerere intraprende un rito finalizzato ad annullare la natura umana del bambino e renderlo così

---

<sup>539</sup> Il processo di ellenizzazione è stato fissato dagli studiosi a partire dalla dedica del tempio di Cerere, Libero e Libera sul colle Aventino. Gli eventi che portarono a una quasi totale sovrapposizione di Cerere e Demetra sono stati oggetto di approfondito studio da parte di Le Bonniec 1958, pp. 277-311 e pp. 379-399. Cfr. anche Spaeth 1996, pp. 6-20. Vi sono pochi dubbi che in origine la dea avesse caratteri differenti dal suo corrispettivo greco e fosse percepita come divinità propriamente latina: dimostrazione di ciò è la sua associazione con un non meglio conosciuto dio Cerus (il quale era menzionato in un inno declamato dai Salii: Varr. *De ling. lat.* VII 26; Fest. *s.v. Matrem Matutam*, p. 109 Lindsay) e soprattutto l'assegnazione al suo culto di un flamine (il *flamen Cerialis*), carica sacerdotale appannaggio delle più antiche divinità italiche (cfr. Frazer 1929, p. 263).

<sup>540</sup> Verg. *Georg.* I 212. L'espressione venne ripresa anche da altri autori latini: cfr. Colum. X 314; Taurin. *Stauron.* IV 125.

<sup>541</sup> D. Serv. *Georg.* I 212.

<sup>542</sup> Questa è la sola spiegazione fornita da Porte 1985, p. 457, la quale ha sottolineato le divergenze tra il racconto ovidiano e quello pseudo-omerico, quest'ultimo conforme alla spiegazione del rito.

<sup>543</sup> Ov. *Fast.* IV 537-542.

<sup>544</sup> Ov. *Fast.* IV 543-549.

immortale: dopo averlo ricoperto con le braci del fuoco, pronuncia una formula che il poeta definisce “irripetibile”. Tuttavia la madre, destatasi dal sonno, si accorge di ciò che stava accadendo e, spinta dal timore per la salute del figlio, interrompe il rito<sup>545</sup>.

Se quest’ultima parte del racconto ricalca pressoché fedelmente il modello pseudo-omerico<sup>546</sup>, del tutto nuova è l’introduzione della malattia del piccolo. Questo espediente ha permesso a Ovidio di utilizzare per un secondo fine, oltre a quello dell’interruzione del digiuno, il *soporiferum papaver*: grazie alle sue proprietà analgesiche e narcotiche la dea riesce ad alleviare i dolori del bimbo e a favorirne così il placido sonno<sup>547</sup>. Si comprende ora chiaramente perché Cerere abbia raccolto alcuni papaveri prima di entrare nella casa del vecchio Celeo: essa era già stata messa a conoscenza dell’infermità del figlio e di conseguenza aveva deciso di curarlo. Non è un caso che, per portare a termine il suo proposito, la dea abbia utilizzato la pianta notoriamente a lei sacra. In questo contesto Cerere sembra quasi rivestire il ruolo di guaritrice, in quanto riesce a strappare il fanciullo da un sicuro destino di morte<sup>548</sup>, in parte anche attraverso l’uso del vegetale. La dea viene quindi presentata da Ovidio nella sua qualità di *kourotrophos*, cioè di protettrice e allevatrice di bambini: grazie al suo intervento la salute e la prosperità dei fanciulli è assicurata<sup>549</sup>.

L’inserimento del papavero all’interno del racconto ha quindi valore funzionale nell’economia della vicenda; non si tratta solo di rendere manifesta una connessione già ampiamente conosciuta, ma è un espediente abilmente calcolato dal poeta, il quale menziona la pianta per un fine ben preciso. Ovidio non avrebbe potuto trovare strumento migliore per il suo scopo. Tuttavia interrogarsi su quale parte del vegetale fosse utilizzata per addormentare il fanciullo, se i semi o il lattice, si rivela un’operazione non particolarmente utile. Infatti il poeta ha intenzionalmente nominato il papavero con l’intento di

---

<sup>545</sup> Ov. *Fast.* IV 550-556.

<sup>546</sup> Hom. *Hymn.* II 237-249.

<sup>547</sup> Circa le proprietà del *papaver somniferum* vd. *supra*, pp. 149-156.

<sup>548</sup> Ovidio stesso considera segnata la sorte del bambino: Ov. *Fast.* IV 538 (*iam spes in puero nulla salutis erat*).

<sup>549</sup> Per Cerere *kourotrophos* (modellata evidentemente sull’esempio della Demetra *kourotrophos*) vd. Spaeth 1996, pp. 42-43 e p. 118.

richiamare alla mente la sua immediata associazione con il sonno e non è interessato a fornire una spiegazione realistica del processo di guarigione: nel caso in esame la pianta è stata impiegata quasi come simbolo del torpore e della sonnolenza.

Chiarite le ragioni che spinsero l'autore dei *Fasti* a introdurre il *papaver somniferum* nel mito di Cerere alla ricerca di Proserpina, rimane da analizzare il motivo per cui egli inserisce tale racconto subito dopo aver trattato dei giochi del 12 aprile in onore di Cerere. Più di uno studioso ha rilevato l'incongruenza tra le vicende narrate da Ovidio e la pratica effettiva della festa celebrata<sup>550</sup>. La questione è particolarmente complessa: i *Cerialia* hanno subito un lungo processo di trasformazione nel corso dei secoli, non ultimo a causa dell'ellenizzazione del culto dell'originaria dea latina. In origine la festa, celebrata probabilmente già a partire dall'epoca regia, consisteva in una sola giornata, il 19 aprile, in cui erano previste gare di carri nel Circo Massimo e la liberazione di alcune volpi fasciate con paglia, che veniva incendiata<sup>551</sup>. Con l'introduzione della triade aventina (Cerere, Libero e Libera) all'inizio del V secolo a.C. e la conseguente ellenizzazione del culto, la celebrazione cominciò a mutare: probabilmente a partire dalla fine del III secolo a.C. gli edili della plebe iniziarono a svolgere giochi scenici in onore della triade a loro proprie spese<sup>552</sup>. Infine, i *ludi Ceriales* o *ludi Cereris* si prolungarono nel tempo sino a comprendere l'intera settimana precedente la data dell'antica festa dei *Cerialia*: si giunse così ad allestire rappresentazioni teatrali dal 12 al 18 aprile<sup>553</sup>.

---

<sup>550</sup> Il primo a rilevarne l'incongruenza è stato Bayet 1951, p. 28: "En quoi se formule la plus irrémissible des absurdités. Car ni comme symbole ni en sens biologique ce mythe ne coïncide aux réalités des *Cerialia*". Cfr. anche Fantham 2002, p. 39. Frazer 1929, pp. 264-265 ha spiegato la digressione ovidiana come una logica conseguenza favorita dagli stretti contatti tra la cultura ellenistica e quella romana.

<sup>551</sup> Le Bonniec 1958, p. 327. I giochi circensi e la liberazione delle volpi sono testimoniati dallo stesso Ovidio, che offre anche il racconto eziologico alla base del rito: *Ov. Fast.* IV 679-712. Sulla festa originale dei *Cerialia* vd. Le Bonniec 1958, pp. 315-319.

<sup>552</sup> Le Bonniec 1958, pp. 327-328. A giudizio di Sabbatucci 1999<sup>2</sup>, p. 174, i *ludi Ceriales* non sono da considerarsi un semplice ampliamento dei precedenti *Cerialia*, ma testimoniano la trasformazione della stessa festa, che si separa così dal ciclo festivo arcaico. In merito al processo di istituzione del culto della triade aventina e delle conseguenze sul calendario e sulla religione romana vd. Sabbatucci 1999<sup>2</sup>, pp. 174-182.

<sup>553</sup> La presenza di *ludi scaenici* è confermata da un richiamo di *Iuv. Sat.* XIV 262-264 e da un passo di *Tac. Hist.* II 55; purtroppo non sono pervenute ulteriori informazioni circa tali rappresentazioni, né la data della loro introduzione. Le Bonniec 1958, pp. 320-327 ha proposto

È evidente che non vi è nulla nella festa che possa richiamare alla mente la versione eleusina del mito di Cerere descritta da Ovidio: secondo Jean Bayet la scelta del poeta è la prova che l'episodio del rapimento di Proserpina e della sua conseguente ricerca da parte della madre stava alla base dei *Cerialia*, almeno per quanto riguarda il I secolo a.C. Secondo lo studioso, il mito greco, arricchito da elementi sicelioti, sarebbe stato sovrapposto all'antica tradizione latina man mano che il processo di ellenizzazione della cultura romana andava aumentando, con la conseguente perdita del valore originario della festa<sup>554</sup>.

Tuttavia, tale teoria evolucionistica è stata giustamente oggetto di critica da parte di Henri Le Bonniec, il quale ha fatto notare come Ovidio non ha collegato l'episodio mitico con il 19 aprile, cioè con l'antico giorno dei *Cerialia*, ma con il 12, cioè il primo dei giorni riservati alle rappresentazioni teatrali, di cui è nota la derivazione dalla cultura greca<sup>555</sup>. Si sarebbe tentati di collegare i *ludi scaenici* con la riproposizione drammatica delle vicende della dea e della figlia, ma ciò non trova conferma dalle fonti pervenute<sup>556</sup>. Le Bonniec ha dunque proposto di considerare il mito narrato a proposito del 12 aprile come un puro *excursus* finalizzato all'abbellimento del discorso poetico, rievocando quello che era considerato il racconto *par excellence* di Cerere/Demetra e che trovava la sua ragione d'essere all'interno del poema nel momento in cui la dea era celebrata per la prima volta nel calendario romano<sup>557</sup>.

Se non va trascurata la componente "estetica", in modo particolare nell'opera di un poeta dotto e raffinato quale certamente era Ovidio, ricondurre la lunga e minuziosa digressione a un semplice ornamento risulta un'ipotesi un po' troppo

---

di fissare l'anno al 175 a.C., sulla base dell'analisi di un denario coniato da C. Memmio tra il 65 e il 51 a.C., mentre Scullard 1981, p. 102 ha sottolineato che i giochi in onore della dea non sono attestati prima del 202 a.C. (cfr. anche Frazer 1929, p. 263). L'importanza dei *ludi Cerialia* per il popolo romano è testimoniata da Cic. *Verr.* II 5, 36: egli infatti, ottenuta la carica di edile della plebe, si appresta a celebrare *maxima cum cura et cerimonia* i giochi (definiti *sanctissimi*) in onore di Cerere, Libero e Libera. Per un approfondimento sulle problematiche relative ai giochi vd. Le Bonniec 1958, pp. 319-327.

<sup>554</sup> Bayet 1951, pp. 26-28 e p. 361.

<sup>555</sup> Le Bonniec 1958, p. 331. Non è un caso che il poeta tratti della liberazione delle volpi, quindi un rito tipicamente latino, in merito al 19 aprile.

<sup>556</sup> Ne era già consapevole Le Bonniec 1958, p. 331, nt. 4. Clem. Alex. *Protr.* II 12 Stählin testimonia la riproposizione del dramma mistico (*μυστικόν δράμα*) durante i misteri eleusini, ma il contesto romano dei *ludi Cereris* è ben diverso da quello eleusino.

<sup>557</sup> Le Bonniec 1958, p. 332.

semplicistica. Più convincente invece la teoria secondo cui i Romani, alla ricerca di un fondamento mitico per la loro tradizionale festa dei *Cerialia* e in seguito dei *ludi Ceriales*, si siano rivolti al celebre mito eleusino non così come veniva narrato in Attica, ma attraverso l'intermediazione della tradizione siceliota, con la quale Roma poteva facilmente essere venuta in contatto<sup>558</sup>. Le Bonniec ha dimostrato che la festa romana aveva un carattere gioioso ed era celebrata per commemorare l'imminente ritorno di Proserpina sulla terra in concomitanza con la formazione delle spighe e il rianimarsi della natura, così come predetto da Demetra stessa nell'*Inno Omerico*<sup>559</sup>.

Non si può non concordare con Elaine Fantham quando ha espresso un certo sconcerto nell'osservare come Ovidio abbia collegato il mito della ricerca di Proserpina a una festa che in origine non era incentrata su tale episodio. Infatti il racconto era ben più adatto a essere narrato come mito eziologico alla base del *sacrum anniversarium Cereris*, cerimonia di carattere prevalentemente tesmoforico e riservata alle sole donne, in cui le partecipanti rievocavano i patimenti della dea<sup>560</sup>. La festa era officiata a partire almeno dal 216 a.C., come sembra testimoniare un passo di Livio<sup>561</sup>, ed era considerata a tutti gli effetti un culto greco<sup>562</sup>. Essa durava più giorni e prevedeva l'astinenza dal cibo e la totale

---

<sup>558</sup> Le Bonniec 1958, p. 340. Non è certo un caso che Cic. *Verr.* II 4, 107, Ov. *Met.* V 385; *Fast.* IV 422 e Claud. *De rapt. Pros.* II 72 collochino l'episodio del ratto nei prati presso Enna.

<sup>559</sup> Hom. *Hymn.* II 401-403. Cfr. Le Bonniec 1958, pp. 340-341. Il carattere gioioso della festa è implicito anche in Ovidio, che prescrive di allontanare i colori luttuosi dalle vesti e di indossare abiti bianchi: Ov. *Fast.* 619-620 (*Alba decent Cererem: vestes Cerialibus albas/sumite; nunc pulli velleris usus abest*). Sabbatucci 1999<sup>2</sup>, p. 157 ha sostenuto che i *Cerialia* "rispondevano alla necessità che il raccolto fosse assicurato".

<sup>560</sup> Fantham 2002, p. 39. Le Bonniec 1958, pp. 420-422 ha messo bene in luce che il *sacrum anniversarium* non corrisponde esattamente né con le Tesmoforie né con le celebrazioni del culto eleusino.

<sup>561</sup> Liv. XXII 56, 4-5 (cfr. anche XXXIV 6, 15). Trattando della disastrosa sconfitta subita a Canne per mano di Annibale, l'autore afferma che il *sacrum anniversarium Cereris* venne interrotto a causa delle perdite familiari che avevano colpito la maggior parte delle donne partecipanti, le quali non avrebbero potuto officiare i propri riti mentre erano in lutto. Per evitare che altre cerimonie fossero sospese, un *senatus cunsultum* stabilì che il periodo di cordoglio fosse limitato a trenta giorni. Val. Max. I 1, 15 riporta la stessa notizia, ma enfatizza la *pietas* del popolo romano e in particolare delle donne che, seppur gravate dal dolore per la morte dei loro cari, non trascurarono di onorare Cerere. Cfr. Nepotian. I 16. Fest. s. v. *Graeca sacra*, p. 86 Lindsay sostiene che il periodo di lutto fu ridotto a cento giorni.

<sup>562</sup> Ciò è confermato da Fest. s. v. *Graeca sacra*, p. 86 Lindsay: *Graeca sacra festa Cereris ex Graecia translata, quae ob inventionem Proserpinae matronae colebant*.

castità delle partecipanti<sup>563</sup>; stando a Servio le donne dovevano prendere parte a una riproposizione rituale della ricerca di Proserpina: esse vagavano con fiaccole accese e chiamavano a gran voce il nome della dea, così come aveva fatto la madre<sup>564</sup>. Poco o nulla è dato sapere circa il rito che commemorava il momento del ricongiungimento di Cerere con la figlia Proserpina<sup>565</sup>: con tutta probabilità era comunque una festa che doveva concludersi in modo gioioso, celebrando la riunione delle due dee, ed era legata alla mietitura del raccolto<sup>566</sup>. In ogni caso, ciò che qui è necessario sottolineare è la stretta affinità che connetteva il racconto mitico narrato da Ovidio a proposito del 12 aprile e la riattualizzazione delle vicende riguardante le due divinità. È dunque innegabile che il mito ovidiano era decisamente più pertinente al *sacrum anniversarium Cereris* piuttosto che ai *ludi Ceriales*, eppure il poeta decise ugualmente di porlo a seguito di questi ultimi. Essendo i *Fasti* un poema incompiuto che descrive le festività romane sino al mese di giugno (l'autore completò infatti soltanto i primi sei libri), non è possibile accertare che cosa Ovidio avesse in programma per il *sacrum anniversarium*, che veniva celebrato con buona probabilità in estate<sup>567</sup>. Tuttavia, ci sono sufficienti elementi per ipotizzare che il poeta non avrebbe affatto menzionato tale festa all'interno della sua opera: infatti è stato notato che il *sacrum anniversarium*, ricorrenza che doveva essere celebrata annualmente (come dice il nome stesso), non è citato in nessuno dei calendari pervenuti. La ragione alla base dell'omissione deve essere probabilmente

---

<sup>563</sup> La castità è confermata da *Ov. Am.* III 10, 1-16, dove il poeta si lamenta per essere stato lasciato solo dalla sua amata, la quale aveva dovuto prendere parte alla festa in onore di Cerere. Secondo Le Bonniec 1958, pp. 408-411, il digiuno e la castità erano osservati per nove giorni; lo studioso ha ricavato il numero da un passo delle *Metamorfosi* (X 431-436) in cui la moglie di Cinira si allontana da casa per celebrare la festa di Demetra, che durava appunto nove giorni. Le Bonniec ha ritenuto che Ovidio abbia preso come modello per la festa greca il suo "corrispettivo" romano.

<sup>564</sup> *Serv. Aen.* IV 609.

<sup>565</sup> È probabile che le donne agitassero le fiaccole in segno di gioia: Le Bonniec 1958, p. 415.

<sup>566</sup> Per una disamina più approfondita circa il *sacrum anniversarium Cereris* vd. Le Bonniec 1958, pp. 400-420; Spaeth 1996, pp. 107-113 (la studiosa tuttavia ha interpretato la festa come un rito finalizzato a propiziare la fertilità).

<sup>567</sup> Mommsen (*CIL* I<sup>2</sup>, p. 324) ha ipotizzato che la festa venisse svolta nel mese di agosto (forse al 10); anche Wissowa 1899, pp. 1976-1977 ha proposto di collocarla in piena estate, differenziandola nettamente dai *Cerialia*. Egli tuttavia si è astenuto dal fornire informazioni più precise, a causa della mancanza di dati su cui formulare un'ipotesi. Le Bonniec 1958, pp. 403-404, confutando le teorie degli studiosi precedenti, ha invece suggerito di porre la celebrazione intorno alla metà di giugno.



ricondata al fatto che esso era a tutti gli effetti una festa greca (come dimostrato chiaramente da Festo<sup>568</sup>) e quindi estera, a differenza di altri culti importati a Roma (come ad esempio quello di Cibele), che erano stati romanizzati e inclusi nella tradizione civica. Il suo carattere straniero avrebbe quindi impedito ai Romani di inserirlo tra le celebrazioni ufficiali della città; oltre a ciò, non è da scartare l'ipotesi che esso fosse un rito per il quale non era stabilita una data fissa<sup>569</sup>. Se dunque si dà credito a tali ipotesi, è facilmente comprensibile il motivo per il quale Ovidio decise di narrare il più celebre racconto riguardante Cerere e Proserpina ad aprile, in concomitanza con la più antica festa della dea: non avendo la possibilità di descrivere il *sacrum anniversarium Cereris* nel suo poema, che doveva commemorare rigorosamente il calendario festivo romano, il poeta colse l'occasione di introdurre il mito greco alla prima e unica festività romana dedicata a Cerere<sup>570</sup>.

### **La raccolta dei fiori di Proserpina (*Fast.* IV 438)**

Sempre all'interno del racconto relativo al rapimento di Proserpina e alla ricerca intrapresa dalla madre per ritrovare la figlia, Ovidio si sofferma lungamente sul momento della raccolta dei fiori da parte della giovane dea e delle sue compagne prima che il Signore degli Inferi porti a termine la sua impresa. Anche in questo caso, l'episodio era già stato narrato nell'*Inno Omerico* a Demetra, ma il poeta latino rielabora la tradizione precedente creando un paesaggio idilliaco e rigoglioso. Infatti nel poema pseudo-omerico il catalogo floreale è ristretto a sei tipi di piante e una in particolare, il narciso, svolge il

---

<sup>568</sup> Fest. s. v. *Graeca sacra*, p. 86 Lindsay. A conferma di ciò si ricorda che la sacerdotessa pubblica di Cerere doveva provenire esclusivamente dalla Campania (quindi dalla Magna Grecia), più precisamente da Napoli o da Velia: vd. Cic. *Pro Balb.* 24, 55. Cfr. Scheid 1990a, pp. 433-434.

<sup>569</sup> Cfr. Le Bonniec 1958, p. 403. Se si rivelasse esatta l'ipotesi dello studioso di collocare la celebrazione della festa nel mese di giugno, si avrebbe la certezza del fatto che Ovidio abbia volutamente escluso il *sacrum anniversarium* dal suo calendario, perché nel sesto libro (dedicato appunto a giugno) non ne viene fatta alcuna menzione (cfr. Porte 1985, p. 165).

<sup>570</sup> Dello stesso parere Porte 1985, p. 165.

ruolo principale nella vicenda, focalizzando l'attenzione di Kore su di esso e favorendo così l'intervento di Ade<sup>571</sup>.

Ovidio, che utilizza la versione siceliota del mito ponendo l'avvenimento nei prati nelle vicinanze di Enna<sup>572</sup>, enumera una lunga serie di fiori e piante, molte delle quali assenti nei modelli a lui precedenti<sup>573</sup>: fra queste, compare anche il papavero, la cui sommità viene recisa dall'unghia di una delle compagne di Proserpina (*illa papavereas subsecat ungue comas*)<sup>574</sup>. Il poeta latino è il solo autore a inserire nell'*anthologia* il *papaver*<sup>575</sup>, che deve essere inteso con tutta probabilità come *papaver rhoeas* oppure come *setigerum*, dal momento che la raccolta avviene in un prato selvatico e lussureggiante. In ogni caso, è chiara la volontà di Ovidio di mettersi in competizione con i suoi modelli, richiamando alla mente un luogo di straordinaria bellezza, una sorta di meraviglioso *locus amoenus* in cui sono presenti tutti i colori della natura, degna località riservata allo svago delle dee<sup>576</sup>.

La presenza del papavero non può prescindere dal contesto dell'intero racconto: esso infatti non ha valore proprio, ma condivide la sua funzione con il resto della vegetazione. Il prato, già nella tradizione pseudo-omerica, ha lo scopo di affascinare le fanciulle e spingerle alla raccolta dei fiori, in modo tale che le

---

<sup>571</sup> Hom. *Hymn.* II 5-21. Gli altri fiori menzionati sono: la rosa, il croco, il giglio, l'iris e la viola. Quest'ultima sostituisce il narciso quale fiore "dell'inganno" nella tradizione siceliota: Diod. Sic. V 3, 2. Già secondo Nicand. *Georg.* F 74, 60-61 Gow-Scholfield la viola era la pianta più odiata da Persefone, in quanto causa del suo rapimento.

<sup>572</sup> Ov. *Fast.* IV 421-422.

<sup>573</sup> Cfr. Ov. *Fast.* IV 435-442. Le altre piante citate sono: il vimine, la calendula, la viola, il giacinto, l'amaranto, il timo, la cassia, il meliloto, la rosa, il croco e il giglio. Inoltre Ovidio afferma che erano presenti anche fiori senza nome (*sunt et sine nomine flores*). Lo stesso autore aveva già trattato in precedenza l'episodio nelle *Metamorfosi*, menzionando soltanto la viola e il giglio: Ov. *Met.* V 391-392.

<sup>574</sup> Ov. *Fast.* IV 438. Da notare come il poeta non faccia qui menzione del sostantivo *papaver* per connotare la pianta, ma faccia uso dell'aggettivo *papavereus*, termine per il quale non si hanno ulteriori riscontri nella letteratura latina.

<sup>575</sup> La pianta non compare nemmeno in Claudiano, che pure dedica ampio spazio al catalogo di piante e fiori (cfr. Claud. *De rapt. Pros.* II 105-133)

<sup>576</sup> Ciò è particolarmente evidente in Ov. *Fast.* IV 429-430: *Tot fuerant illic, quot habet natura, colores,/pictaque dissimili flore referte sinus*. Cfr. Delle Grazie 2009, p. 78, nt. 12 (meno convincente la teoria secondo cui il paesaggio descritto da Ovidio sarebbe un "paesaggio dell'anima").

giovani si distraggano e non si accorgano dell'imminente pericolo<sup>577</sup>. Non a caso la maggior parte dei poeti ha insistito sullo splendore del luogo e della sua vegetazione: il papavero, con la sua corolla graziosa ed elegante, si presta perfettamente a essere incluso tra le specie botaniche che andavano a comporre il prato. Di questo dà conferma anche Manilio, il quale sostiene che i nati sotto il segno della Vergine sono per natura portati alla cura dei giardini e alla coltivazione di fiori, tra i quali il papavero “che imita le luci di Tiro” (*Tyrias imitata papavera luces*)<sup>578</sup>. L'espressione utilizzata dal poeta degli *Astronomica* mira a mettere in risalto la bellezza del fiore, in riferimento al suo colore porporino, qui paragonato alle *luces Tyrias*, cioè alla porpora che veniva prodotta nella città fenicia. Nei versi maniliani si potrebbe forse scorgere un'allusione a Proserpina e alla sua raccolta floreale: infatti i fiori menzionati dal poeta sono esattamente gli stessi che compaiono nella tradizione pseudo-omerica, con l'unica differenza del papavero in sostituzione del croco e la mancata presenza dell'iris. Il segno zodiacale della Vergine è in precedenza definito dallo stesso autore come *spicifera Virgo Cereris*<sup>579</sup>, espressione che suggerisce di interpretare la locuzione in riferimento a Kore/Proserpina. A questo punto si sarebbe tentati di collegare la cura dei giardini, precedentemente menzionata, alla dea e alla raccolta dei fiori a cui era intenta prima di essere rapita; tuttavia nel passo in questione Manilio identifica la costellazione con Erigone<sup>580</sup>, figlia di Icaro, interpretazione questa che esclude qualsiasi rapporto con la figlia di Cerere.

Il legame che intercorre tra Proserpina e i fiori non può comunque essere messo in discussione: nel passo ovidiano è lei stessa a spronare le sue compagne alla

---

<sup>577</sup> Dello stesso avviso Murgatroyd 2005, p. 218. Molto è stato scritto a proposito della simbologia del prato di Kore: mi permetto quindi di rimandare a un mio lavoro di prossima pubblicazione, che tratta diffusamente e in modo specifico la questione.

<sup>578</sup> Manil. V 254-259.

<sup>579</sup> Manil. II 442. Manilio recuperò l'associazione della spiga con il segno della Vergine dalla tradizione greca, che più volte ricorda una *Παρθένος σταχυηφόρος*: Arat. *Phean.* 97; Doroth. p. 398 Pingree. Cfr. anche Eratost. *Catast.* 9 Pàmias-Geus; Nonn. *Dion.* XLVII 248; Hephaest. p. 286 Pingree; Lyd. *De ost.* 9; Camater. *Introd. in astron.* 63 Weigl.

<sup>580</sup> Manil. V 251. Gli avvenimenti che riguardano Erigone e la sua successiva trasformazione nel segno della Vergine dovevano essere già noti a Eratostene, come conferma Schol. *Hom. Il.* XXII 29 Heyne. Circa la storia della fanciulla cfr. Hygin. *Fab.* 130; Nonn. *Dion.* XLVII 148-255 (cfr. anche Apollod. *Bibl.* III 14, 7, dove tuttavia non si fa menzione del catasterismo).

raccolta floreale<sup>581</sup>; queste, una volta portato a termine il compito, vorrebbero fare dono alla dea dei risultati della loro ricerca, ma ciò è impedito dal rapimento della giovane<sup>582</sup>. L'*anthologia* di Proserpina e delle sue compagne può ragionevolmente essere letta come un simbolo erotico-seduttivo, che prefigura le nozze della dea con Ade: cogliere fiori era un'attività particolarmente adatta a quelle fanciulle che volevano migliorare il proprio aspetto fisico, poiché "è naturale per coloro che sono belli ornarsi con le bellezze della natura"<sup>583</sup>. Nella versione ovidiana, il papavero rientra dunque tra gli oggetti particolarmente apprezzati dalle fanciulle. Ben più difficile stabilire se dietro alla presenza della pianta via sia una consapevole allusione al destino infausto che avrebbe colpito la dea di lì a poco. Secondo Paul Murgatroyd, la menzione delle varie specie floreali sottintende un preciso significato collegato o all'eros (la rosa, legata a Venere) o alla morte. Egli infatti ha sottolineato come la viola fosse impiegata per ornare le tombe, così come il croco e il giglio; il giacinto invece era legato al mito metamorfico dell'omonimo fanciullo ucciso per errore da Apollo<sup>584</sup>. A quanto dichiarato dallo studioso, si potrebbe aggiungere che anche al croco e al papavero stesso fosse associato un racconto di metamorfosi, che si concludeva con la tragica morte del protagonista e la conseguente trasformazione in fiore<sup>585</sup>. In ogni caso, Murgatroyd ha espresso pochi dubbi circa la simbologia del *papaver* nel contesto del prato di Proserpina: i papaveri infatti "were supposed to cause death"<sup>586</sup>. Benché l'affermazione sia piuttosto categorica, egli tuttavia non ha portato alcuna prova a sostegno di tale interpretazione, dando per scontata un'associazione tra la pianta e la morte che forse non era così immediata nel mondo romano, soprattutto ai tempi di Ovidio<sup>587</sup>. Inoltre, non vi sono elementi che riconducano a una simbologia

---

<sup>581</sup> Ov. *Fast.* IV 431-432: "comites, accedite" dixit [scil. Proserpina] "et mecum plenos flore referte sinus".

<sup>582</sup> Ov. *Fast.* IV 451-454.

<sup>583</sup> Clearc. F 25 Wehrli. Maggiori dettagli nel mio lavoro di prossima pubblicazione.

<sup>584</sup> Murgatroyd 2005, p. 79.

<sup>585</sup> Per quanta riguarda il croco vd. Ov. *Met.* IV 283; Nonn. *Dion.* XII 85-86. Sul papavero vd. Serv. *Buc.* II 47.

<sup>586</sup> Murgatroyd 2005, p. 79.

<sup>587</sup> Il legame tra il papavero e la sfera funebre è testimoniato a Roma da alcuni sarcofagi (II-III d.C.) in cui il defunto tiene nelle mani alcune capsule, come si vedrà più oltre: vd. *infra*, pp. 416-417.

funebre gli altri elementi vegetali citati nell'episodio (cassia, meliloto, timo, calendula, vimine): bisogna dunque ammettere la possibilità che Ovidio sia ricorso soltanto in parte a fiori "funerari" per alludere all'infelice sorte della dea e ne abbia invece menzionati altri senza un preciso motivo? Il fatto appare molto improbabile e, per certi aspetti, inverisimile: la lettura dell'intero passo e la simbologia floreale proposta dallo studioso devono essere al momento considerate nulla più di una semplice congettura.

Più interessante invece concentrare l'attenzione sul gesto con il quale la compagna di Proserpina stacca le *papavereas comas*. La fanciulla infatti taglia con l'unghia la sommità della pianta<sup>588</sup>, che nel caso specifico deve essere intesa come la corolla del fiore e non certo la capsula<sup>589</sup>. L'azione ha illustri precedenti: richiama alla mente un passo di Catullo<sup>590</sup> e soprattutto di Properzio, dove Ila, giovanetto amato da Eracle, è descritto mentre stacca con l'unghia candidi gigli e purpurei papaveri (I 20, 37-40)<sup>591</sup>:

*et circum irriguo surgebant lilia prato  
candida purpureis mixta papaveribus;  
quae modo decerpens tenero pueriliter ungui  
proposito florem praetulit officio...*

*e intorno su un irriguo prato spuntavano candidi  
gigli misti a purpurei papaveri;  
spiccandoli puerilmente con la tenera unghia  
antepose il fiore all'incarico che si era proposto...*  
(trad. di L. Canali, con leggere modifiche)

---

<sup>588</sup> Ov. *Fast.* IV 438.

<sup>589</sup> L'identificazione è confermata dall'attività a cui sono intente le giovani, per l'appunto la raccolta di fiori.

<sup>590</sup> Catull. 62, 43 non specifica quali fiori vengono recisi, ma usa l'immagine come metafora per la perdita della verginità.

<sup>591</sup> Il mito di Ila rapito dalle Ninfe viene utilizzato da Properzio come *exemplum* e *admonitio* nei confronti del suo amico Gallo (sull'identità del personaggio, ancora oggi dibattuta, vd. Cairns 2004, pp. 76-78), esortato a non separarsi mai dal suo compagno, pena la perdita dell'innamorato: cfr. Gazich 1995, pp. 292-296; Fedeli 1980, p. 455. L'utilizzo del mito di Ila come *exemplum* era già presente in Theocr. XIII 1-9. Dracont. *Hylas* 135 afferma che le Ninfe avrebbero coronato Ila con i fiori del giglio, della viola e della rosa.

Difficile stabilire con certezza se esso sia stato un modello per la rappresentazione ovidiana, ma di certo non si può escluderne la possibilità<sup>592</sup>. In ogni caso, nei due episodi si riscontrano molte similitudini: così come le fanciulle del corteo di Proserpina vengono attratte dalle bellezze naturali, anche il giovane ragazzo indugia in attività giocose che distolgono la sua attenzione dal compito affidatogli, cioè quello di raccogliere l'acqua, e dagli eventuali pericoli in agguato<sup>593</sup>. La vegetazione si configura quindi come un elemento che non ha soltanto uno scopo ornamentale, legato alla bellezza dei protagonisti, ma riveste anche un preciso ruolo nello svolgersi dei fatti. Nel caso specifico di Properzio, gli studiosi hanno evidenziato la differenza che intercorre nella descrizione paesaggistica del poeta latino rispetto a quella presente nel XIII *Idillio* di Teocrito, dedicato anch'esso alla sfortunata storia di Ila<sup>594</sup>. Se il cantore siceliota tratteggia un paesaggio per certi aspetti più selvatico, privo di veri e propri elementi decorativi<sup>595</sup>, Properzio delinea un luogo particolarmente attraente e idillico, dove i giochi coloristici e il rigoglio naturale sono le caratteristiche principali di quello che può considerarsi a tutti gli effetti un *locus amoenus*<sup>596</sup>.

---

<sup>592</sup> Intersezioni di varia natura tra le *Elegie* di Properzio e i *Fasti* di Ovidio sono state analizzate da Santini 2004, in particolare pp. 163-72; tuttavia lo studioso non ha mai riscontrato legami tra l'episodio di Ila e quello ovidiano di Proserpina.

<sup>593</sup> Prop. I 20, 39-42. Cfr. in particolare Dimundo 1994, p. 175.

<sup>594</sup> La Penna 1951, p. 138 ha considerato il componimento del poeta latino come un'elegia alessandrina. Successivamente lo stesso studioso (La Penna 1977, p. 198) ha rilevato che la raffinatezza del racconto narrato da Properzio e in particolare dei suoi "quadri di bellezza" è un chiaro segnale dell'influenza della poesia alessandrina e di poeti quali Callimaco, Teocrito e derivati (Apollodoro). Per una discussione sui modelli e sulle fonti properziane cfr. anche La Penna 1951, pp. 139-143; Fedeli 1980, p. 454-458. Cfr. Pinotti 2004, p. 91. Per Partenio di Nicea come fonte di Properzio vd. Cairns 2004, pp. 86-96.

<sup>595</sup> Le piante elencate da Theocr. XIII 40-42 non sono certo considerate tra le più belle che la natura possa offrire; esse sono infatti il giunco (*θύρον*), la celidonia (*χελιδόνιον*), l'adianto (*ἀδίαντος*), l'apio (*σέλινον*) e l'agrostide (*ἄγρωστις*). Sul passo teocriteo vd. anche Murgatroyd 1992, pp. 89-90. Monteleone 1979, pp. 39-40 ha escluso la possibilità che Properzio abbia ricavato la sua descrizione del luogo da Teocrito, e ha proposto di considerare Verg. *Buc.* II 45-48 come suo modello. Di parere contrario Murgatroyd 1992, p. 91, che ha sostenuto (insieme ad altri studiosi: cfr. nt. 30) la dipendenza di Properzio da Teocrito, sebbene il poeta latino abbia inserito elementi indipendenti dalla composizione del suo predecessore.

<sup>596</sup> Vd. il contrasto cromatico reso dal biancore dei gigli, al quale si contrappone il rosso dei papaveri: Prop. I 20, 37-38 *lilia prato candida purpureis mixta papaveribus*. Casanova-Robin 2010, p. 717 ha collegato i colori dei fiori alle tinte tipiche degli amanti. Il rigoglio miracoloso della natura è invece sottolineato dal poeta quando menziona alberi che producono frutti rugiadosi (*roscida poma*) senza l'intervento umano, quasi a voler indicare che il luogo godesse ancora di una sorta di età dell'oro: Prop. I 20, 35-36. Cfr. Murgatroyd 1992, p. 92; Pinotti 2004, p. 91; Casanova-Robin 2010, p. 716-717. Boucher 1965, p. 327 ha considerato la descrizione properziana come rappresentazione di un giardino romano e la presenza di gigli e papaveri

Particolarmente interessante si rivela l'avverbio *pueriliter* con cui il poeta elegiaco latino connota il passatempo cui si stava dedicando lo sfortunato ragazzo<sup>597</sup>. Lo staccare i calici dei fiori con l'unghia è dunque un'attività riservata ai giovani e, come si è già accennato poc'anzi, in particolar modo a coloro che sono belli. La corrispondenza tra la bellezza del paesaggio e quella dei protagonisti delle vicende che si svolgono in esso sembra essere un *topos* ricorrente, soprattutto nella poesia amorosa<sup>598</sup>; questa relazione ha lo scopo di esaltare l'avvenenza dei fanciulli, associando loro le più belle specie vegetali che la natura può offrire<sup>599</sup>. Più difficile stabilire se nel passo properziano si possa nascondere un'implicita allusione all'imminente destino di Ila, come ha suggerito Hélène Casanova-Rubin. A giudizio della studiosa, la mescolanza di gigli e papaveri (sottolineata dal termine *mixta*) prefigura il rapimento del giovane ad opera delle Ninfe<sup>600</sup>: tuttavia, a mio avviso non vi sono sufficienti elementi nel testo per affermare con sicurezza tale volontà da parte del poeta<sup>601</sup>. Il papavero, nella sua varietà di *papaver rhoeas* o *setigerum*<sup>602</sup>, doveva comunque essere un fiore particolarmente apprezzato se due autori quali Properzio e Ovidio decisero di utilizzarlo nei loro componimenti. In ogni caso, l'occupazione alla quale erano intenti Ila e la compagna di Proserpina deve essere considerata una sorta di intrattenimento a cui i ragazzi si abbandonavano nei loro momenti di svago. A questo proposito, si è a conoscenza di un particolare "gioco" in cui era previsto l'impiego del papavero:

---

come rimando alle aiuole delle ville più sontuose. Suggestiva l'opinione di Di Stefano 1992-1993, pp. 244-245, che ha ipotizzato una possibile influenza dell'iconografia (in particolare di un affresco pompeiano raffigurante il ratto: Oakley 1990, n. 7) per la rappresentazione del paesaggio.

<sup>597</sup> Prop. I 20, 39.

<sup>598</sup> Casanova-Rubin 2010, p. 718 ha ravvisato nei fiori un chiaro simbolo erotico.

<sup>599</sup> Cfr. Casanova-Rubin 2010, p. 718.

<sup>600</sup> Casanova-Rubin 2010, p. 718.

<sup>601</sup> Murgatroyd 1992, p. 93 ha considerato ancora una volta la presenza delle specie vegetali un riferimento alla morte del fanciullo. Egli ha sostenuto che i gigli "were a symbol of transience" e i papaveri "were supposed to cause death as well as sleep". Ha concluso affermando che "fruit, lilies and poppies were offerings to the dead", portando come prova l'offerta di papaveri a Orfeo in Verg. *Georg.* IV 545. Le convinzioni dello studioso hanno tuttavia deboli basi e non sembrano giustificate dal contesto del racconto properziano. Non vi è nulla infatti che possa sostenere l'ipotesi che Properzio abbia qui utilizzato gli elementi naturali per delineare "a malignant ambience of eros and thanatos".

<sup>602</sup> Pochi dubbi sul fatto che anche in questo caso la specie menzionata da Properzio sia la varietà spontanea della pianta.

ne dà testimonianza Teocrito, quando descrive un pastore innamorato della Ninfa Amarilli, la quale però non ricambia il suo amore. Il poeta presenta lo sfortunato amante intento a verificare le sue possibilità amorose: egli sa ormai che non ci sono più speranze, perché il papavero non è scoppiato quando è stato schiacciato, ma anzi si è afflosciato sul suo braccio<sup>603</sup>. Il procedimento consisteva nel mettere sulla mano o sul braccio il petalo o la foglia del papavero piegati a formare una piccola sacca: se, una volta colpiti, si laceravano ed emettevano uno schiocco, l'amore era ricambiato; se, al contrario, non veniva emesso alcun rumore, era segno che non si era corrisposti<sup>604</sup>. Con le dovute differenze, si potrebbe quasi affermare che il passatempo menzionato sia una sorta di antenato del più moderno "m'ama, non m'ama", per il quale si utilizzano comunemente i petali della margherita.

Il poeta siceliota utilizza il termine *τηλέφιλον*, che secondo Polluce e lo scoliaste di Teocrito può indicare tanto la procedura appena descritta quanto la foglia o il petalo della pianta<sup>605</sup>; tuttavia è testimoniato anche l'impiego della parola *πλατάγημα*, che designava il passatempo, e *πλαταγώνιον*, che indicava le parti del vegetale<sup>606</sup>. Le fonti generalmente concordano nell'identificare la specie con il papavero<sup>607</sup>, ma alcuni sostengono che possa trattarsi anche dell'anemone o di una non meglio specificata pianta chiamata essa stessa *τηλέφιλον*<sup>608</sup>. In realtà, questo passatempo "giocosso", che veniva attuato in mancanza della persona amata, è caratterizzato da una sfumatura oracolare che sembra porlo tra le pratiche della cleromanzia privata, assegnando quindi al procedimento un valore intrinseco nelle questioni amorose<sup>609</sup>. La scelta del papavero come

---

<sup>603</sup> Theocr. III 28-30.

<sup>604</sup> Gow 1950, p. 70. Cfr. anche *A.P.* V 296, dove il petalo di papavero è applicato a una coppa.

<sup>605</sup> Pollux IX 127; Schol. *Theocr.* III 29.

<sup>606</sup> Sud. *s.v.* *πλαταγώνιον*; Hesych. *s.v.* *πλαταγώνιον* Hansen. Lembach 1970, p. 163 ha concluso che *πλατάγημα* e *τηλέφιλον* erano due diversi nomi che indicavano la medesima cosa. Vd. anche le considerazioni di Gow 1950, p. 71.

<sup>607</sup> Schol. *Theocr.* III 29a e 29e; Sud. *s.v.* *πλαταγώνιον*; Hesych. *s.v.* *πλαταγώνιον* Hansen. Cfr. Nic. *Georg.* F 74 Gow-Scholfield, dove il termine *πλαταγώνια* indica i petali del papavero, così come in *Theocr.* XI 57.

<sup>608</sup> Schol. *Theocr.* III 29b (*τηλέφιλον*); Sud. *s.v.* *πλαταγώνιον*; Hesych. *s.v.* *πλαταγώνιον* Hansen (anemone).

<sup>609</sup> Il termine *τηλέφιλον* significa letteralmente "amore lontano", probabilmente da collegarsi alla pratica divinatoria amorosa. Lembach 1970, p. 163 ha considerato la pratica come un vero e proprio *Liebesorakel*. In *A.P.* V 296 il poeta utilizza il procedimento per accertarsi di essere



strumento di una sorta di “oracolo d’amore” testimonia un legame tra la pianta e la sfera erotica: oltre a motivi strettamente “utilitaristici” (la possibilità di formare un palloncino con i petali o con le foglie), alla base di tale scelta vi potrebbero essere anche ragioni di tipo estetico, non ultimo il colore rosso del *papaver rhoeas* che ben si sposa con tematiche amorose<sup>610</sup>.

### **Nox e Somnus (*Fast.* IV 661 e *Met.* XI 605-607)**

Trattando della festa dei *Fordicidia*, celebrata il 15 aprile in onore di Tellus, Ovidio inserisce il mito eziologico alla base del sacrificio: durante il regno di Numa Pompilio, Roma fu colpita da una grave carestia, mentre il bestiame era falciato da parti immaturi che spesso causavano la morte della madre. Il re decise quindi di recarsi nel bosco sacro al dio Fauno e chiedere consiglio a quest’ultimo sul da farsi<sup>611</sup>. Una volta giunto sul posto, in primo luogo immolò due pecore: la prima per Fauno, la seconda per Somnus. Portato a termine il compito, distese i velli degli animali sacrificati al suolo e iniziò a compiere riti purificatori, al fine di assicurarsi uno stato di totale purezza. Infine si adagiò sulle pelli e iniziò ad adorare il dio con parole appropriate: nel frattempo giunse la Notte, che il poeta descrive con la fronte coronata da papaveri, portando con

---

amato: per fare ciò si serve di una coppa (*κισσύβιον*) definita “profetica” (*μαντῶος*). In questo caso il responso è dato dall’adesione del petalo di papavero alla pancia del recipiente.

<sup>610</sup> Forse non è casuale che Schol. *Theocr.* III 29c riporti anche un differente metodo “divinatorio”: se lo scoppio del fiore lasciava un segno rosso sulla spalla o sul palmo della mano, allora l’amore era ricambiato.

<sup>611</sup> A proposito del bosco, Ov. *Fast.* IV 649-650 utilizza l’espressione *silva vetus nullaque diu violata securi/stabat, Maenalia sacra relictas deo*. Il dio menalio è identificabile con il greco Pan (dal monte Menalo in Arcadia), che qui coincide con il romano Fauno: Frazer 1929, p. 318; Fantham 1998, p. 215. Cfr. anche Ov. *Fast.* III 82-84, dove si afferma che Fauno era venerato dagli abitanti del territorio menalio. Secondo Brelich 1976<sup>2</sup>, p. 66, a Roma il dio veniva chiamato con due nomi: il primo, Faunus, era quello ufficiale e impiegato nel culto pubblico; il secondo, Silvanus, era invece utilizzato esclusivamente nel culto privato. Non è raro imbattersi nelle forme plurali dei nomi delle due divinità: da queste infatti trassero la loro origine i Fauni e i Silvani. Varro *De ling. lat.* VII 36 spiega il plurale in riferimento alla coppia Fauno-Fauna: *Faunii dii Latinorum: ita ut et Faunus et Fauna sit*. Fauna, che in seguito godrà di un culto a Roma sotto il nome di Bona Dea, era considerata sorella o figlia di Fauno: Lact. *Div. inst.* I 22, 9 (sorella e in questo caso anche sposa); Macr. *Sat.* I 12, 27 (citando Varrone); Macr. *Sat.* I 12, 24; Tertul. *Ad nat.* II 9; D. Serv. *Aen.* VIII 314 (figlia). Sesto Clodio (in Lact. *Div. inst.* I 22, 11-14) considera Fauna come la moglie di Fauno e narra il mito eziologico che portò alla fondazione del culto di Bona Dea. Cfr. anche la versione di Macr. *Sat.* I 12, 24-25 (dove però Fauna è figlia di Fauno). Secondo Verg. *Aen.* VII 82, Fauno era un re latino, successore di Picus e padre di Latino stesso.

sé oscuri sogni (*Interea placidam redimita papavere frontem/Nox venit et secum somnia nigra trahit*). Quindi Fauno apparve a Numa durante il sonno e gli diede un criptico responso: per porre fine al periodo di crisi, avrebbe dovuto placare la dea Tellus con il sacrificio di due vacche, di cui una avrebbe dovuto offrire due vite. In principio il re non comprese le parole del dio, fino a quando la Ninfa Egeria, sua sposa, non gli rivelò il significato dell'oracolo, consigliandogli di immolare una vacca gravida<sup>612</sup>. Per questo motivo ogni anno il collegio dei pontefici sacrificava una giovenca pregna (in latino *forda*, da cui *Fordicidia*<sup>613</sup>), assicurando così prosperità alla città, al raccolto e al bestiame<sup>614</sup>.

In questo contesto appare evidente che il papavero non svolge alcuna funzione se non quella di alludere al sonno portato dalla Notte<sup>615</sup>. Tuttavia, l'immagine di Nox con la fronte cinta da una corona di papaveri, delineata da Ovidio, rimane per certi aspetti un *unicum* all'interno delle rappresentazioni latine: infatti solitamente è Somnus a essere connesso con la pianta, come dimostra una lunga serie di monumenti in cui alla personificazione del sonno sono associate capsule di papavero<sup>616</sup>. Per quanto riguarda Nox, si è a conoscenza di un solo reperto iconografico in cui essa appare con l'attributo in mano: si tratta di un sarcofago dei primi decenni del III secolo d.C. (200-220) raffigurante il mito di Endimione<sup>617</sup>. Ovviamente la specie richiamata da Ovidio deve essere riconosciuta come il *papaver somniferum*, che ben si presta a suggerire il sopraggiungere del sonno portato dalla Notte.

Paolo Nencini si è domandato se vi fosse una relazione tra gli effetti della pianta e i *nigra somnia* menzionati dal poeta: lo studioso ha correttamente scartato tale

---

<sup>612</sup> Ov. *Fast.* IV 641-670.

<sup>613</sup> Varro *De ling. lat.* VI 15; Serv. *Aen.* II 140. La festa era anche chiamata *Hordicidia*: Fest. s.v. *Horda*, p. 91 Lindsay. Cfr. Porte 1985, pp. 206-207 e soprattutto Porte 2003, pp. 784-786.

<sup>614</sup> Sui *Fordicidia* vd. Sabbatucci 1999<sup>2</sup>, pp. 152-156 e Scullard 1981, p. 102. Porte 2003, p. 779 ha sottolineato la maggiore importanza rituale del feto (che veniva bruciato e di cui si conservavano le ceneri sino ai *Palilia* o *Parilia* del 21 aprile: cfr. Ov. *Fast.* IV 639-640) rispetto alla giovenca. La studiosa ha considerato l'embrione il corrispettivo religioso dei frutti della terra, alla cui prosperità era finalizzato il sacrificio.

<sup>615</sup> Fantham 1998, p. 217 ha inteso la corona di papaveri come un elemento decorativo con funzione identificativa della divinità.

<sup>616</sup> Cfr. Lochin 1990, nn. 2-6; 11-34; 37; 44a; 49; 51-59; 62; 68; 72-74; 79; 83; 94-96; 117; 120; 127; 137; 138-143; 152-153; 159; 163.

<sup>617</sup> Papastavrou 1992, n. 8. Per l'esame dei singoli reperti vd. più oltre la sezione dedicata all'iconografia.

eventualità<sup>618</sup>, poiché a conti fatti il papavero non viene effettivamente impiegato da Nox per indurre il sonno di Numa, ma rappresenta soltanto un suo attributo che ha qui una funzione allusiva<sup>619</sup>. Oltre a ciò, lo studioso ha cercato di dare una spiegazione all'aggettivo che qualifica i sogni portati dalla Notte: a suo giudizio, essi sono definiti oscuri a causa della "loro origine ctonia"<sup>620</sup>. Già Euripide nell'*Ecuba* aveva definito i sogni "dalle ali nere" (*μελανοπτερύγων όνειρών*), ma questi sono generati dalla Terra e non da Notte<sup>621</sup>. Virgilio, dal canto suo, aveva posto la dimora di Sonno e di Notte negli Inferi<sup>622</sup>, mentre lo stesso Ovidio descrive Circe mentre evoca la Notte dall'Erebo<sup>623</sup>; inoltre colloca nel territorio dei Cimmeri la sua residenza, così come quella di Somnus<sup>624</sup>. È quindi possibile che nel passo ovidiano ci sia l'eco di questa visione "spaventosa" di Nox e dei sogni da lei recati: è innegabile che i poeti romani abbiano più volte accentuato gli aspetti terrificanti e "inferi" della dea<sup>625</sup>. Tuttavia, a una lettura più attenta, ci si accorgerà che Nox è descritta dal poeta in modo tutt'altro che spaventoso: infatti Ovidio afferma che essa sopraggiunge "con la fronte placida cinta da papaveri"<sup>626</sup>. L'aggettivo *placida* suggerisce un'atmosfera di calma e tranquillità in relazione all'arrivo della dea, clima che poco si addice a una personificazione appena sorta dalle sponde infernali alla

<sup>618</sup> Nencini 2004, pp. 128-129.

<sup>619</sup> Verg. *Aen.* VI 390 definisce la notte "soporifera". Nencini 2004, p. 129 ha ipotizzato che il papavero possa essere "strumentale alla restituzione della fertilità vegetale ed animale: verrebbe da dire che, quando si tratta di Ovidio, dov'è Cerere lì è anche il papavero". Una simile teoria non trova ragione d'essere: infatti Cerere viene sì nominata all'inizio del racconto (*Ov. Fast.* IV 645), ma solo per spiegare gli effetti della carestia; inoltre il suo nome è qui utilizzato come metonimia per il grano (Fantham 1998, p. 214). La dea, così come il papavero, non svolge alcun ruolo né all'interno del rito, dedicato a Tellus, né all'interno del mito, in cui il protagonista è Fauno. Attribuire al papavero un ruolo attivo nell'economia del racconto non sembra pertanto un'ipotesi ammessa dal testo. Solo Lyd. *De mens.* IV 72 sostiene che la festa era celebrata in onore di Demetra, che evidentemente egli equipara a Tellus/Gaia.

<sup>620</sup> Nencini 2004, p. 129.

<sup>621</sup> Eur. *Hec.* 70-71. È assai probabile che il tragediografo abbia fatto riferimento alla tradizione omerica, che poneva il paese dei Sogni oltre il fiume Oceano, nei pressi dell'Oltretomba: Hom. *Od.* XXIV 11-12.

<sup>622</sup> Verg. *Aen.* VI 390.

<sup>623</sup> *Ov. Met.* XIV 404.

<sup>624</sup> *Ov. Met.* XI 592-607. Il paese dei Cimmeri era considerato un territorio a cavallo tra il regno dei vivi e quello dei morti già nella tradizione omerica: Hom. *Od.* XI 14-19. Per un approfondimento circa il passo omerico vd. Heubeck 1983, pp. 262-264.

<sup>625</sup> Cfr. Papastavrou 1992, p. 939. Oltre ai passi citati, cfr. anche i versi in cui Notte è invocata durante incantesimi e riti magici: *Ov. Met.* VII 192-196; Verg. *Aen.* VI 264-267; Hor. *Epod.* 5, 51-54. In Hes. *Theog.* 123 Nyx ed Erebo sono figli di Chaos.

<sup>626</sup> *Ov. Fast.* IV 661.

quale si accompagnano i *nigra somnia*. Ne consegue che l'oscurità dei sogni debba essere ricondotta a una causa differente: a questo proposito non può essere scartata l'eventualità che Ovidio abbia utilizzato il termine per creare un'ipallage riferita a Nox, alla quale l'oscurità ben si addice<sup>627</sup>. Bisogna prendere in considerazione anche la possibilità che Ovidio abbia derivato la sua immagine da un modello preesistente, essendo l'espressione *Somnia nigra* già presente in Tibullo per delineare l'aspetto dei sogni<sup>628</sup>. Nel passo tibulliano compaiono anche Notte e Sonno<sup>629</sup>, ma nessuno dei due è connotato in maniera "infera", così come non vi è nulla che riconduca l'origine dei sogni alle sedi infernali.

Preso atto dell'insoddisfacente spiegazione avanzata da Nencini, è forse possibile chiarire meglio il motivo che indusse Ovidio a utilizzare l'aggettivo *niger* per descrivere i sogni: per fare ciò è utile riportare l'attenzione sul destinatario delle preghiere di Numa, cioè Fauno. È stato dimostrato dagli studiosi che l'episodio ovidiano è modellato su un esempio virgiliano<sup>630</sup>: nell'*Eneide* infatti Virgilio narra la consultazione dell'oracolo di Fauno nel bosco situato nei pressi della fonte Albunea da parte di Latino<sup>631</sup>. I due racconti sono caratterizzati da numerose similitudini<sup>632</sup>, ma ciò che qui è importante sottolineare è che entrambi concordano nel situare l'evento durante la notte e nell'ambientare la successiva apparizione del dio in sogno<sup>633</sup>. Ciò spiega in

---

<sup>627</sup> Aesch. *Eum.* 745 definisce Notte "nera madre" (ὦ Νύξ μέλαινα μήτηρ); Eur. *Ion.* 1150 la descrive "con la veste scura" (μελάνπεπλος Νύξ); Tibull. III 4, 17 dona alla Notte una *nigra quadriga*.

<sup>628</sup> Tibull. II 1, 90. A giudizio di Fantham 1998, p. 217 l'espressione ovidiana è un "homage to Tibullus".

<sup>629</sup> Tibull. II 1, 87-90.

<sup>630</sup> Fantham 1998, p. 213 e p. 215; Parker 1993, p. 212; Porte 1985, pp. 161-162.

<sup>631</sup> Verg. *Aen.* VII 81-106. Per la collocazione della fonte Albunea vd. Paratore 1981, pp. 143-144. Secondo Briquel 1993, p. 85, il bosco nei pressi della fonte Albunea è lo stesso che evoca Ovidio nell'episodio della consultazione di Numa in connessione all'istituzione dei *Fordicidia*, mentre Frazer 1929, p. 318 ha proposto di riconoscere la selva con quella situata sull'Aventino, menzionata in precedenza da Ov. *Fast.* III 295-296.

<sup>632</sup> Vd. ad esempio il sacrificio preliminare e la consuetudine di coricarsi sulle pelli degli animali sacrificati: Verg. *Aen.* VII 92-95; Ov. *Fast.* IV 651-652 e 659-660. Per altre similitudini vd. Porte 1985, p. 161.

<sup>633</sup> Virgilio non è esplicito quanto Ovidio ma, a un'attenta lettura del passo, si capisce chiaramente che Latino si addormenta e Fauno gli rivela il da farsi in sogno: vd. in particolare Verg. *Aen.* VII 88; Brelich 1976<sup>2</sup>, p. 68. Cfr. Frazer 1929, pp. 318-319. È stato messo in evidenza che la pratica dell'incubazione è di origine greca: Fantham 1998, p. 215; Bömer 1958, p. 266. La manifestazione di Fauno non avviene generalmente in modo diretto, ma sempre attraverso la sua voce, in quanto era quasi impossibile vedere il dio; a giudizio di Plin. *Nat. Hist.* VIII 151 solo

particolare il motivo del sacrificio preliminare offerto da Numa a Somnus: il re cerca di propiziare il dio affinché gli procuri il sonno, attraverso il quale Fauno si sarebbe potuto manifestare. La presenza di Somnus, e di conseguenza di Nox, è quindi indispensabile per ottenere i responsi oracolari richiesti. I due poeti si preoccupano di delineare un'atmosfera carica di tensione e per certi aspetti inquietante: secondo Virgilio, coloro che chiedono consiglio all'oracolo vedono molti *simulacra* (immagini, visioni, ma anche ombre o fantasmi) volteggiare davanti a loro, sentono varie voci e comunicano direttamente con l'Acheronte<sup>634</sup>, mentre in Ovidio il sonno di Numa è "scosso dal terrore"<sup>635</sup>.

Gli autori antichi presentano Fauno come un dio profetico, che svela il futuro agli uomini tramite la voce e non attraverso i *signa*<sup>636</sup>. Oltre a ciò, Dominique Briquel ha sottolineato il carattere minaccioso e pericoloso della divinità: essa infatti si manifesta sempre di notte, dal profondo della foresta e in maniera improvvisa, sorprendendo gli uomini e causando loro paura<sup>637</sup>; non a caso Servio considera Fauno un dio infernale<sup>638</sup>, mentre Isidoro di Siviglia lo identificherà con Incubo<sup>639</sup>. A questo punto si capisce il motivo che spinse Ovidio a qualificare i sogni portati da Nox come *nigra*: l'aggettivo non deve

---

il primo cucciolo nato da una cagna che partoriva per la prima volta era in grado di vedere l'aspetto del dio. Un'eccezione in *Ov. Fast.* III 297-318, dove Numa riesce a parlare direttamente con Fauno, non prima di avergli teso un tranello e averlo legato.

<sup>634</sup> Verg. *Aen.* VII 89-91. Cfr. Briquel 1993, p. 82 e p. 88.

<sup>635</sup> *Ov. Fast.* IV 666.

<sup>636</sup> Serv. *Aen.* VII 81: *Faunus ἀπό τῆς φωνῆς dictus, quod voce, non signis ostendit futura.* Cfr. *Lucr.* IV 583-585; *Cic. De nat. deor.* II 6; *Varro De ling. lat.* VII 36; *D. Serv. Aen.* VIII 314; *D. Serv. Georg.* I 10. La divinazione concessa da Fauno ha caratteristiche estatiche: cfr. *D. Serv. Aen.* VIII 314 *hos Faunos etiam Fatuos dicunt, quod per stuporem divina pronuntient.* Gaio Basso (in *Lact. Div. inst.* I 22, 9-10) afferma che Fauna profetizzava alle donne, mentre Fauno agli uomini.

<sup>637</sup> Cfr. in particolare Briquel 1993, p. 80. Secondo lo stesso autore (p. 82), i contatti tra gli uomini e Fauno sono da ritenersi una "relation archaïque, pré-culturel, où l'humain et le divin peuvent entrer directement en contact, mais où cela se fait au hasard, en dehors de toute norme". I tratti arcaici del dio ben si prestavano a essere associati a una festa come i *Fordicidia*, di cui si è rilevata l'arcaicità: Porte 2003, p. 773; Frazer 1929, p. 317.

<sup>638</sup> Serv. *Aen.* VII 91: *Faunus infernus dicitur deus: et congrue; nam nihil est terra inferius, in qua habitat.* *Dion. Hal. Ant. Rom.* V 16 attribuisce a Fauno le visioni che cambiano continuamente forma, davanti alle quali gli uomini sono terrorizzati; sono sempre opera del dio le voci inquietanti che turbano l'orecchio.

<sup>639</sup> *Isid. Hisp. Etym.* VIII 11, 104 Lindsay: *Quem vulgo Incubonem vocant, hunc Romani Faunum ficarium dicunt.* L'identificazione era già stata avanzata dallo stesso Servio, ma senza una connotazione necessariamente negativa: *Serv. Aen.* VI 775 *Inuus autem latine appellantur, graece Πάν: item Ἐφιάλτης graece, latine Incubo: idem Faunus, idem Fatuus, Fatuclus. Dicitur autem Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus, unde et Incubo dicitur.* Cfr. Brelich 1976<sup>2</sup>, p. 69. *Agost. De civ. dei* XV 23 testimonia l'identificazione con Incubo anche per i Silvani: *...Silvanos et Pana quos vulgo Incubos vocant.*

essere riferito tanto alla loro provenienza “infera”, quanto all'imminente apparizione del dio in sogno, avvenimento che provoca un effetto spaventoso e terrificante. Ecco dunque spiegata anche l'origine dell'inquieto sonno di Numa: la manifestazione epifanica della divinità comporta generalmente terrore nell'uomo<sup>640</sup>, a maggior ragione quella di un dio particolarmente spaventoso quale Fauno certamente era<sup>641</sup>.

Del tutto differente è l'atmosfera che permea il secondo episodio ovidiano, dove si afferma che alcuni papaveri crescevano nei pressi dell'antro di Somnus, situato nel paese dei Cimmeri<sup>642</sup>. Il poeta sta narrando la storia metamorfica di Alcione e Ceice: quest'ultimo, partito per un viaggio in mare, trova la morte durante una violenta tempesta. La moglie, ignara della sorte del marito, onora assiduamente gli dei e in modo particolare Giunone, pregandola di favorire il ritorno del suo sposo. La dea, stanca delle continue suppliche della donna per una persona ormai morta, convoca Iris e le ordina di recarsi presso la dimora di Somnus e di indurre il dio a inviare un sogno in cui lo stesso Ceice riveli alla moglie il triste destino di cui era stato vittima<sup>643</sup>. A questo punto Ovidio inserisce una lunga descrizione della residenza del dio, di cui sin dal principio viene evidenziata la caratteristica soporifera<sup>644</sup>. Il poeta quindi delinea con grande abilità un clima di estremo torpore e di placida quiete, che avvolge completamente il territorio: la grotta in cui risiede il dio si trova nei più profondi recessi di un monte cavo, mai raggiunta dai raggi del sole. Tutto è

---

<sup>640</sup> A titolo esemplificativo vd. Hom. *Hymn.* II 281-283, dove, dopo la manifestazione di Demetra, a Metanira si “sciolgono le ginocchia”; inoltre perde la voce e non ricorda nemmeno di prendersi cura del figlio. Cfr. anche Hom. *Hymn.* V 181-184, dove Anchise, una volta scoperta l'identità divina della sua compagna (Afrodite), si spaventa, volge lo sguardo altrove e si copre il volto con il mantello. Un'epifania terrificante anche in Hom. *Hymn.* VII 34-53 (Dioniso). Diverso il trattamento del rapporto divino/umano in Omero, dove la manifestazione del dio non comporta turbamento nell'uomo.

<sup>641</sup> Fauno compare altre volte nel corso dei *Fasti*: Parker 1993, pp. 215-216 ha messo bene in evidenza la trasformazione che caratterizza la figura del dio a seconda del prevalere della sua “grecità”, a cui corrispondono tratti grotteschi e risibili, o della sua “romanità”, dove Fauno viene presentato come una divinità potente e rispettata. Per l'analisi degli altri episodi ovidiani vd. Parker 1993, pp. 202-214.

<sup>642</sup> Bömer 1980, p. 395 ha evidenziato la volontà di Ovidio di distaccarsi dalla tradizione a lui precedente, che poneva la dimora dei sogni nei pressi del fiume Oceano e nelle vicinanze del prato asfodelio (Hom. *Od.* XXIV 11-14), mentre quella di Somnus era collocata direttamente nell'Ade (Verg. *Aen.* VI 390).

<sup>643</sup> Ov. *Met.* XI 476-591. Un simile episodio si ritrova in Nonn. *Dion.* XXXI 124-198.

<sup>644</sup> Cfr. Ov. *Met.* XI 586, dove Giunone definisce l'abitazione di Somnus *soporiferam aulam*.

avvolto da una fitta nebbia e dalla fioca luce del crepuscolo, non vi è traccia del canto degli uccelli né del verso di qualunque altro animale. Il solo lieve rumore che si ode è il mormorio di un rivolo del fiume Lete, che scorre nei pressi della grotta e concilia il sonno (*invitat somnos*)<sup>645</sup>. Nella rappresentazione ovidiana, la potenza sonnifera del dio si espande attraverso tutto il territorio ed è così intensa che persino Iris è sul punto di soccombere al suo influsso, riuscendo a sottrarsi al sonno soltanto fuggendo<sup>646</sup>.

Da quanto narrato dal poeta, non sorprende affatto ritrovare tra la flora che circonda l'antro il papavero e una serie di altre piante, non meglio specificate, da cui era ricavato il succo utilizzato per indurre il sopore (*Met.* XI 605-607):

*Ante fores antri fecunda papavera florent  
innumeraeque herbae, quarum de lacte soporem  
Nox legit et spargit per opacas umida terras.*

*Davanti all'ingresso dell'antro fioriscono papaveri fecondi  
e innumerevoli erbe, dal cui succo la Notte estrae  
il sopore e umida lo sparge per le terre ombrose.*

(trad. di G. Chiarini, con leggere modifiche)

Si è già accennato all'abbondante documentazione iconografica che testimonia la relazione tra Somnus e la pianta, che almeno a partire dal II secolo d.C. diverrà un attributo abituale e caratterizzante l'immagine del dio <sup>647</sup>. L'associazione era ovviamente favorita dalle proprietà soporifere del *papaver somniferum*, che lo rendevano perfettamente adatto al dio del sonno: infatti già

---

<sup>645</sup> Ov. *Met.* XI 592-604. Murphy 1972, p. 73 ha sottolineato come la descrizione ovidiana svolga la funzione di "a restful interlude between the violence of the storm scene and the heightened emotion of Alcyone's final reunion with Ceyx" (cfr. anche Otis 1970<sup>2</sup>, pp. 247-248). Lo stesso studioso ha evidenziato la derivazione dell'episodio da modelli ellenistici. Galasso 2000, p. 1385 ha riconosciuto la dipendenza di Ovidio dal modello omerico per quanto riguarda la descrizione del paesaggio: cfr. Hom. *Od.* XI 13-19. La stretta relazione tra il sonno e il Lete è già presente in Verg. *Georg.* II 78 e in *Aen.* V 854.

<sup>646</sup> Ov. *Met.* XI 629-632.

<sup>647</sup> Vd. *supra*, p. 258, nt. 616; vd. anche *infra*, pp. 414-415. Cfr. Cumont 1942, p. 397: "Cette plante narcotique appartient en effet à Hypnos, et caractérise ses images".

Virgilio aveva definito *soporiferum* il papavero<sup>648</sup> (espressione poi ripresa dallo stesso Ovidio<sup>649</sup>), mentre più di un autore ha evidenziato l'effetto sedativo dei derivati della pianta<sup>650</sup>. In questo caso il poeta sceglie di porre l'accento su un'altra caratteristica del papavero, cioè quella di produrre molti semi: infatti l'aggettivo impiegato è *fecundus*, che si riferisce evidentemente alla grande quantità di semi contenuti in una singola capsula<sup>651</sup>. Di certo la scelta operata da Ovidio può lasciare perplessi, dal momento che il contesto avrebbe logicamente favorito l'utilizzo di un termine che sottolineasse le proprietà soporifere della pianta. Credo tuttavia che la spiegazione debba essere ricercata nella volontà del poeta di inserire una *variatio* inattesa, esemplificata attraverso l'adozione consapevole di un aggettivo "inaspettato" (benché anch'esso adatto alle proprietà della pianta) da parte del suo lettore.

Se nel passo in esame il *papaver* è indubbiamente collegato a Somnus, non è lui a utilizzarlo attivamente: infatti Ovidio è piuttosto esplicito nell'attribuire a Nox il compito di estrarre le linfe soporifere dal papavero e dalle altre piante presenti e di diffonderle in seguito sulla terra (cfr. i verbi *legit* e *spargit*). Come nel passo dei *Fasti*, è dunque la personificazione della notte ad avere un ruolo attivo nel favorire il sonno, mentre Somnus si configura come un'entità del tutto passiva<sup>652</sup>. Non a caso il poeta lo definisce "pigro, apatico" (*ignavus*)<sup>653</sup> e

---

<sup>648</sup> Verg. *Aen.* IV 486.

<sup>649</sup> Ov. *Fast.* IV 531-532; *Trist.* V 2, 24.

<sup>650</sup> Ovidio stesso definisce il papavero *causa somni*: Ov. *Am.* II 6, 31. Colum. X 104 ritiene il papavero in grado di trattenere il sonno (definito *profugos*, "errabondo"). Celso fornisce informazioni sull'impiego medicinale del papavero per indurre il sonno: Cels. II 32; III 18, 12; III 18, 13-14. Macr. *Sat.* VII 6, 7 sostiene che i medici curavano l'insonnia grazie al papavero. *Brev. exp. in Verg. Georg.* 78 evidenzia il valore soporifero della pianta, affermando che coloro che la mangiano vengono presto presi dal sonno, mentre Ps. *Prob. Verg. Georg.* 78 si limita a sottolineare che il papavero, che cresce nei campi non coltivati, procura il sonno. Infine Isid. *Hisp. Etym.* XVII 9, 31 Lindsay considera il papavero una pianta soporifera, che induce il sonno ai malati. Cfr. Bömer 1980, pp. 400-401; Cumont 1942, p. 397: "Le pavot, dont les anciens connaissaient les effets soporifiques et savaient extraire l'opium, était tout désigné pour servir d'emblème du sommeil".

<sup>651</sup> Cfr. Reed 2013, p. 360; Murphy 1972, p. 74.

<sup>652</sup> Di parere diametralmente opposto Hes. *Theog.* 762-763, dove il dio è descritto mentre percorre la terra e il mare, e Nonn. *Dion.* XXXI 128, che considera Hypnos un dio errabondo (*περίφοιτος*).

<sup>653</sup> Ov. *Met.* XI 593. Reed 2013, p. 358 ha giustamente collegato l'aggettivo alla proiezione degli effetti soporiferi sul dio stesso e non alla volontà di procrastinare gli ordini impartiti da Giunone.



successivamente lo descrive destarsi con somma fatica all'arrivo di Iris<sup>654</sup>. La rappresentazione ovidiana è giocata sul carattere indolente del dio che, per sua stessa natura, non agisce in prima persona, ma sembra essere in qualche modo subordinato a Nox, colei che porta con sé e favorisce concretamente il sonno. La sua passività è dimostrata anche dai versi successivi, dove Iris lo esorta a inviare il sogno rivelatore ad Alcione: il dio acconsente, ma anche in questo caso delega il compito a Morfeo, uno dei suoi mille figli (*scil. i sogni*) e il migliore nel prendere le forme più disparate<sup>655</sup>. Una volta riservato l'incarico al proprio figlio, Somnus si abbandona nuovamente al suo *mollis languor*, riprendendo il sonno interrotto<sup>656</sup>.

Nell'episodio ovidiano il dio non è connotato negativamente, anzi, nell'*incipit* del discorso di Iris a lui rivolto, vengono esaltate le sue facoltà benefiche e riposanti: *placidissime, deorum pax animi, quem cura fugit, qui corpora duris fessa ministeriis mulces reparasque labori*<sup>657</sup>. Tale rappresentazione testimonia piuttosto chiaramente come non sempre il sonno fosse connotato da sfumature funeste che dovevano richiamare alla mente la sua relazione con la morte<sup>658</sup>; nel caso specifico quindi, anche il papavero, in quanto strumento che favorisce il riposo, sembra svolgere per certi aspetti un ruolo positivo.

---

<sup>654</sup> Ov. *Met.* XI 618-622: *...tarda que deus gravitate iacentes/vix oculos tollens, iterumque iterumque relabens/summa que percutiens nutanti pectora mento,/excussit tandem sibi se, cubito que levatus,/quid veniat (cognovit enim), scitatur.* Reed 2013, p. 358 ha considerato Somnus portatore e allo stesso tempo vittima del suo stesso potere.

<sup>655</sup> La relazione tra Somnus e i sogni è testimoniata già da Hom. *Od.* XIX 562-567: attraverso le due porte di Sonno, una di corno, l'altra di avorio, erano inviati sulla terra i sogni veritieri e quelli fallaci. Cfr. Verg. *Aen.* VI 893-896. Reed 2013, p. 363 ha sottolineato come nel passo ovidiano la discendenza dei Sogni da Somnus possa essere letta sia letteralmente sia figurativamente. Morfeo viene considerato una tra le personificazioni dei sogni, in grado di prendere le sembianze soltanto di persone: Ov. *Met.* XI 633-638. Altri sogni erano in grado di trasformarsi in animali o in oggetti inanimati e Ovidio ne fornisce i nomi: sono rispettivamente Fobetore e Fantaso (Galasso 2000, p. 1386 ha notato come la classificazione gerarchica dei fratelli è un tratto tipico della mitologia ellenistica). Cfr. Ov. *Met.* XI 638-643. Ovidio introduce qui una novità nella rappresentazione di Somnus: poiché considerato padre dei sogni, viene tratteggiato come un vecchio (*senior*: cfr. Ov. *Met.* XI 646). Cfr. Galasso 2000, p. 1384.

<sup>656</sup> Ov. *Met.* XI 648-649.

<sup>657</sup> Ov. *Met.* XI 623-625. Cfr. le qualità che Hera attribuisce al dio in Hom. *Il.* XIV 233. Galasso 2000, p. 1386 ha osservato come il discorso di Iris segua "il tradizionale modello della preghiera – invocazione della divinità, menzione dei suoi attributi, richiesta".

<sup>658</sup> D'altronde già Hes. *Theog.* 763 afferma che Hypnos è placido e dolce per gli uomini. Cfr. Lochin 1990, p. 591. Cfr. Tibull. III 4, 19; Sen. *Herc. fur.* 1066, che considerano il dio una sorta di consolatore di anime.

La descrizione ovidiana della dimora di Somnus trova una corrispondenza con un brano della *Storia vera* di Luciano, dove il sofista presenta il paesaggio che circonda la città dei sogni, nella quale Hypnos governa in qualità di re e risiede nel suo palazzo: la vegetazione è formata da papaveri e mandragore, piante comunemente associate al sonno a causa delle loro proprietà<sup>659</sup>.

Infine, il collegamento tra la personificazione del sonno e il papavero è attestato anche nei *Punica* di Silio Italico: dopo la schiacciante vittoria riportata a Canne, durante la notte Annibale medita di portare l'esercito sotto le mura di Roma per cingerla d'assedio<sup>660</sup>. Tale impresa era resa impossibile dal fato e dal volere dello stesso Giove; così Giunone, che parteggia per il popolo cartaginese, convoca Somnus e lo esorta a indurre un sonno che convinca il condottiero a desistere dai suoi bellicosi propositi<sup>661</sup>. Il dio esegue prontamente la richiesta e si avvia verso il campo punico, non prima di aver preso con sé *medicata papavera* che reca nel suo recipiente a forma di corno<sup>662</sup>. Giunto alla tenda di Annibale, lo addormenta attraverso il battito delle sue ali e gli infonde il riposo attraverso gli occhi, toccandolo sulle tempie con la verga letea<sup>663</sup>. Il generale cade in un sonno profondo, ma tormentato da minacciosi sogni (*truculenta insomnia*), nei quali ode una voce che lo ammonisce a desistere dal tentativo di conquistare Roma; tali visioni hanno l'effetto sperato e Annibale, atterrito davanti al prodigio, ha timore di intraprendere l'impresa che si era proposto<sup>664</sup>. L'episodio narrato da Silio Italico presenta alcune similitudini con quelli precedentemente analizzati: come nelle *Metamorfosi* di Ovidio, è Giunone a richiedere l'intervento di Somnus, questa volta senza l'intermediazione di Iris. La sposa di Giove sembra avere un rapporto privilegiato con il dio, poiché spesso si serve del suo aiuto per condurre a buon fine i propri propositi, come

---

<sup>659</sup> Lucian. *V. H.* II 33.

<sup>660</sup> Sil. It. X 326-336.

<sup>661</sup> Sil. It. X 337-350.

<sup>662</sup> Sil. It. X 351-352. Si deve intendere il lattice della pianta, quindi l'oppio.

<sup>663</sup> Sil. It. X 353-356. La *Lethaea virga* è una ripresa di Verg. *Aen.* V 854-856: *Ecce deus [scil. Somnus] ramum Lethaeo rore mandentem/vique soporatum Stygia super utraque quassat/tempora*. Vd. anche Stat. *Silv.* V 4, 18. Cfr. Spaltenstein 1990, pp. 81-82.

<sup>664</sup> Sil. It. X 357-371.

testimoniato già da Omero<sup>665</sup>. Il sonno di Annibale richiama per certi aspetti quello di Numa, descritto nel racconto eziologico alla base del sacrificio dei *Fordicidia*: infatti anche il condottiero cartaginese è colpito da un sonno agitato e spaventoso, nel quale ode una voce ammonitrice che svolge qui una funzione oracolare, allo stesso modo dell'apparizione di Fauno.

La rappresentazione del dio offerta da Silio Italico si rivela perfettamente in linea con le raffigurazioni che appaiono sui monumenti iconografici: in più di un caso alla personificazione del sonno sono attribuiti sia il papavero sia il corno, dal quale viene versato il liquido soporifero<sup>666</sup>. Quest'ultimo è attribuito attestato anche da altri autori a lui contemporanei, quali Stazio e Valerio Flacco, a testimonianza di come il corno diventi a partire dalla fine del I secolo d.C. un oggetto comunemente attribuito al dio<sup>667</sup>. Per quanto riguarda il papavero, bisogna prendere in considerazione l'aggettivo utilizzato dal poeta per qualificarlo: si tratta di un termine che non viene mai associato alla pianta al di fuori di questa occasione, cioè *medicatus*<sup>668</sup>. In questo caso sembra che l'attenzione venga posta sugli aspetti curativi e medicinali del *papaver somniferum* che, come si è già avuto modo di osservare in precedenza, era impiegato abbondantemente in medicina sia come analgesico sia come narcotico<sup>669</sup>. Tuttavia, l'aggettivo *medicatus* può sottintendere anche un effetto magico<sup>670</sup>, così come il sostantivo *medicamentus*<sup>671</sup>; se Silio Italico abbia

---

<sup>665</sup> Cfr. il celebre episodio della *Διὸς ἀπάτη*: Hom. *Il.* XIV 231-360. Nel caso in esame Giunone interviene per salvaguardare la vita del suo protetto: cfr. Marks 2005, p. 28. Vd. anche le osservazioni di Ganiban 2010, pp. 95-96, che ha considerato l'episodio dei *Punica* rivelatore della forza ma al contempo della debolezza di Giunone e Annibale. L'eroismo del comandante cartaginese è imperniato sull'inconsapevolezza della volontà degli dei (cfr. anche pp. 96-98).

<sup>666</sup> Per il corno: Lochin 1990, nn. 32-33; 44b; 49; 55-58; 62; 66; 68; 70-73; 78; 94-96; 99; 104; 107; 117; 129-130. Per il papavero quale attributo di Somnus vd. Lochin 1990, nn. 2-6; 11-34; 37; 44a; 49; 51-59; 62; 68; 72-74; 79; 83; 94-96; 117; 120; 127; 137; 138-143; 152-153; 159; 163.

<sup>667</sup> Stat. *Theb.* II 144-145; V 197-200; VI 27; X 111; Val. Flacc. VIII 70-74. Vd. anche Fronto *De fer. als.* 3, 10-11 e D. Serv. *Aen.* I 692. Cfr. Spaltenstein 1990, p. 81.

<sup>668</sup> Sil. It. X 352 (*medicata papavera*).

<sup>669</sup> Vd. *supra*, pp. 149-156. La connessione di Somnus con la sfera medica è testimoniata da reperti iconografici, ma in quei casi egli non compare mai con in mano il papavero: cfr. Lochin 1990, nn. 146-150. Poco condivisibile l'affermazione di Spaltenstein 1990, p. 81, secondo cui l'uso di *medicatus* in relazione al papavero "est inattendu, puisque c'est le pavot lui-même qui servait à 'medicare'".

<sup>670</sup> Cfr. Verg. *Aen.* VI 420 (*melle soporatam et medicatis frugibus offam*); Ov. *Her.* XII 109 (*flammea subduxi medicato lumina somno*).

consapevolmente voluto alludere a una simile possibilità <sup>672</sup>, bisogna considerare che l'azione del papavero sia in qualche modo legata a una sorta di incantamento attuato da Somnus. A questo punto, si sarebbe tentati di collegare il sonno inquieto che colpisce Annibale all'azione della pianta: tuttavia, il poeta non sembra assegnare al vegetale un ruolo attivo all'interno del processo di addormentamento del condottiero punico. François Spaltenstein ha giustamente osservato che i soli strumenti utilizzati dal dio per indurre il sonno sono il battito delle sue ali e la verga letea, mentre del corno (e del lattice di papavero contenuto in esso) non viene più fatta menzione<sup>673</sup>. In conclusione, anche nel passo di Silio Italico la pianta è probabilmente menzionata al solo scopo di richiamare alla mente un attributo caratterizzante il dio (insieme al corno) e contemporaneamente alludere al sonno che di lì a poco avrebbe colpito Annibale.

### **Il pappagallo di Corinna e le numerose pene del poeta (*Am.* II 6, 31 e *Trist.* V 2, 24)**

Ovidio dedica la sesta elegia del secondo libro degli *Amores* al compianto riservato al pappagallo, ormai morto, che egli aveva regalato alla sua amata<sup>674</sup>. Questo tipo di componimento, che aveva il suo più illustre modello latino nel terzo carme di Catullo<sup>675</sup>, era considerato un *topos* letterario che godeva di regole e motivi ben codificati in età augustea<sup>676</sup>. Il poeta di Sulmona, ricordando le qualità dell'animale scomparso, afferma che amava parlare a tal punto da non

---

<sup>671</sup> Il termine *medicamentus* può indicare tanto la medicina quanto il veleno o il filtro magico, allo stesso modo del greco *φάρμακον*.

<sup>672</sup> Vinchesi 2001, p. 605 ha tradotto *medicata papavera* con "papaveri incantati".

<sup>673</sup> Spaltenstein 1990, p. 81. Il sonno procurato attraverso il battito delle ali è testimoniato già in precedenza da Sil. It. X 344-345 e da altri autori: cfr. Prop. I 3, 45; Ov. *Met.* VIII 823-824; Stat. *Silv.* V 4, 16-17; *Theb.* X 148-151.

<sup>674</sup> Un confronto tra l'elegia in esame e Ov. *Am.* III 9 (dedicata al lamento funebre per la morte del poeta Tibullo) in Thomas 1965, in particolare pp. 599-601. Il compianto per la morte di un pappagallo si ritrova in Stat. *Silv.* II 4 (il volatile apparteneva a un amico del poeta, Atedio Meliore).

<sup>675</sup> La poesia ellenistica aveva già trattato il tema: cfr. *A.P.* VII 189-194; 197-216.

<sup>676</sup> Maggiori dettagli in Booth 1991, pp. 44-45. Cfr. Thomas 1965, pp. 602-609 per l'analisi della struttura del componimento.

aver abbastanza tempo per consumare molto cibo, ma si saziava soltanto con una noce, con i semi di papavero e un goccio di acqua pura (vv. 29-32):

*Plenus eras minimo, nec prae sermonis amore  
in multos poteris ora vacare cibos;  
nux erat esca tibi causaeque papavera somni,  
pellebatque sitim simplicis umor aquae.*

Ti saziavi con pochissimo, e per amore di parlare il tuo  
[becco  
non poteva avere tempo di assumere molti cibi;  
ma una noce e il papavero dispensatore di sonno erano il  
[tuo pasto  
e a dissetarti bastava una goccia di acqua pura.  
(trad. di L. Canali)

Leslie Cahoon ha ritenuto il pappagallo un simbolo positivo, rappresentativo della *pietas* e della *fides* amorosa. L'animale, nutrendosi quel tanto che bastava per poter parlare più a lungo, è stato inoltre interpretato dalla studiosa come un modello di semplicità e di laboriosità<sup>677</sup>. A questo proposito, i semi di papavero si configuravano particolarmente adatti a simboleggiare tali caratteristiche di frugalità, poiché essi erano un alimento non certo pregiato né costoso.

I semi della pianta erano particolarmente apprezzati dai volatili, come dimostra un passo degli *Uccelli* di Aristofane, dove Upupa afferma che essi possono trovare diversi cibi nei giardini, tra cui anche i semi di papavero<sup>678</sup>. Nei versi ovidiani, il *papaver* viene definito *causa somni*: in questo caso, è forse possibile

---

<sup>677</sup> Cahoon 1984, p. 30 e nt. 21. Cfr. anche Cahoon 1984, pp. 34-35, dove la studiosa ha sostenuto che, dietro il pappagallo, si nasconde Ovidio stesso. A questo proposito vd. le precisazioni di Boyd 1987, p. 200, la quale ha sottolineato come l'identificazione del volatile con il poeta debba essere intesa soltanto in senso linguistico e non etico: Ovidio, in quanto donatore, offre solo il modello per le parole dell'animale (cfr. p. 206). La studiosa (p. 206) ha infine concluso che il pappagallo rappresenta "an elegiac lover", mentre Corinna "the bird's elegiac domina". La descrizione della scomparsa del volatile offerta da Ovidio sarebbe appropriata nei modi e nei termini per alludere alla morte del poeta elegiaco.

<sup>678</sup> Aristoph. *Av.* 159-160. Gli altri alimenti sono: il sesamo bianco, il mirto e le foglie della menta.

che il poeta abbia voluto sottolineare le proprietà soporifere della pianta mettendole in relazione alla morte del pappagallo. Infatti il contesto stesso dell'elegia, per l'appunto il compianto per il defunto pennuto, sembra suggerire una simile possibilità.

Del tutto differente l'utilizzo che Ovidio fa dei semi della pianta nel quinto libro dei *Tristia*: il poeta si lamenta della propria condizione e del proprio destino, che lo aveva relegato a trascorrere la fine della sua vita in esilio a Tomi, nel Ponto. Egli sostiene che le sue pene sono tante quante il numero delle conchiglie sulla spiaggia, dei fiori nei roseti, dei semi contenuti nella capsula di papavero, degli animali in una selva, dei pesci nel mare e delle penne degli uccelli (2, 23-27):

*Litora quot conchas, quot amoena rosaria flores,  
quotve soporiferum grana papaver habet,  
silva feras quot alit, quot piscibus unda natatur,  
quot tenerum pennis aera pulsat avis,  
tot premor adversis...*

*Quante conchiglie hanno le spiagge, quanti fiori hanno i bei  
[roseti,  
o quanti semi ha il papavero soporifero,  
quante fiere nutre la selva, quanti pesci nuotano nel mare,  
quante piume di uccelli solcano l'aria leggera,  
da tante avversità sono oppresso...*

Nel caso specifico Ovidio impiega il papavero in una similitudine finalizzata a rendere chiara l'infinita serie delle proprie avversità: l'alta quantità di semi racchiusi in una capsula si prestava come perfetto termine di paragone. Ancora una volta egli sembra mettere in evidenza gli effetti soporiferi della pianta, definendola *soporiferum papaver*: tuttavia, il termine deve con buona probabilità essere messo in relazione con la specie di papavero che il poeta voleva richiamare alla mente, cioè il *papaver somniferum*.

## 6

### Livio

#### **Lo stratagemma di Tarquinio il Superbo e la presa di Gabii (Liv. I 54)**

Trattando del regno dell'ultimo re di Roma, Tarquinio il Superbo, Livio si sofferma in particolare sulla narrazione degli eventi che portarono alla capitolazione di Gabii, insediamento latino situato sulla *Via Praenestina*, non molto distante dall'Urbe. L'esercito romano non riuscì a conquistare la città grazie alla sua forza militare, ma attraverso l'astuzia del suo re, il quale ideò uno stratagemma che diverrà per certi aspetti proverbiale nel corso dei secoli. Durante l'assedio, i continui assalti dei soldati romani venivano puntualmente respinti dagli abitanti di Gabii, i quali non avevano nessuna intenzione di arrendersi. Accortosi delle eccessive difficoltà e dell'inutile dispendio di risorse ed energie, Tarquinio concordò un piano con suo figlio minore, Sesto, per riuscire finalmente a spezzare le difese della città. Il giovane finse un'aspra lite con il padre e disertò dall'esercito; si diresse quindi a Gabii, con l'intenzione di chiedere asilo ai suoi abitanti, rassicurandoli circa le sue intenzioni e lamentando soprusi e maltrattamenti subiti da parte del *rex*, tanto che ora temeva per la sua stessa vita. I Gabini caddero nell'inganno e accolsero benevolmente Sesto, il quale riuscì in poco tempo a ottenere la loro completa fiducia, al punto che gli venne assegnato il comando dell'esercito cittadino. Egli assunse un comportamento ineccepibile, affrontando gli stessi pericoli e le

stesse fatiche dei suoi soldati, incoraggiando i dignitari a continuare la lotta contro il tiranno romano e distribuendo generosamente il bottino ottenuto dalle frequenti e vittoriose scorrerie. Consolidato ormai il suo potere all'interno della città, Sesto inviò un messaggero al padre (che si trovava a Roma, intento a supervisionare la costruzione del tempio di Giove Capitolino), allo scopo di chiedergli come avrebbe dovuto agire da quel momento in avanti. Alla domanda del legato, Tarquinio non proferì verbo, ma si diresse meditabondo nel giardino della sua casa e qui, senza spezzare il silenzio, prese un bastone e con esso abbatté le più alte capsule dei papaveri (I 54, 6):

*...rex, velut deliberabundus, in hortum aedium transit, sequenti nuntio filii; ibi, inambulans tacitus, summa papaverum capita dicitur baculo decussisse.*

*...il re, come meditabondo, si recò nel giardino della casa, seguito dal legato del figlio; qui, passeggiando in silenzio, si narra che abbattesse con un bastone le alte teste dei papaveri.*

Il messaggero, che non aveva capito l'implicito comando impartito dal re, tornò a Gabii e raccontò al suo comandante ciò che era accaduto, accusando Tarquinio di non aver risposto alla sua domanda a causa della sua indole iracunda e superba. Tuttavia Sesto capì immediatamente il significato del gesto del padre e, in conformità agli ordini ricevuti, fece uccidere gli esponenti di spicco dell'aristocrazia della città: alcuni furono incolpati apertamente davanti al popolo, con l'accusa di aver tramato alle spalle di Sesto per invidia, mentre altri, la cui reputazione non poteva essere scalfita, furono assassinati di nascosto. Così si palesò l'inganno ordito dai Tarquinii e Gabii venne consegnata nelle mani dei Romani senza ulteriori scontri militari<sup>679</sup>.

Il racconto liviano trova una perfetta corrispondenza, seppur con alcune varianti, con un lungo brano di Dionigi di Alicarnasso (contemporaneo dello storico padovano), che narra anch'egli lo scontro tra Roma e Gabii e il

---

<sup>679</sup> Liv. I 53-54.



successivo espediente attuato per impadronirsi della città. Lo storico greco riporta esattamente la stessa vicenda narrata da Livio, cioè quella dell'invio del messo e della muta risposta di Tarquinio, anche in questo caso resa esplicita attraverso l'abbattimento delle capsule di papavero<sup>680</sup>. Tuttavia l'autore si dimostra consapevole di un caso simile antecedente per la trattazione di tale episodio, già descritto da Erodoto: Periandro, una volta ottenuta la tirannia in Corinto essendo succeduto a suo padre Cipselo, mandò un ambasciatore a Trasibulo, tiranno di Mileto, allo scopo di ottenere consiglio su come mantenere più a lungo il proprio potere e su quale tipo di governo instaurare. Trasibulo non rispose alle insistenti richieste dell'araldo, ma si limitò a portarlo fuori città in un campo di grano e qui iniziò a recidere le spighe che più si stagliavano sulle altre; infine congedò il messaggero. Questi, tornato in patria, rese conto del suo viaggio a Periandro, asserendo di non aver mai conosciuto uomo più dissennato, poiché si era privato delle proprie ricchezze (in questo caso le spighe) di propria mano. Tuttavia, il tiranno di Corinto intese il suggerimento del "collega" e lo mise in pratica, eliminando senza distinzione i cittadini più in vista<sup>681</sup>. Alcuni studiosi hanno giustamente messo in evidenza che la muta risposta di Trasibulo e, successivamente, di Tarquinio il Superbo hanno valenza simbolica, in quanto devono essere decifrate dal destinatario del responso<sup>682</sup>.

Si è a lungo discusso circa l'origine dell'intero racconto e se l'episodio liviano sia debitore o meno della tradizione storica greca: recentemente, alcuni studiosi hanno affrontato la questione e, se da un lato hanno riconosciuto le evidenti similitudini che caratterizzano entrambe le versioni<sup>683</sup>, sono giunti alla conclusione che l'opera di Erodoto non ha influenzato quella di Livio, né le sue

---

<sup>680</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 53-57.

<sup>681</sup> Hdt. V 92. Cfr. Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 56, 3.

<sup>682</sup> Cfr. Ogilvie 1965, p. 209; Nenci 1994, p. 296.

<sup>683</sup> Ciò è evidente non solo per la richiesta di consigli e il metodo utilizzato per ottenerli, ma anche per l'espedito attuato da Sesto per entrare nella città, che ricorda da vicino quanto narrato da Erodoto (III 153-160) a proposito del persiano Zopiro e della presa di Babilonia da parte di Dario: cfr. Briquel 2008, p. 527; Ogilvie 1965, p. 205. Tuttavia, sono presenti anche importanti differenze: oltre al cambiamento dell'elemento vegetale (spiga/papavero), Periandro chiede suggerimenti per consolidare il proprio potere all'interno della città da lui governata, mentre l'episodio romano è incentrato sulla conquista di un centro latino. Varia inoltre il luogo in cui avviene l'evento (campo di grano fuori città/giardino privato del re) e lo strumento con cui vengono abbattute le piante (un bastone nel caso di Tarquinio, mentre nella vicenda greca non si specifica alcunché).

fonti, soprattutto per quanto riguarda lo stratagemma utilizzato da Sesto per entrare in città<sup>684</sup>. È assodato che lo storico latino non ha certo inventato dal nulla un aneddoto che risaliva alla fase conclusiva dell'età regia di Roma, ma lo ha ricavato da testi annalistici a lui precedenti, anche se non è possibile stabilire quali<sup>685</sup>. In ogni caso, si è riconosciuto nelle diverse versioni del racconto un elemento comune a più tradizioni antiche, probabilmente di provenienza indoeuropea<sup>686</sup>. Ricorrere a presunte radici indoeuropee può essere un buon espediente per risolvere sbrigativamente il problema della derivazione di vari episodi simili l'uno con l'altro e presenti in diverse culture, ma tali spiegazioni non tengono conto delle differenze. Stabilire se la narrazione romana, e in particolare la decapitazione delle capsule di papavero, dipenda da un modello precedentemente sviluppato in Grecia è pressoché impossibile da verificare allo stato attuale delle informazioni note, ma non vi sarebbe nulla di strano se essa si rivelasse autoctona. Tuttavia, non credo si possa escludere *a priori* l'influenza

---

<sup>684</sup> Cfr. Meulder 2005, pp. 113-114. In merito all'inganno ordito da Sesto per conquistare la fiducia dei Gabini, Köves-Zulauf 1987, pp. 143-144 non ha rilevato elementi sufficienti per accreditare l'origine dell'aneddoto romano alla tradizione greca.

<sup>685</sup> Meulder 2005, p. 111 ha ipotizzato una derivazione dell'episodio liviano (e, allo stesso tempo, anche quello narrato da Dionigi di Alicarnasso) dalle opere di Fabio Pittore, Licinio Macro e Valerio Anziato; inoltre ha sostenuto la possibilità che un simile racconto trovasse spazio anche nelle scuole di retorica di epoca augustea. Certa è invece la conoscenza di Erodoto da parte di Dionigi di Alicarnasso, ma anche lo storico greco modellò la sua versione in conformità con le fonti romane: cfr. Rutland 1984, p. 202 e nt. 10. Vd. anche Zonaras VII 10 Dindorf, che cita come parallelo la storia erodotea di Periandro e Trasibulo.

<sup>686</sup> Cfr. Meulder 2005, p. 111. Due episodi simili a quello di Periandro e di Tarquinio si ritrovano anche nella tradizione ebraica: sull'argomento vd. Felton 1998, pp. 50-52. Meulder 2005, pp. 115-116 ha rintracciato un parallelo anche nella tradizione vichinga per quanto riguarda l'infiltrazione di Sesto a Gabii: proprio per la ricorrenza della vicenda in diverse culture, lo studioso ha sostenuto l'indipendenza del racconto di Tarquinio da modelli greci, rivendicandone la romanità. Di parere contrario Briquel 2008, p. 527; tuttavia lo studioso (p. 525) si è dimostrato a favore della teoria espressa da Georges Dumézil, il quale aveva ravvisato nei tre episodi di cui sono protagonisti Tarquinio il Superbo e suo figlio Sesto (l'accusa e la successiva uccisione proditoria di Turno Erdonio, la presa di Gabii e la violenza subita da Lucrezia) il modello delle tre colpe commesse da un personaggio negativo e comune a differenti popoli indoeuropei. Prowse 1971, pp. 165-166 si è schierato a favore dell'influenza di precedenti greci (in particolare di Erodoto) sulle vicende relative a Tarquinio, così come Ogilvie 1965, p. 205. Gabba 1967, p. 144 ha individuato a sua volta elementi della tradizione greca (benché non vengano specificati quali) nella costruzione della storia di Tarquinio, ferma restando la sua derivazione da aneddoti e notizie latine. Martin 1982, p. 162, ha sostenuto che gli episodi aneddotici (messi in relazione con i passi di Erodoto) furono probabilmente inseriti nel racconto romano intorno al III secolo a.C. "pour renforcer les traits tyrranniques de la figure de Tarquin II".

greca (non necessariamente erodotea), forse giunta a Roma attraverso la mediazione della tradizione etrusca<sup>687</sup>.

Al di là delle questioni concernenti l'origine dell'episodio, relativamente interessanti per lo studio in questione, è necessario soffermarsi sul fatto che esso fosse già presente all'interno della storia greca e più precisamente di Corinto. Questo particolare non è secondario, dal momento che la famiglia dei Tarquinii era originaria della città peloponnesiaca: è lo stesso Livio a darne conferma, e con lui concordano anche Cicerone e Dionigi di Alicarnasso. Dopo la caduta dei Bacchiadi (antica dinastia regnante a Corinto) per opera di Cipselo, Demarato, un esponente della famiglia decaduta, decise di lasciare la sua patria. Intraprese un lungo viaggio per mare che lo condusse sino a Tarquinia, dove sposò una donna di origine illustre, dalla quale ebbe due figli: Arrunte e Lucumone, il futuro Tarquinio Prisco, padre o nonno del Superbo<sup>688</sup>. Il gesto di falciare le capsule dei papaveri attuato dal settimo re di Roma si ricollega direttamente alla tradizione della sua città di origine, il cui tiranno aveva ricevuto consiglio in modo analogo. Tuttavia, tra i due racconti si scorgono significative differenze: in primo luogo nella versione greca Periandro svolge il ruolo di richiedente, mentre in quella romana Tarquinio è l'artefice del muto suggerimento. In secondo luogo, vi è una netta differenziazione dell'elemento vegetale che doveva simboleggiare i dignitari della città: nel caso di Erodoto si fa

---

<sup>687</sup> Felton 1998, p. 50 ha considerato il racconto romano una derivazione dal modello greco; di simile avviso Köves-Zulauf 1987, p. 144 (la richiesta di consiglio e la conseguente risposta simbolica sarebbero elementi attestanti la provenienza greca dell'episodio). How-Wells 1928<sup>2</sup>, p. 54 hanno ritenuto che "Roman annalists apply the Greek tale less appropriately to Tarquinius Superbus and his son Sextus during his stay at Gabii", ma non hanno fornito alcun motivo a sostegno della loro affermazione. Forse un po' troppo azzardata l'ipotesi di Mastrocinque 1984, p. 213, il quale ha immaginato che gli aneddoti relativi a Tarquinio possano essere stati inseriti da Fabio Pittore o dagli annalisti del II secolo a.C., che presero come modello il testo erodoteo.

<sup>688</sup> Liv. I 34, 2; Cic. *De re pub.* II 19; Dion. Hal. *Ant. Rom.* III 46-48. Vd. anche Strab. V 2, 2 e Macr. *Sat.* I 6, 8. Già per Livio era incerta la discendenza del Superbo, figlio o nipote di Tarquinio Prisco; lo storico si schiera infine con coloro i quali lo riconoscevano figlio del quinto re di Roma: cfr. Liv. I 46, 4 *Hic L. Tarquinius (Prisci Tarquini regis filius neposne fuerit, parum liquet; pluribus tamen auctoribus filium ediderim)*. Mostra meno dubbi Dion. Hal. *Ant. Rom.* III 65, 6, che considera Tarquinio Prisco privo di discendenza maschile: lo storico reputa il Superbo suo nipote (Cfr. IV 31, 1, dove Tarquinio il Superbo si riferisce a Tarquinio Prisco chiamandolo *πάππος*, "nonno"). La genealogia della stirpe dei Tarquinii è particolarmente complessa: per un approfondimento vd. Gantz 1975, in particolare pp. 541-546; Cazanove 1988, in particolare pp. 616-624. Per i rapporti che intercorrevano tra la *gens Tarquinia* e la *gens Tullia* vd. Cazanove 1988, pp. 624-631. Per i legami tra i Tarquinii e i Bacchiadi vd. Cazanove 1988, pp. 631-637. Tac. *Ann.* XI 14, 2 ricorda Demarato come colui che introdusse la scrittura in Etruria.

menzione di spighe, in Livio e in Dionigi di Alicarnasso di papaveri. Su questo tema, fondamentale per la comprensione dell'episodio all'interno della cultura romana, ci si concentrerà a lungo tra breve, mentre qui è necessario un approfondimento della prima questione. A una lettura dei due testi, erodoteo e liviano, sembrerebbe quasi che Tarquinio abbia fatto riferimento alla tradizione della sua città di origine, dimostrando di aver appreso la lezione impartita da Trasibulo e attuando lo stesso stratagemma, benché in un contesto differente. Tuttavia, va sottolineato che l'espedito è strettamente connesso con la dinastia dei Cipselidi, di cui faceva parte Periandro, dinastia che era stata la causa dell'allontanamento dalla patria del capostipite della *gens Tarquinia*. Perché dunque Tarquinio avrebbe dovuto utilizzare un accorgimento legato alla famiglia avversa ai Bacchiadi? La risposta può essere forse rintracciata constatando come la tradizione cittadina doveva prescindere dalle lotte di potere tra clan, favorendo così la possibilità di riproporre un gesto reso celebre dalla fazione rivale. Non è nemmeno da sottovalutare l'utilità dell'espedito, fatto che avrebbe posto in secondo piano il personaggio che per primo lo aveva attuato. Risulta di particolare interesse una variante del racconto testimoniata da Aristotele: il filosofo non riporta l'episodio della richiesta del consiglio di Periandro e del successivo responso di Trasibulo nella sua versione erodotea, ma inverte il ruolo dei due tiranni, cioè è quello di Mileto a chiedere consiglio a quello di Corinto<sup>689</sup>. Ciò dimostra l'esistenza di una tradizione che faceva del primo il reale protagonista della vicenda e l'inventore dello stratagemma. Nel suo tentativo di ingannare la popolazione di Gabii, Tarquinio sarebbe ricorso a un espedito già collaudato dalla tradizione della sua antica città e certamente noto tanto a lui quanto a suo figlio, che infatti comprende perfettamente le tacite indicazioni del padre.

Passando ora alla seconda questione, cioè alla presenza del papavero all'interno dell'episodio, risulta evidente la centralità a esso riservata. Rimane però da chiarire il motivo per il quale la tradizione annalistica romana scelse proprio il *papaver* come strumento indicativo della sorte che Sesto Tarquinio avrebbe

---

<sup>689</sup> Aristot. *Pol.* 1284a; 1311a.

dovuto riservare ai maggiorenti della città di Gabii. Dal breve riassunto degli avvenimenti redatto in precedenza, appare chiara la funzione del ruolo svolto dal papavero all'interno del racconto: esso sta a simboleggiare i dignitari, coloro che ricoprono le posizioni di comando all'interno di una comunità. Tale simbologia era senza dubbio favorita dalla conformazione stessa della pianta: Livio è preciso nel riferire che Tarquinio recise le capsule che più si stagliavano sulla flora del giardino, così come Dionigi di Alicarnasso<sup>690</sup>. Il termine latino utilizzato per indicare il frutto, *caput*, ha qui la doppia funzione di indicare le capsule stesse e contemporaneamente alludere alle teste dei membri dell'aristocrazia, che di lì a poco sarebbero state falciate allo stesso modo di quelle della pianta<sup>691</sup>.

Il testo liviano lascerebbe ragionevolmente supporre che la specie di papavero presente nell'*hortus* di Tarquinio sia da riconoscere nel *papaver somniferum*, cioè la varietà coltivata della pianta. Proprio la menzione del giardino della dimora del re sembra avvalorare tale ipotesi, poiché solitamente si trattava di un appezzamento di terra in cui la vegetazione era appositamente scelta e curata. Il papavero da oppio poteva prestarsi meglio delle altre piante a simboleggiare gli esponenti di spicco dell'aristocrazia: infatti la sua capsula è generalmente più grande di quella delle altre specie e più ricca di semi. Anche Dionigi di Alicarnasso pare confermare l'ipotesi del riconoscimento del *papaver somniferum*: egli sostiene che la pianta cresceva nel giardino del sovrano (*κῆπος*) e specifica che le capsule erano colme del frutto e pronte per il raccolto<sup>692</sup>, fatto che sembra favorire l'identificazione con il papavero da oppio. Questa precisazione mira probabilmente a sottolineare la ricchezza del vegetale maturo, a cui dovevano corrispondere fuori dalla metafora i più ricchi membri dell'*élite* locale<sup>693</sup>. La presenza del vegetale nel giardino di Tarquinio sarebbe giustificata dalla bellezza del suo fiore, ma il fine estetico doveva essere

---

<sup>690</sup> Liv. I 54, 6; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 56, 2.

<sup>691</sup> Cfr. Felton 1998, p. 45. Köves-Zulauf 1987, p. 145 ha insistito sulla simbologia delle teste, che avrebbero immediatamente alluso alla punizione capitale tramite decapitazione.

<sup>692</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 56, 2.

<sup>693</sup> Vd. il parallelo con il racconto erodoteo, dove il messo corinzio considera le spighe falciate una preziosa ricchezza. Secondo Felton 1998, p. 46, la precisione dei dati forniti da Dionigi di Alicarnasso non deve essere attribuita a una personale rielaborazione dell'autore, ma a una ripresa della tradizione tramandata da fonti annalistiche precedenti.

secondario rispetto a quello utilitaristico: il *papaver somniferum* avrebbe fornito semi in abbondanza da impiegare nella preparazione di alimenti.

Nel caso specifico dell'episodio in esame, non vi è ragione di attribuire al papavero una simbologia legata al sonno, alla morte e all'oblio, dovuta alla sua ben nota azione narcotica, come suggerito da Debbie Felton. La studiosa ha interpretato la presenza della pianta come un evidente rimando simbolico alla sorte che avrebbe colpito i membri dell'aristocrazia di Gabii, portando come prova proprio le sue proprietà soporifere<sup>694</sup>. Una simile teoria non tiene conto delle informazioni fornite dagli autori antichi: né Livio né Dionigi di Alicarnasso hanno inserito il benché minimo elemento che possa essere ricondotto all'oppio o ai suoi effetti. Al contrario, lo storico greco è preciso nel descrivere le capsule già arrivate a completa maturazione e pronte per la raccolta<sup>695</sup>: questo dettaglio è particolarmente importante poiché, una volta maturo, dal frutto non viene più estratto il lattice, ma si ricavano i semi. Pare evidente quindi che la simbologia collegata al papavero debba essere connessa con la sua caratteristica abbondanza di semi, senza per questo dimenticare l'altezza della pianta, che sveltava tra le altre presenti nel giardino: ciò indicava con chiarezza gli esponenti di spicco della comunità latina. Che senso avrebbe avuto insistere su un'implicita simbologia di morte, se il gesto di falciare le capsule era già abbastanza eloquente per precisare il destino degli sfortunati abitanti di Gabii? Ne sarebbe conseguita un'inutile ridondanza di significati, per lo più del tutto tautologica. In definitiva, la teoria proposta da Felton sembra soffrire di un limite che spesso ricorre nell'interpretazione simbolica delle piante, cioè quella di attribuire loro significati che non trovano riscontri effettivi nei passi dei testi in esame.

Linda Rutland ha posto la sua attenzione sul luogo in cui si svolge la consultazione di Tarquinio e la successiva risposta: la studiosa ha sottolineato lo scarto tra la versione greca, che pone l'evento in un campo di grano fuori città, e quella romana, che lo colloca nel giardino privato della *domus* del re. Ella ha

---

<sup>694</sup> Felton 1998, pp. 44-45.

<sup>695</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 56, 2. Cfr. anche Val. Max. VII 4, 2, dove si fa menzione di *maxima et altissima papaverum capita*, "le più grosse e le più alte capsule dei papaveri".

spiegato tale differenza notando come l'*hortus* abbia rivestito un ruolo fondamentale all'interno della cultura romana: era un luogo di svago e riposo, collocato al centro della casa e presente nelle abitazioni romane sin dagli albori<sup>696</sup>. Proprio partendo da questa sua importanza, Rutland ha potuto avanzare una spiegazione in merito allo slittamento scenografico che diversifica la versione liviana da quella erodotea. Ella ha infatti sostenuto che per Livio e le sue fonti sarebbe stato impensabile che il re si allontanasse dalla città per rispondere a un messaggio privato. Era decisamente più logico immaginare che il sovrano si ritirasse nel proprio giardino, dove avrebbe potuto trovare non solo la quiete per pensare, ma soprattutto la vegetazione necessaria allo sviluppo della storia<sup>697</sup>.

Il cambiamento di ambientazione sarebbe dunque un espediente atto a mettere in risalto la componente tipicamente romana del racconto. Ne consegue che anche la flora del giardino di Tarquinio deve in qualche modo rispecchiare la vegetazione caratteristica di Roma e del Lazio. La modifica dell'elemento vegetale, cioè la presenza del papavero al posto delle spighe, oltre a essere una condizione necessaria per dare verisimiglianza alla narrazione (difficilmente nell'*hortus* privato del re si sarebbero potuti trovare i cereali), deve anche essere considerata un'innovazione riconducibile alla romanizzazione della vicenda stessa. Infatti, la presenza della pianta all'interno della flora italica è attestata già a partire dal 4400-4300 a.C. e, nel caso specifico, nei pressi del lago di Bracciano (a pochi chilometri di distanza da Roma) sono stati rinvenuti alcuni semi databili proprio a questo periodo<sup>698</sup>. Oltre a essere un elemento tipico della vegetazione latina, il papavero doveva essere ben conosciuto dalla *gens Tarquinia*, poiché nella loro città di origine, Corinto, esso era ampiamente presente e collegato in modo particolare al culto di Demetra e al santuario della dea che si trovava sull'Acrocorinto<sup>699</sup>. Dal sito sono stati recuperati alcuni manufatti che testimoniano l'associazione della pianta con la dea: su un importante piatto, datato al V secolo a.C. e proveniente dal territorio della città,

---

<sup>696</sup> Rutland 1984, pp. 299-300.

<sup>697</sup> Rutland 1984, p. 202.

<sup>698</sup> Cfr. *supra*, p. 137.

<sup>699</sup> Per la localizzazione del santuario vd. Bookidis-Stroud 1997, pp. 1-8

è rappresentata Demetra seduta in trono, con *polos*, scettro, due spighe di grano e due capsule di papavero<sup>700</sup>. Alcuni studiosi hanno avanzato la suggestiva ipotesi di ritenere la raffigurazione presente sul piatto la più convincente ricostruzione della statua cultuale del santuario<sup>701</sup>. Le capsule di papavero compaiono anche sulle decorazioni architettoniche del tempio<sup>702</sup>, su altri due piatti<sup>703</sup> e su alcune monete di epoca imperiale coniate dalla città<sup>704</sup>. Dal santuario è stata inoltre recuperata una porzione di braccio che reca spighe e papaveri; non è da escludere la possibilità che il frammento facesse parte di una statua raffigurante la stessa Demetra<sup>705</sup>. L'abbondante ricorrenza della pianta nelle rappresentazioni cittadine testimonia la sua larga diffusione in un territorio in cui, a pochi chilometri di distanza da Corinto, si trovava anche Sicione, l'antica Mekone, dove Demetra scoprì per la prima volta il papavero<sup>706</sup>. Assodata l'importanza e la presenza della pianta tanto a Roma quanto a Corinto, non può affatto stupire ritrovarla nel giardino privato di Tarquinio<sup>707</sup>; tuttavia, ci si potrebbe chiedere se il suo inserimento all'interno dell'episodio sia riconducibile a una ricostruzione fittizia, ma "filologicamente corretta", dell'*hortus* di una *domus* della fine del VI secolo a.C.: in sostanza, è lecito domandarsi se il papavero potesse comparire realmente tra la flora del giardino reale. A questo proposito, Linda Rutland ha preferito non prendere una posizione definitiva, affermando che, dai dati in nostro possesso, non è possibile andare oltre la constatazione dei fatti narrati<sup>708</sup>. Più deciso invece Paolo Nencini, che non ha ritenuto degno di troppa fede il racconto liviano e anzi ha

---

<sup>700</sup> Cfr. Guillaume-Coirier 2001, pp. 1016-1017.

<sup>701</sup> Bookidis-Stroud 1997, p. 71; Callipolitis-Feytmans 1962, pp. 142-143, tav. VI. La capsula di papavero si ritrova come contromarca su alcune monete d'argento databili tra il 350 e il 307 a.C.: *BMC Corinth*, p. 36, n. 329. Cfr. anche Bookidis-Stroud 1997, p. 2, nt. 4.

<sup>702</sup> Bookidis-Stroud 1997, p. 455, n. 39.

<sup>703</sup> Pemberton 1989, p. 135, n. 293; p. 136, n. 296. Poco convincente la teoria di Stroud 2013, pp. 146-147, secondo la quale "...we should at least consider the possibility that our little thin-walled vessels could have contained a drink to which was added the sap or juice of the poppy seedpod or capsule, with its well-known opiate qualities". Tale ipotesi non è infatti sostenuta da alcuna prova documentaria, né di tipo archeologico né cultuale o letterario.

<sup>704</sup> Edwards 1933, p. 61, n. 384; p. 65, n. 415.

<sup>705</sup> Cfr. Stroud 1965, p. 23, tav. 9, fig. e.

<sup>706</sup> Etym. Magn. s.v. *Μηκώνη*.

<sup>707</sup> Partendo proprio dall'episodio di Tarquinio, Becerra Romero 2009, p. 341 ha sostenuto che il papavero era certamente conosciuto e apprezzato in epoca etrusca, a testimonianza dell'antichità della sua coltivazione.

<sup>708</sup> Rutland 1984, p. 202.



messo in discussione la veridicità dell'episodio<sup>709</sup>. A mio giudizio, non si capisce per quale motivo bisognerebbe dubitare delle informazioni fornite da Tito Livio e da Dionigi di Alicarnasso: al di là dell'autenticità della vicenda, che possiede evidentemente un carattere anedddotico, essa è del tutto verisimile e fededegna<sup>710</sup>, tanto più se si tiene in considerazione l'eventualità che, come si è visto, Livio non crei *ad hoc* tale episodio, ma lo ricavi da fonti annalistiche ben più antiche. Ciò giustificherebbe il fatto che sia lo storico romano sia i suoi successori abbiano inserito il papavero in conformità a una tradizione anteriore, in base alla quale la presenza della pianta in un giardino privato, fosse anche quello del re, era più che possibile<sup>711</sup>. Plinio stesso, nella sua trattazione riservata al papavero, riporta lo stratagemma di Tarquinio come esempio dell'alta considerazione che sin dai tempi più antichi era riservata alla pianta da parte dei Romani<sup>712</sup>. Si potrebbe quindi ragionevolmente supporre che il *papaver somniferum* sia da considerarsi un elemento tipicamente romano, che va a sostituire la spiga della tradizione greca<sup>713</sup>.

Di recente è stato identificato il sito in cui si trovava la *domus Tarquini* (utilizzata con buona probabilità sia da Tarquinio Prisco sia dal Superbo), che doveva essere collocata tra la *Sacra Via* e la *Nova Via*, sulle pendici settentrionali del Palatino e nei pressi della *Porta Mugonia*<sup>714</sup>. Andrea Carandini, nella sua ricostruzione della *domus Regia* tardo-arcaica (da identificarsi con la precedente

---

<sup>709</sup> Nencini 2004, p. 47.

<sup>710</sup> Dello stesso parere Rutland 1984, p. 201. Per una possibile ricostruzione storica della presa di Gabii e dei rapporti che intercorrevano tra la città latina, Roma e l'Etruria vd. Martin 1982, pp. 162-163.

<sup>711</sup> Nencini 2004, p. 47 ha sottolineato come la vicenda possa far riferimento al *papaver rhoeas* e non al *somniferum*, ma ciò non costituisce un elemento né per negare la verosimiglianza del racconto, né tantomeno per rifiutare la presenza della pianta nella flora latina già nel VI secolo d.C.

<sup>712</sup> Plin. *Nat. Hist.* XIX 169: *Fuisse autem in honore apud Romanos semper indicio est Tarquinius Superbus, qui legatis a filio missis decutiendo papavera in horto altissima sanguinarium illud respunsum hac facti ambage reddidit.*

<sup>713</sup> Di simile avviso Köves-Zulauf 1987, p. 145, il quale ha ritenuto l'introduzione del papavero "eine typisch italische Einzelheit".

<sup>714</sup> Cfr. Coarelli 1983, pp. 35-38, in particolare Carandini 2004, pp. 60-62. Vd. anche Coarelli 2012, p. 46. Già le fonti antiche collocavano la *domus* nella posizione assegnata dagli archeologi: cfr. Liv. I 41, 4; Plin. *Nat. Hist.* XXXIV 28-29. Solin. I 24 afferma che solo Tarquinio Prisco abitò presso la *Porta Mugonia*, mentre assegna al Superbo una dimora sull'Esquilino. Successivamente la dimora dei Tarquini prese con buona probabilità il nome di *domus publica*: cfr. Carandini 2004, pp. 72-75.

*domus Tarquini*), ha inserito due *horti*<sup>715</sup>, di cui uno avrebbe potuto essere presente già all'epoca di Tarquinio il Superbo, fornendo così lo sfondo paesaggistico per la scena in esame. Sarebbe particolarmente interessante sapere se, nel territorio adiacente alla *domus*, vi siano tracce di resti di semi di papavero, speranza che va al di là delle più rosee aspettative.

Accantonando, almeno per ora, ogni tipo di questione legata all'archeobotanica, l'aneddoto tramandato da Livio e da Dionigi di Alicarnasso è utile per delineare la personalità di Tarquinio il Superbo e di suo figlio Sesto. La storiografia antica ha generalmente considerato l'ultimo re di Roma come una figura paradigmatica del cattivo governante, perfetto simbolo del tiranno dispotico e sanguinario<sup>716</sup>. Secondo Livio, egli dovette mantenere il proprio potere attraverso il terrore, giacché non avrebbe potuto sperare nella benevolenza del popolo<sup>717</sup>. Le deprecabili vicende che lo portarono al trono, cioè l'accusa e la successiva uccisione di Servio Tullio, il cui corpo fu selvaggiamente sfigurato per ordine della sua stessa figlia, Tullia, seconda moglie del futuro Superbo, sono narrate estesamente sia da Livio sia da Dionigi di Alicarnasso<sup>718</sup>. Salito al potere, Tarquinio dimostrò subito la sua indole feroce e irrispettosa della tradizione: esautorò di fatto il Senato e amministrò la giustizia secondo il suo solo giudizio, spesso condannando alla pena capitale o all'esilio i suoi nemici<sup>719</sup>. Tuttavia, Tito Livio mise in risalto le sue capacità strategiche e belliche, che gli valsero la considerazione di ottimo comandante<sup>720</sup>: Tarquinio infatti condusse campagne vittoriose contro i Volsci e riuscì a conquistare Suessa Pomezia<sup>721</sup>.

---

<sup>715</sup> Vd. Carandini 2004, p. 93, fig. 9b-c.

<sup>716</sup> Di simile avviso Briquel 2008, p. 524: "Pour les Romains, Tarquin le Superbe [...] était l'image même du tyran". Johner 1996, pp. 25-28 ha ravvisato in Tarquinio i tratti principali dell'*inhumanitas*. Fromentin 2003, pp. 77-81 ha messo bene in evidenza i tratti caratteristici di Tarquinio il Superbo, riconoscendo il modello del suo comportamento nella tradizione greca relativa al tiranno, in particolar modo così come delineato da Aristotele (secondo la studiosa, ciò vale soprattutto per quanto riguarda la descrizione fornita da Dionigi di Alicarnasso). Cfr. anche Gabba 1967, p. 144 e Gjerstad 1967, pp. 23-24.

<sup>717</sup> Liv. I 49, 4: *Eo accedebat ut, in caritate civium nihil spei reponenti, metu regnum tutandum esset*. Dion Hal. *Ant. Rom.* IV 41, 2-3 è esplicito nel considerare il regno di Tarquinio una tirannide.

<sup>718</sup> Liv. I 47-48; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 30-39.

<sup>719</sup> Liv. I 49; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 41-44.

<sup>720</sup> Liv. I 53, 1: *Nec, ut iniustus in pace rex, ita dux belli pravus fuit*. Dopo aver sottolineato i meriti del re, lo storico condanna comunque il suo operato: *quin ea arte aequasset superiores reges, ni degeneratum in aliis huic quoque decori offecisset*. Dello stesso avviso Ov. *Fast.* II 687-688: *Ultima*

Ciononostante, l'assedio di Gabii mise a dura prova il suo esercito; così, dove non riuscì a vincere con la forza, egli ricorse senza remore all'inganno (*fraude ac dolo*)<sup>722</sup>. Dominique Briquel ha giustamente ravvisato nell'attuazione della trappola un elemento negativo e ben poco onorevole agli occhi del perfetto soldato romano, la cui virtù guerriera sarebbe bastata per sconfiggere il nemico<sup>723</sup>. A parziale difesa del re, va sottolineato che nella versione tramandata da Dionigi di Alicarnasso, lo stratagemma di fingere una lite tra padre e figlio e la successiva richiesta di asilo presso la città assediata è assegnato a un'intuizione di Sesto e non direttamente a Tarquinio<sup>724</sup>. In ogni caso, la furbizia e la sottile astuzia di quest'ultimo è un tratto tipico di quella che Carmine Catenacci ha brillantemente definito "la saggezza del tiranno": la manipolazione di gesti e parole, l'impiego di messaggi cifrati e il ricorso allo stratagemma per perseguire i propri scopi sono caratteristiche che ricorrono nella rappresentazione del despota greco<sup>725</sup>. Questi uomini sono spesso dotati di grande intelligenza e senso pratico, benché frequentemente messi al servizio di fini poco lodevoli e anzi meritevoli di biasimo; una simile caratterizzazione ben si adatta anche alla figura di Tarquinio il Superbo.

È sempre lui infatti il responsabile dell'espedito di abbattere le teste dei papaveri per ordinare al figlio l'eliminazione dell'aristocrazia di Gabii, in tutte le versioni pervenute. Tuttavia, i motivi che spinsero l'ultimo re di Roma a utilizzare tale accorgimento sono spiegati in maniera diversa dagli autori antichi: Dionigi di Alicarnasso si limita a dire che egli non voleva che il messaggero venisse a conoscenza dei suoi consigli per il figlio<sup>726</sup>, mentre Livio è più esplicito e afferma che Tarquinio agì in tal modo perché non si fidava del

---

*Tarquinius Romanae gentis habebat/regna, vir iniustus, fortis ad arma tamen.* Cfr. anche Briquel 2008, p. 532.

<sup>721</sup> Liv. I 53, 2; Strab. V 3, 4.

<sup>722</sup> Liv. I 53, 4.

<sup>723</sup> Briquel 2008, p. 526. Secondo Johner 1996, p. 27, la vittoria ottenuta su Gabii attraverso l'inganno è un crimine contro il concetto di *fides* (cfr. anche pp. 68-69). Ovviamente ciò non significa che i Romani non siano ricorsi a stratagemmi per ottenere vittorie militari.

<sup>724</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* 55,1.

<sup>725</sup> Catenacci 2012, pp. 158-165. Non può essere un caso che lo studioso abbia scelto proprio la consultazione di Trasibulo da parte di Periandro, nella sua versione erodotea, come paradigma per illustrare tale comportamento. Tarquinio era già ricorso alla sua astuzia per accusare e condannare a morte il rivale Turno Erdonio: Liv. I 50-51; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 45-48.

<sup>726</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 56, 2.

legato inviato da Sesto<sup>727</sup>. La diffidenza mostrata è un'ulteriore caratteristica del comportamento del tiranno, sempre sospettoso di essere a sua volta ingannato e spodestato dal potere. In questo caso, Tarquinio ricorre prudentemente a uno stratagemma che il figlio avrebbe certamente compreso (forse anche ricordando la tradizione della sua città di origine, che annoverava un episodio simile), evitando in tal modo il possibile tradimento del messaggero, che avrebbe potuto avvisare gli abitanti di Gabii. Servio, riassumendo brevemente e in maniera poco precisa tale racconto<sup>728</sup>, giunge addirittura ad affermare che la qualifica di *Superbus* fosse dovuta alle molte azioni deprecabili di cui Tarquinio si macchiò, ma in maniera particolare a causa della suddetta vicenda<sup>729</sup>. Secondo il commentatore virgiliano, l'avvenimento era da considerarsi una tra le più riprovevoli macchinazioni ordite dal settimo re di Roma.

L'espedito escogitato da Tarquinio dovette avere un grande impatto all'interno della tradizione romana: infatti, oltre al già citato passo serviano, numerosi autori inserirono l'episodio nelle proprie opere, in particolar modo come esempio di astuto stratagemma<sup>730</sup>. La grande fortuna letteraria di cui godette il racconto è provata dalla sua riproposizione nel trattato di Lorenzo Valla, il quale sostiene che papa Bonifacio IX – considerato un dispotico tiranno – ricorse alla decapitazione dei papaveri per ordinare la condanna a morte di coloro che erano insorti contro di lui<sup>731</sup>. Non è certamente un caso che il grande umanista sia ricorso a un episodio della tradizione romana antica per sottolineare la bassezza morale del papa, portando come termine di paragone

---

<sup>727</sup> Liv. I 54, 6: *Huius nuntio, quia, credo, dubiae fidei videbatur, nihil vocem responsum est*. La differenza tra le due versioni è stata già notata da Felton 1998, pp. 47-48.

<sup>728</sup> Non viene fatta menzione della città da conquistare e la figura del figlio Sesto, mandante del messaggero e destinatario dei consigli del padre, scompare totalmente a favore del legato stesso, il quale capisce e mette in pratica gli ordini del re. Köves-Zulauf 1987, p. 144 ha portato come prova dell'origine romana della vicenda il passo serviano, che sarebbe indipendente da Erodoto e dalla storiografia greca a causa delle differenze sopra elencate. Tuttavia l'ipotesi appare piuttosto dubbia, in quanto il nucleo del racconto è lo stesso.

<sup>729</sup> Serv. *Aen.* VI 818: *Tarquinius ob multa quidem superbus est dictus, praecipue tamen propter hanc causam. Mandavit aliquando cuidam satelliti ut cuiusdam oppidi omnes principes interimeret. Profectus ille grandem multitudinem repperit. Quod cum ei renuntiasset deambulanti cum virga in hortis, detractans ille responsionem capita decussit papaverum, ut satelles quid fieri vellet, agnosceret.*

<sup>730</sup> È questo il caso di Val. Max VII 4, 2, di Frontin. I 1, 4, di Polien. VIII 6, di Flor. I 1, 7 Forster e di Zonaras VII 10 Dindorf. La storia è presente anche in *Myth. Vat.* II 238 Kulcsár, che riporta esattamente il testo serviano.

<sup>731</sup> Laur. Val. *De fals. cred. et ement. Const. don. decl.* XXVIII 91.

proprio Tarquinio il Superbo<sup>732</sup>. Nemmeno i pittori rimasero insensibili al fascino dell'episodio: Lawrence Alma-Tadema dipinse infatti una tela intitolata "Tarquinius Superbus" (1867, collezione privata), in cui è ritratto il re nel gesto di abbattere i papaveri del suo giardino (fig. 6, p. 292). Il quadro fu il primo tentativo da parte dell'artista di immortalare non più la gloria e gli ideali eroici antichi, bensì la corruzione e l'immoralità di alcune figure controverse, ponendosi così in netto contrasto con la tradizione pittorica di argomento storico in voga a quel tempo<sup>733</sup>. La scena è rappresentata attenendosi con buona fedeltà al dato storico, poiché il sovrano è ritratto con una sorta di bastone nella mano e l'attenzione dell'osservatore è posta prevalentemente sulle capsule delle piante che vengono recise. Proprio questo particolare chiarisce la specie di papavero che il pittore decise di raffigurare, ovvero il *papaver somniferum*, a dimostrazione della sua competenza in campo botanico. Tuttavia, non si deve considerare l'opera di Alma-Tadema come una sorta di "fotografia mitologica": infatti, come è stato già messo bene in evidenza, il pittore non era uno specialista dell'antico, né era sua intenzione diventarlo<sup>734</sup>. Certamente era un uomo il cui amore per l'antichità era sincero e appassionato, come dimostra la sua buona conoscenza dei testi classici e soprattutto delle opere d'arte greco-romane<sup>735</sup>. Vi sono pochi dubbi sul fatto che Alma-Tadema conoscesse in prima persona le vicende dell'episodio di Tarquinio, con tutta probabilità derivate dalla lettura del racconto liviano. Ciononostante, l'inventiva dell'artista non poteva essere soppressa: il dipinto presenta alcune variazioni rispetto al testo antico, come ad esempio la presenza di una serie di personaggi togati in attesa davanti al sovrano, uno dei quali tiene un piatto con offerte vegetali. Si fatica inoltre a distinguere quale sia il messaggero inviato da Sesto (forse l'uomo barbuto in secondo piano?), che doveva essere l'unico altro protagonista della scena. Lo sfondo della tela è composto da una serie di affreschi modellati

---

<sup>732</sup> L'autore era certamente a conoscenza della tradizione liviana, poiché nel descrivere la scena inserisce l'espressione *in morem Tarquini*: Laur. Val. *De fals. cred. et ement. Const. don. decl.* XXVIII 91.

<sup>733</sup> Barrow (2003) 2004, p. 34 e p. 37.

<sup>734</sup> Cfr. Murolo 2007, p. 55.

<sup>735</sup> Alma-Tadema collezionò più di quattromila testi riguardanti il mondo antico: cfr. Barrow 2007, p. 51; Querci 2007, p. 30. Sulla documentazione archeologica dell'artista vd. Murolo 2007, in particolare pp. 55-59.

sull'esempio di quelli ritrovati nelle tombe etrusche: secondo l'artista, questo espediente avrebbe dato più credibilità alla ricostruzione dell'ambientazione monarchica<sup>736</sup>.

Se nella quasi totalità dei casi gli autori che hanno ripreso il racconto non hanno apportato modifiche significative, Ovidio fa eccezione: nei *Fasti* egli riporta l'episodio dell'inganno ordito da Sesto e della conseguente presa di Gabii in relazione alla ricorrenza del *Regifugium*, celebrato il 24 di febbraio, a conclusione dei *Terminalia*. Stando a quanto narrato dal poeta, la festa era collegata alla cacciata dell'ultimo re da Roma<sup>737</sup>, benché la maggior parte degli studiosi abbia ritenuto che il rito non sarebbe derivato da tale evento, ma prevedesse un sacrificio officiato dal *rex sacrorum*, il quale si sarebbe immediatamente allontanato dalla città una volta portato a compimento il proprio dovere<sup>738</sup>. Attilio Mastrocinque, dando credito alle testimonianze degli autori antichi (Ovidio, Festo e i *Fasti Silvii*), ha accettato le loro spiegazioni e ha collegato la festa alla commemorazione della cacciata di Tarquinio, interpretando il rito come un insieme di pratiche purificatorie<sup>739</sup>. Personalmente ritengo più corretto rispettare le notizie fornite dalle fonti e di conseguenza l'ipotesi avanzata da Mastrocinque mi pare condivisibile, fermo

---

<sup>736</sup> Barrow (2003) 2004, p. 37.

<sup>737</sup> Dello stesso parere Fest. s.v. *Regifugium*, p. 347 Lindsay (*Regifugium sacrum dicebant, quo die rex Tarquinus fugerit e Roma*) e i *Fasti Silvii* (*CIL I<sup>2</sup>*, p. 259; Degrassi 1963, p. 265: *Regifugium, cum Tarquinius Superbus fertur ab urbe expulsus*).

<sup>738</sup> Questa la spiegazione di Plut. *Quaest. Rom.* 279D. Verrio Flacco (*CIL I<sup>2</sup>*, p. 234; Degrassi 1963, p. 123) colloca una celebrazione simile al *Regifugium* (il nome della festa non compare, ma entrambi i giorni sono ricordati con la sigla QRCF: per la spiegazione dell'acronimo vd. Magdelain 1980, pp. 5-11) al 24 di marzo e nega il suo collegamento con l'espulsione dell'ultimo re di Roma. Secondo Degrassi 1963, p. 416 non vi è alcuna prova che attesti un legame tra il *Regifugium* e la fuga di Tarquinio il Superbo (*Regifugium nihil ad fugam regis Tarquinii pertinere omnes consentiunt*). Cfr. anche *CIL I<sup>2</sup>*, p. 310. Sabbatucci (1988) 1999, p. 95 ha ipotizzato che l'allontanamento del *rex sacrorum* doveva probabilmente essere connesso con l'interruzione dell'attività di Giano, che svolgeva la sua funzione di protettore degli inizi durante i primi mesi dell'anno. Guarino 1996, p. 393 ha invece sottolineato che durante la festa entrava in azione un *interrex*, che svolgeva i compiti del *rex sacrorum*. Lo studioso ha quindi proposto di considerare la celebrazione un momento in cui il *rex* si allontanava di propria volontà dalla città per essere giudicato dai *patres*. Nel caso in cui questi ultimi non avessero avviato le pratiche per la sua sostituzione, il sacerdote sarebbe tornato a Roma forte della legittimazione della sua carica e con pieni poteri. Magdelain 1962, pp. 220-222 ha invece inteso il *Regifugium* come un procedimento che doveva allontanare il re (e, con la caduta della monarchia, il *rex sacrorum*) durante quel periodo dell'anno che segnava la fine del precedente e l'inizio del successivo. Sul *Regifugium* vd. anche Scullard 1981, pp. 81-82 e Koptev 2003, pp. 10-11.

<sup>739</sup> Vd. in particolare Mastrocinque 1984, pp. 227-229.

restando che il *Regifugium* avrebbe potuto essere celebrato già prima della caduta della monarchia, mentre solo a partire dall'avvenuto allontanamento del re sarebbe stata aggiunta alla festa la ricorrenza di tale evento.

Ovidio riprende la tradizione annalistica della richiesta di consiglio da parte di Sesto, il quale in questo caso invia un amico al padre, allo scopo di chiedergli il modo per conquistare definitivamente la città<sup>740</sup>. A questo punto Tarquinio si reca nel giardino, ma al posto dei papaveri inizia a falciare corolle di gigli (*Fast.* II 703-706):

*Hortus odoratis suberat cultissimus herbis,  
sectus humum rivo lene sonantis aquae.  
Illic Tarquinius mandata latentia nati  
accipit et virga lilia summa metit.*

*Vi era un giardino di piante odorose mirabilmente coltivato,  
solcato il suolo da un ruscello di mormoranti acque:  
là Tarquinio riceve il segreto messaggio del figlio  
e con un bastone taglia la sommità dei gigli.*

(trad. di L. Canali, con leggere modifiche)

La variante introdotta da Ovidio non è certo di poco conto: egli si pone in contrasto con la tradizione precedente, cambiando lo strumento vegetale al quale è legato il simbolismo dell'intera scena. Si tratta ora di capire il motivo che ha spinto il poeta a operare tale cambiamento, dal momento che il papavero si prestava ben più del giglio a indicare la messa a morte dei notabili di Gabii. A questo proposito, Robert Maxwell Ogilvie non ha dato molta importanza alla questione e ha risolto il problema riconducendo la presenza dei *lilia* al posto dei consueti papaveri a un mero espediente metrico<sup>741</sup>. Tale teoria è stata oggetto di critica da parte di Debbie Felton, la quale ha giustamente notato la debolezza di

---

<sup>740</sup> Ov. *Fast.* II 701-702: *Iamque potens misso genitorem appellat amico/perdendi Gabios quod sibi monstret iter.*

<sup>741</sup> Ogilvie 1965, p. 206. Stesso giudizio in Mastrocinque 1984, p. 211.

una simile spiegazione<sup>742</sup>. La studiosa ha dunque cercato una soluzione analizzando il simbolismo del giglio: ella ha ravvisato come la pianta possedesse una simbologia collegata alla morte, non diversamente dal papavero<sup>743</sup>. Tuttavia, doveva esserci anche una differenza tra le due specie botaniche per giustificare la scelta dell'una a discapito dell'altra e Felton l'ha identificata nella facoltà del giglio di alludere alla purezza e all'innocenza. A suo giudizio, i *lilia* avrebbero sottinteso il destino di morte che avrebbe colpito l'aristocrazia di Gabii e, al contempo, avrebbero messo in evidenza l'efferatezza del gesto, poiché i dignitari furono condannati pur non avendo commesso alcuna colpa<sup>744</sup>. L'idea è certamente suggestiva, ma a mio modo di vedere risente ancora una volta della sovrapposizione di impressioni moderne sulla simbologia vegetale antica. La prova portata da Felton per dimostrare il simbolismo funebre del giglio a Roma si basa sostanzialmente sul passo di Virgilio in cui, tra le offerte riservate al defunto Marcello, compaiono i fiori della pianta. Tuttavia, ciò non è sufficiente per attribuire al giglio simili significati, poiché vi è una netta differenza tra l'uso di un oggetto e la sua simbologia<sup>745</sup>. Per quanto riguarda la questione relativa alla purezza e all'innocenza, la studiosa ha portato a sostegno della sua interpretazione la raccolta dei fiori effettuata da Persefone, tra i quali compaiono quelli della pianta<sup>746</sup>, e l'episodio di Ermafrodito, dove egli viene assimilato a candidi gigli<sup>747</sup>. Pare evidente che in entrambi i casi il fiore sia da mettere in relazione alla bellezza che caratterizza i due giovani e, nel caso specifico di Ermafrodito, al biancore della sua pelle<sup>748</sup>. In sostanza, i *lilia* sono frequentemente associati a fanciulli e fanciulle di bell'aspetto e hanno lo scopo

---

<sup>742</sup> Felton 1998, p. 49: "Since Ovid was evidently capable of putting *papaver* into lines of hexameter and pentameter poetry, however, we must look for another reason why he substitutes lilies".

<sup>743</sup> Felton 1998, p. 49.

<sup>744</sup> Felton 1998, p. 50.

<sup>745</sup> Verg. *Aen.* VI 883. La presenza del giglio come offerta funebre non è necessariamente collegata alla sua simbologia: basti pensare a ciò che avviene ancora oggi, quando i parenti recano fiori sulle tombe dei propri cari. Fra questi il solo ad avere una specifica valenza funebre è il crisantemo, ma non sono rari i casi in cui si portano rose, viole, gigli etc., senza che a questi sia associato alcun significato funerario.

<sup>746</sup> Ov. *Fast.* IV 442.

<sup>747</sup> Ov. *Met.* IV 352-355.

<sup>748</sup> Cfr. Ov. *Met.* IV 352-355: *Ille [scil. Ermafrodito] cavis velox applauso corpore palmis/desilit in latices alternaque bracchia ducens/in liquidis traslucet aquis, ut eburnea siquis/signa tegat claro vel candida lilia vitro.*



di sottolineare la loro avvenenza fisica e non certo la loro purezza o innocenza. Ne consegue che il motivo della presenza della pianta nella descrizione dello stratagemma messo in atto da Tarquinio deve essere ricercato altrove. Personalmente, tendo a credere che Ovidio abbia voluto distaccarsi dalla tradizione annalistica precedente per mettere in risalto le proprie capacità inventive e poetiche. Un raffinato poeta come lui non avrebbe potuto riprendere pedissequamente un racconto senza inserire varianti che ne attestassero una personale rielaborazione. La ragione della scelta dei gigli non può comunque essere avvenuta senza una precisa motivazione: rinunciando all'utilizzo del papavero, la cui conformazione fisica e le cui proprietà si adattavano perfettamente a sottintendere il significato alla base dell'episodio, Ovidio aveva bisogno di un vegetale che potesse esprimere la stessa simbologia. A questo proposito mi pare di particolare interesse la testimonianza fornita da Plinio, il quale considera il giglio una pianta particolarmente feconda e rigogliosa, in grado di produrre da una sola radice cinquanta bulbi<sup>749</sup>. Stando così le cose, si comprende la ragione per cui Ovidio ha menzionato proprio i *lilia*, dal momento che anch'essi erano ritenuti particolarmente produttivi e quindi adatti a simboleggiare i cittadini più in vista di Gabii, senza trascurare che anche i gigli sveltano alti.

In un passo delle *Metamorfosi* il poeta richiama nuovamente il gesto di Tarquinio, ma questa volta lo inserisce in un episodio totalmente differente rispetto al suo modello. Egli sta narrando il mito di Aglauro, figlia di Cecrope, la quale aveva violato il segreto della cesta in cui Minerva aveva nascosto il piccolo Erittonio<sup>750</sup>. Un giorno Mercurio giunse da lei, chiedendole aiuto per ottenere l'amore di sua sorella Erse: per i suoi servizi, Aglauro chiese in cambio una cospicua quantità di denaro. Minerva, adirata sia per l'avidità della giovane sia perché questa aveva profanato il divieto da lei imposto sul contenuto della cesta, si recò presso la dimora di Invidia e le ordinò di infettare con il suo veleno

---

<sup>749</sup> Plin. *Nat. Hist.* XXI 24: *nihil que est fecundius una radice quinquagenos saepe emittente bulbos.*

<sup>750</sup> La storia di Erittonio è riassunta brevemente da Apollod. *Bibl.* III 14, 6. Cfr. anche Hom. *Il.* 546-548; Hellan. *FGrHist* 323a F 27; Hdt. VIII 55; Soph. *Ajax* 202; Eur. *Ion.* 20-21 e 267-274.

la figlia di Cecrope<sup>751</sup>. Invidia, suo malgrado<sup>752</sup>, non può far altro che obbedire alla dea: prende così il suo bastone spinoso e, celata da una nuvola nera (*Met.* II 791-794)<sup>753</sup>:

*quacumque ingreditur, florentia proterit arva  
exuritque herbas et summa papavera carpit  
adflatuque suo populos urbesque domosque  
polluit.*

*ovunque passa, calpesta i fiori nei campi  
e dissecca le piante e stacca la sommità dei papaveri  
e con il suo fiato contamina i popoli, le città e le case.*  
(trad. di L. Koch, con leggere modifiche)

Ovidio descrive la personificazione mentre distrugge tutto ciò che incontra e inserisce in questo caso gli alti papaveri che, come nell'episodio di Tarquinio, vengono abbattuti tramite un bastone (*baculus*)<sup>754</sup>. L'espressione *summa papavera carpit* è un'evidente ripresa del verso virgiliano *pallentis violas et summa papavera carpens*, riferito alla Naiade che sta raccogliendo i fiori per farne dono ad Alessi, e qui riutilizzata in un'accezione negativa che contrasta

---

<sup>751</sup> Ov. *Met.* II 708-786.

<sup>752</sup> Cfr. Ov. *Pont.* III 3, 101, dove il livore è definito *iners vitium*. Dickie 1975, pp. 384-390 ha brillantemente dimostrato come una delle principali caratteristiche dell'invidia sia quella di essere pigra, inattiva (*ignava*): l'inerzia e il rifiuto di agire attivamente sono aspetti tipici dell'uomo invidioso. Non a caso Aglauro, quando verrà colpita dalla dea, si tramuterà in una scura statua di pietra: Ov. *Met.* II 819-832. Cfr. anche Chinnici 2002, p. 111.

<sup>753</sup> Seguo la ricostruzione del testo di Barchiesi 2005, che sostituisce al sostantivo *cacumina*, presente nell'edizione oxoniense di R. Tarrant, il termine *papavera*. Come ha notato Barchiesi 2005, p. 304, la lezione proposta da Tarrant "non è altrettanto ricca di implicazioni".

<sup>754</sup> La descrizione della dea offerta da Ovidio è magistrale per potenza espressiva e per associazione d'immagini. Difficile stabilire se il poeta abbia potuto trovare ispirazione per i suoi versi nelle rappresentazioni iconografiche della dea, ma di certo esisteva almeno un dipinto particolarmente importante, opera di Apelle e oggi perduto. Lucian. *Calum.* 5 descrive brevemente il soggetto: si tratta di una raffigurazione della Calunnia (famosa per essere stata alla base del quadro omonimo di Botticelli), in cui compare anche la personificazione dell'invidia. Stando alle informazioni fornite dal sofista, essa era ritratta come una figura femminile deforme, dalla pelle giallastra, di vista acuta e di una magrezza esasperata. Dunbabin-Dickie 1983, pp. 19-37 hanno rintracciato altre possibili testimonianze iconografiche di Invidia. Chinnici 2002, p. 108 ha giustamente rilevato come Ovidio abbia modellato la sua descrizione della dea partendo dai caratteri psicosomatici dell'invidioso.

con l'idillica descrizione di Virgilio<sup>755</sup>. Il gesto di recidere la sommità della pianta deve essere messo in relazione al racconto narrato dalla tradizione storiografica romana, da cui Ovidio certamente trasse ispirazione<sup>756</sup>. In questo caso quindi il poeta recupera la presenza del papavero, cambiando tuttavia l'autore materiale dell'azione: come nel caso di Tarquinio, le capsule del *papaver* si prestano più di ogni altro elemento vegetale a sottintendere coloro che si sono distinti nelle loro imprese e che di conseguenza sono odiati dalla personificazione dell'invidia, che per sua natura non può tollerare il successo altrui<sup>757</sup>.

Per concludere, sembra quasi che, tanto in Ovidio quanto in Livio, sia attribuito alla pianta un valore superiore e una posizione di spicco rispetto a tutte le altre specie botaniche, proprio per la sua caratteristica di svettare al di sopra di queste ultime, distinguendosi così dalla mediocrità. Certamente si potrebbe obiettare che Invidia distrugge tutto ciò che incontra sul suo cammino (siano essi prati fioriti, erbe, persone, case e città) e che quindi il papavero non rivesta un particolare ruolo all'interno dell'episodio; tuttavia la sua specifica menzione e l'insistenza con la quale compare in scene simili è a mio avviso una chiara dimostrazione della sua importanza simbolica.

---

<sup>755</sup> Verg. *Buc.* II 47. Cfr. Barchiesi 2005, p. 304; Moore-Blunt 1977, p. 160; Bömer 1969, p. 424.

<sup>756</sup> Cfr. Barchiesi 2005, p. 304; Galasso 2000, p. 858; Bömer 1969, p. 424.

<sup>757</sup> Guillaume-Coirier 2001, p. 1024 ha offerto una bizzarra spiegazione botanica in merito al passo in esame: la studiosa è convinta che Invidia abbia abbattuto le capsule di papavero perché invidiosa della loro produttività. Il gesto della dea sarebbe quindi servito a impedire la germinazione dei semi della pianta.

## Immagini



Fig. 6: Lawrence Alma-Tadema, *Tarquinius Superbus*, 1867, collezione privata.

## Macrobio

### Mania, i Lari e i *Compitalia* (Macr. Sat. I 7, 35)

Macrobio dedica la prima parte della sua opera alla trattazione dei racconti tradizionali alla base della celebrazione dei *Saturnalia*, festa che ha fornito il titolo del dialogo conviviale<sup>758</sup>: secondo una tradizione narrata da Agorio Pretestato, uno dei partecipanti alla discussione, essa sarebbe stata introdotta dai Pelasgi e prevedeva in origine il sacrificio umano, in conformità a un responso dell'oracolo di Dodona. Solo grazie all'arrivo di Ercole e al suo saggio consiglio, la popolazione abbandonò tali pratiche in favore di un rito meno crudele: il figlio di Giove suggerì infatti di dedicare statuette con fattezze umane ad Ade e candele accese a Saturno, dal momento che il termine greco *φῶτα* utilizzato dall'oracolo indicava tanto gli uomini quanto le luci<sup>759</sup>.

Dopo aver udito tale spiegazione, interviene Albino Cecina, un altro dei convitati, il quale riscontra che anche il rito dei *Compitalia* aveva subito un mutamento analogo. Egli narra che la festa, celebrata in onore dei Lari e della loro madre Mania, era stata reintrodotta da Tarquinio il Superbo su ordine di un oracolo di Apollo delfico, che aveva stabilito di “offrire teste in favore di teste” (*quo praeceptum est ut pro capitibus capitibus supplicaretur*). Il re osservò

---

<sup>758</sup> Sabbatucci 1999<sup>2</sup>, pp. 424-425.

<sup>759</sup> Macr. Sat. I 7, 28-32.

quanto gli era stato prescritto e stabili che, per la salvezza della famiglia (*pro familiarium sospitate*), fossero immolati fanciulli per placare Mania. Dopo la caduta della monarchia e la cacciata di Tarquinio, Giunio Bruto interpretò il responso di Apollo in maniera differente e decise di modificare il sacrificio:

*Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit ut responso Apollinis satis fieret de nomine caputum remoto scilicet scelere infaustae sacrificacionis...*<sup>760</sup>

*Infatti ordinò di rivolgere suppliche con teste di aglio e di papavero per soddisfare il responso di Apollo circa le teste, naturalmente senza macchiarsi di sacrifici empi...*

Grazie all'intuizione di Bruto, il rito venne mutato e le teste dell'aglio e del papavero sostituirono la scellerata pratica del sacrificio umano.

Sin qui dunque il racconto eziologico che stava alla base dei *Compitalia*; tuttavia, c'è da chiedersi in che cosa consistesse la cerimonia vera e propria, attuata annualmente dagli abitanti di Roma. Per rispondere a questa domanda è necessario analizzare, almeno nelle coordinate fondamentali, le informazioni relative ai *Compitalia*. Malauguratamente, sono giunte scarse notizie circa le pratiche rituali della festa<sup>761</sup>: di certo era *conceptiva*, cioè non cadeva in un giorno fisso dell'anno, ma la data (generalmente tra gli ultimi giorni di dicembre e i primi di gennaio) era proclamata annualmente dal pretore<sup>762</sup>. L'origine del culto è fatta risalire dalla tradizione a Servio Tullio il quale, secondo la leggenda, era nato da un rapporto prodigioso che vede protagonista Ocrisia, una serva di

---

<sup>760</sup> Macr. Sat. I 7, 34-35.

<sup>761</sup> Il commediografo Lucio Afranio (II-I secolo a.C.) compose una commedia togata intitolata *Compitalia*, oggi perduta: Afran. SRP II<sup>2</sup>, FF 1-5, pp. 168-169 Ribbeck (cfr. Macr. Sat. VI 1, 4). Anche il mimo Laberio (I secolo a.C.) compose un'opera dal medesimo titolo: Laber. FF 1-4, pp. 46-47 Bonaria (cfr. Gell. XVI 9, 4).

<sup>762</sup> Aul. Gell. X 24, 3: "*Dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt; quando concepta fuerint, nefas*". Cfr. Macr. Sat. I 4, 27. Per la data di ricorrenza non fissa vd. Varro *De ling. lat.* VI 25; Macr. Sat. I 16, 6; Auson. *Eclog.* XXIII (*De fer. Rom.*) 17-18 Prete. Solo i *Fasti Silvii* (CIL I<sup>2</sup>, p. 257; Degrassi 1963, p. 264) riportano una data precisa per i *Compitalia*, celebrati dal 3 al 5 gennaio. I *Fasti Furi Filocali* (CIL I<sup>2</sup>, p. 256; Degrassi 1963, p. 239) testimoniano giochi dal 3 al 5 gennaio: essi sono da considerarsi ragionevolmente come *ludi Compitalicii*. Cfr. Ramos Crespo 1988, p. 211.

Tanaquil (moglie di Tarquinio Prisco), e il dio Vulcano o il *Lar Familiaris*<sup>763</sup>. La discendenza di Servio Tullio dal Lare domestico è particolarmente importante poiché, come sottolinea Plinio, fu per questo motivo che il futuro re istituì la festa dei *Compitalia*, celebrata in onore dei Lari<sup>764</sup>. Varrone offre maggiori dettagli in merito ai Lari venerati durante tale ricorrenza e specifica che essi erano chiamati *Lares Viales*<sup>765</sup>, mentre Svetonio testimonia l'esistenza di *Lares Compitales*<sup>766</sup>. Il rito era celebrato nei *compita* (da cui il nome della festa<sup>767</sup>), cioè gli incroci delle strade che delimitavano i quartieri dell'Urbe, dove sorgevano piccoli santuari in cui venivano portate le offerte<sup>768</sup>. Dionigi di Alicarnasso utilizza il termine *πελανός* per qualificare i doni<sup>769</sup>, sostantivo che qui indica una sorta di focaccia (composta da farina, miele e olio) da bruciare sull'altare<sup>770</sup>. La festa doveva possedere un carattere gioioso ed era con buona probabilità finalizzata a favorire la pace, la solidarietà e i buoni rapporti tra i vicini<sup>771</sup>. Secondo lo storico greco, i Romani celebravano i riti “nella maniera più

---

<sup>763</sup> La vicenda è narrata per esteso da Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 2, 1-3, il quale però sottolinea l'inverosimiglianza della storia. Cfr. Plut. *De fort. Rom.* 323A-C. Plin. *Nat. Hist.* XXXVI 204 non fa menzione di Vulcano e ritiene Servio Tullio figlio del *Lar Familiaris*.

<sup>764</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 14, 3; Plin. *Nat. Hist.* XXXVI 204.

<sup>765</sup> Varro *De ling. lat.* VI 25.

<sup>766</sup> Svet. *Aug.* 31. L'esistenza dei Lari Compitali è confermata anche da alcune iscrizioni: *ILS* nn. 3634-3635; 9252.

<sup>767</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 14, 4.

<sup>768</sup> Schol. *Pers.* IV 28: *Compita sunt loca in quadriuiis quasi turresubi sacrificia finita agricultura rustici celebrant: merito pertusa quia per omnes quattuor partes pateant*. Sulla possibile ricostruzione dei santuari dei *Lares Compitales* vd. Holland 1937, pp. 433-434; Ramos Crespo 1988, p. 210. Meglio conosciuti i larari compitali di Pompei: vd. Giacobello 2008, pp. 106-110; Van Andringa 2000, pp. 68-70.

<sup>769</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 14, 3.

<sup>770</sup> Cfr. Chantraine 1968, pp. 872-873 (in origine il termine *πελανός* indicava un'offerta agli dei ctoni e ai morti). Ramos Crespo 1988, p. 210 ha inteso il termine greco come “tortas y pasteles”. Cfr. Wissowa 1912<sup>2</sup>, p. 167 (“Opferkuchen”); Frazer 1929, p. 455 (“At the festival of the Compitalia cakes were offered by every family...”); Dumézil 1961, p. 264 (“galettes”); Mastrocinque 1988, p. 60 (“focacce col miele”); Frascchetti 1990, p. 205 (“focacce”). L'impiego di focacce o dolcetti è effettivamente attestato da una serie di mosaici (tutti di epoca tarda, intorno alla metà del IV secolo d.C.) che sono stati interpretati come raffigurazioni del rito compitalico: cfr. Meslin 1970, pp.48-50. Al contrario, su alcune pitture parietali pompeiane è presente l'offerta di una libagione: cfr. Van Andringa 2000, p. 78.

<sup>771</sup> Frascchetti 1990, p. 209; Wissowa 1912<sup>2</sup>, p. 167. *Pers.* IV 26-32 e Schol. *Pers.* IV 28 testimoniano che durante i *Compitalia* i proprietari terrieri appendevano il giogo ai crocicchi: ciò segnava la fine dei lavori agricoli. Cfr. Mastrocinque 1988, pp. 153-154. Poco convincente la lettura di Holland 1937, p. 431 che, in base a un passo di Vitruv. X 8, 19, ha interpretato il termine *iugum* come trave trasversale o come qualunque costruzione formata da due pali e un architrave. Non è da escludere che la festa fosse celebrata in maniera leggermente diversa a seconda del luogo: in sostanza i *Compitalia* urbani potevano differire da quelli rurali.

solenne e sontuosa” (σεμνήν ἐν τοῖς πάνυ καὶ πολυτελῆ) e gli schiavi vi giocavano un ruolo di fondamentale importanza: infatti soltanto loro potevano assistere alle cerimonie sacre<sup>772</sup>. Dionigi, che considera non meglio specificati ἥρωες προνώπιοι (letteralmente “gli eroi che stanno davanti alle porte di casa”<sup>773</sup>) i destinatari della festa<sup>774</sup>, spiega la presenza degli schiavi sostenendo che agli eroi era particolarmente gradito il loro servizio<sup>775</sup>. I Romani potevano quindi propiziare la benevolenza degli ἥρωες tramite i propri servi, a cui concedevano ampia libertà eliminando ogni segno della loro condizione, cosicché essi si sentissero un poco alleviati dal loro triste destino e fossero riconoscenti verso i propri padroni<sup>776</sup>. I *Compitalia* quindi, oltre a favorire i rapporti di buon vicinato, avevano anche lo scopo di mitigare l’eventuale ostilità che poteva verificarsi tra liberi e schiavi<sup>777</sup>. Tuttavia, durante il corso dei secoli, i *Compitalia* non riuscirono sempre a conservare il loro intento pacificatore: accanto al rito vero e proprio, dovevano celebrarsi anche i *ludi Compitalicii*. Questi giochi erano considerati antichissimi perché risalenti già alle disposizioni date da Servio Tullio<sup>778</sup>; non a caso Svetonio li colloca tra le *antiquae caerimoniae* cadute in disuso e ripristinate da Augusto<sup>779</sup>. La testimonianza del biografo però rivela che, almeno a partire da un certo periodo, la consuetudine di celebrare i *ludi* era venuta meno: in realtà ciò accadde probabilmente per due

---

<sup>772</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 14, 3-4. Cfr. Wardle 2011, p. 285. La madre di Servio Tullio, Ocrisia, era stata in precedenza schiava di Tanaquil, la quale in seguito la affrancò e la accolse nella propria casa; fu proprio nel periodo di cattività che ella partorì il futuro re di Roma, il quale mantenne il suo legame con la condizione servile nel suo stesso nome: Servio per l’appunto. Cfr. Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 1, 2-3. Già Frazer 1929, p. 454 ha collegato il ruolo svolto dagli schiavi nella celebrazione alla discendenza di Servio Tullio. Liv. I 39, 5-6 si sente in dovere di screditare la teoria che voleva Servio Tullio figlio di una schiava e schiavo lui stesso: ciò testimonia che tale leggenda era comune alla tradizione romana.

<sup>773</sup> In base a un passo di Pollux II 53, Holland 1937, p. 432 ha sostenuto che l’espressione di Dionigi sia da interpretarsi con “gli eroi che stanno nei pressi dei cancelli che demarcano i confini”.

<sup>774</sup> Si tratterà in seguito il problema circa l’identificazione di tali eroi.

<sup>775</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 14, 3.

<sup>776</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 14, 4.

<sup>777</sup> Cfr. Frascchetti 1990, p. 210. Cato Maior *De agr.* XII 5, 3 Cugusi-Sblendorio Cugusi sostiene che solo durante questa festa i servi potevano compiere sacrifici senza il permesso del loro padrone; essi ricevevano anche una razione più abbondante di vino (cfr. LXVI 57 Cugusi-Sblendorio Cugusi).

<sup>778</sup> Plin. *Nat. Hist.* XXXVI 204: *Ob id Compitalia ludos Laribus primum instituisse*. Cfr. Macr. *Sat.* I 7, 35: *...ludosque ipsos ex viis compitorum in quibus agitabantur Compitalia appellaverunt*.

<sup>779</sup> Svet. *Aug.* 31.



volte, in due momenti distinti. Il primo risale all'epoca regia, quando Tarquinio il Superbo fece abrogare una serie di leggi emanate da Servio Tullio, modificò la tassazione e proibì le assemblee (tanto in campagna quanto in città) in occasione delle feste pubbliche, per paura che durante le riunioni il popolo tramasse per spodestarlo<sup>780</sup>. Dionigi di Alicarnasso, che racconta tali eventi, non specifica il nome delle celebrazioni soppresse, ma fra queste vi rientravano con buona probabilità anche i *ludi Compitalicii*, dal momento che Tarquinio, dopo il responso di Apollo, reintrodusse i giochi e modificò il sacrificio dei *Compitalia*<sup>781</sup>. Il secondo caso è meglio conosciuto e ampiamente studiato dagli storici<sup>782</sup>: intorno al 64 a.C. un senatoconsulto abolì quei collegi *quae adversus rem publicam videbantur esse*<sup>783</sup> e tra questi vi erano senza dubbio anche quelli *Compitalicii*<sup>784</sup>. Ciò non significa che la festa fosse stata completamente annullata: infatti il provvedimento riguardava soltanto i giochi e l'organizzazione dei *collegia*<sup>785</sup>, non il sacrificio da compiersi presso i crocicchi<sup>786</sup>. Un importante passo di Svetonio testimonia che, tra le riforme religiose promosse da Augusto, vi fu il ripristino di alcune pratiche fino a quel momento trascurate: tra queste il biografo fa specifica menzione dei *ludi Compitalicii*<sup>787</sup>. L'imperatore promosse una riforma dell'antico culto dei

---

<sup>780</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 43, 1-2.

<sup>781</sup> Cfr. Macr. *Sat.* I 7, 34-35. Cfr. Fraschetti 1990, p. 215.

<sup>782</sup> La relazione tra i *Compitalia*, la politica degli ultimi decenni della Repubblica e la successiva riforma augustea è stata studiata in maniera approfondita e nella sua complessità da Fraschetti 1990, pp. 210-265, al quale si rimanda per maggiori dettagli e per la discussione dell'ampia bibliografia precedente. Per le ragioni che portarono all'abolizione dei collegi vd. Ascon. *Mil.* p. 45 Clark; *Corn.* p. 65 Clark; Dio Cass. XXXVI 42, 2-3 (per gli avvenimenti del 67 a.C.). Per la cosiddetta "prima congiura" di Catilina, avvenuta tra il 66 e il 65 a.C. durante il periodo dei *Compitalia* (da non confondersi con la più celebre congiura del 63 a.C.), vd. Cic. *Cat.* I 15; Sall. *Cat.* 18, 5.

<sup>783</sup> Ascon. *Pis.* p. 7 Clark.

<sup>784</sup> Ascon. *Pis.* p. 7 Clark.

<sup>785</sup> Per maggiori dettagli sui collegi compitalici vd. Mastrocinque 1988, pp. 61-63 e Flambard 1981, pp. 156-158.

<sup>786</sup> Ascon. *Pis.* p. 7 Clark: *qui ludi sublatis collegiis discussi sunt*. Per i successivi tentativi di ripristinare i *ludi* vd. Cic. *Pis.* 8 (nel 61 a.C.); Cic. *Pis.* 8; Ascon. *Pis.* p. 7 Clark (nel 58 a.C., con protagonista Publio Clodio: cfr. Lewis 2006, pp. 201-202). Nel secondo caso il ripristino andò a buon fine, ma l'organizzazione dei giochi dovette avere vita breve. Non si conosce il destino dei *Compitalia* dopo gli avvenimenti del 58 a.C., ma è assai probabile che la festa fosse comunque celebrata annualmente, come dimostrano i riferimenti al rito presenti in Varrone e in Dionigi di Alicarnasso: cfr. Fraschetti 1990, p. 250; Delatte 1937, pp. 112-114.

<sup>787</sup> Svet. *Aug.* 31. L'autore non precisa la data in cui ciò avvenne, forse nel 12 o nel 7 a.C.: cfr. Fraschetti 1990, p. 261; Mastrocinque 1988, pp. 164-165.

*Compitalia*, cui venivano associati gli antenati della famiglia imperiale, i *Lares Augusti*<sup>788</sup>. Lo scopo è abbastanza chiaro: la riorganizzazione del culto mirava a prevenire possibili tumulti e focolai di rivolta, instaurando pratiche riservate alla venerazione della dinastia regnante e in particolare del suo capostipite, ormai unico detentore del potere a Roma<sup>789</sup>.

Le vicende dei *Compitalia* sono dunque fortemente connesse con la politica interna romana; ma in che cosa consisteva il sacrificio vero e proprio e quali tipi di giochi erano offerti al pubblico? Purtroppo è difficile dare una risposta precisa a queste domande, a causa della scarsità di materiale a disposizione. Tuttavia, grazie alla scoperta avvenuta intorno all'inizio del secolo scorso di una serie di pitture parietali a Delo (datate tra la fine del II e l'inizio del I secolo a.C.) raffiguranti la celebrazione dei riti compitalici<sup>790</sup>, è possibile avanzare qualche ipotesi in merito. In alcuni di questi affreschi è rappresentato con buona probabilità il momento precedente il sacrificio: tre o cinque personaggi (di cui almeno quattro in toga) sono riuniti accanto a un altare decorato con ghirlande. Uno dei togati è a capo scoperto e sta suonando il doppio flauto, mentre gli altri due o tre sono ritratti *capite velato* e reggono una *phiale* per la libagione o recitano una preghiera. Ai piedi dell'altare o, in un altro caso, dietro gli uomini in toga, sono visibili uno o più servi che stanno conducendo un maiale, chiaramente la vittima sacrificale<sup>791</sup>. Anche per quanto riguarda i *ludi*

---

<sup>788</sup> Fraschetti 1990, p. 263: "I Lares Augusti sono i Lares che pertengono alla casa del principe. Essi pertanto debbono essere identificati con i morti di questa casa; con quelli del passato o anche, all'evenienza, con i suoi morti recenti...". La riforma promossa da Augusto si configura come un'associazione culturale tra i *Lares Compitales* e i *Lares Augusti*, non certo come un rimpiazzo dei primi in favore dei secondi, come ha inteso Palmer 1974, p. 116. La ben nota attenzione del principe alla tradizione e al *mos maiorum* non gli avrebbe mai permesso di modificare in maniera così drastica un culto la cui antichità risaliva agli albori della storia di Roma.

<sup>789</sup> Maggiori dettagli in Fraschetti 1990, pp. 263-265. Cfr. Wardle 2011, p. 286: "His [*scil.* di Augusto] restoration of the games and cult of the *Compitales Lares* was not motivated by romantic antiquarianism or idealism, but by his desire to channel the dangerous energies of the compital *collegia* into safer, more controlled avenues").

<sup>790</sup> Cfr. Hasenohr 2003, p. 168.

<sup>791</sup> Hasenohr 2003, pp. 172-174. La questione relativa alle pitture delie è di grande interesse, ma porterebbe troppo lontano il discorso dall'argomento in esame. Per maggiori dettagli vd. l'ampio lavoro di Hasenohr 2003, che ha raccolto tutto il materiale (anche bibliografico) e ha affrontato approfonditamente i problemi sollevati dalle testimonianze iconografiche e dalla relativa committenza. Scene simili sono visibili anche sugli affreschi dei larari di Pompei: vd. Van Andringa 2000, p. 70; Anniboletti 2010, p. 88-92 (con la quale non concordo circa l'interpretazione dei Lari e delle altre divinità).

*Compitalicii*, le pitture delle offrono alcune probabili riproduzioni: essi erano di carattere agonistico e in particolare si configuravano come gare di lotta (a cui forse se ne affiancavano alcune di carattere burlesco) e probabilmente come gare ippiche<sup>792</sup>. Accanto agli agoni, è possibile che venissero allestiti spettacoli teatrali<sup>793</sup>. Questo dunque sarebbe il fulcro delle pratiche celebrate durante i *Compitalia* a Delo; tuttavia bisogna tenere conto, come ha ben sottolineato Claire Hasenohr, che la festa avrebbe potuto subire alcune modifiche dovute al contatto con le tradizioni locali e dunque gli affreschi non possono essere considerati rappresentazioni esatte del rito commemorato a Roma<sup>794</sup>, ma sarebbe quantomeno curioso che le scene non rispecchiassero almeno in parte le pratiche dell'Urbe. Di certo i documenti iconografici mostrano una parte del rito così come veniva celebrato prima della riforma augustea, quindi sostanzialmente nella loro forma originaria. Lo stesso discorso vale per la testimonianza offerta da Dionigi di Alicarnasso che, come ha ben dimostrato Augusto Frascetti, descrive il culto non riformato, poiché non fa menzione dei *Lares Augusti*<sup>795</sup>. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che i *Compitalia* fossero una festa di *lustratio*<sup>796</sup>, di purificazione, sulla base di un verso di Propertio in cui il poeta, che sta rievocando un passato semplice e puro, afferma che *parva saginati lustrabant compita porci*<sup>797</sup>. Infine, le fonti fanno menzione di un rito piuttosto particolare: secondo Macrobio, durante la festa era consuetudine porre sulle porte effigi di Mania per proteggere la casa da possibili pericoli<sup>798</sup>. Anche Festo testimonia una simile usanza, ma fornisce maggiori dettagli,

---

<sup>792</sup> Lyd. *De mens.* IV 9. Sul tipo di giochi organizzati durante i *Compitalia* di Delo vd. Hasenohr 2003, pp. 176-181.

<sup>793</sup> Spettacoli teatrali: Prop. II 22, 3-4; Svet. *Aug.* 43. Bruneau 1970, p. 617; Mastrocinque 1988, p. 63 hanno ipotizzato che fossero praticati anche giochi simili al nostro "albero della cuccagna". Dubbi in merito sono stati sollevati da Hasenohr 2003, p. 181. A Pompei venivano probabilmente eseguiti anche giochi gladiatori, come testimoniano alcune pitture: Van Andringa 2000, pp. 70-71; Anniboletti 2010, p. 88.

<sup>794</sup> Hasenohr 2003, p. 170.

<sup>795</sup> Frascetti 1990, pp. 206-207. Tuttavia Dionigi non fa menzione dei *ludi*, poiché questi erano stati proibiti dal senatoconsulto del 64 a.C.

<sup>796</sup> Ramos Crespo 1988, p. 210; Mastrocinque 1984, p. 215; Flambard 1981, p. 156; Dumézil 1961, p. 264; Dumézil (1974) 2001, p. 303.

<sup>797</sup> Prop. IV 1, 23.

<sup>798</sup> Macr. *Sat.* I 7, 35.

affermando che durante la notte<sup>799</sup> era necessario apporre palle ed effigi di lana rassomiglianti a uomini e donne agli incroci<sup>800</sup>: le palle simboleggiavano gli schiavi, mentre gli uomini liberi erano rappresentati dalle figure intere. Questi simulacri erano doni riservati ai Lari Compitali, che avrebbero dovuto accontentarsi di quell'offerta senza recare ulteriori danni alla comunità<sup>801</sup>.

Le informazioni fin qui riportate testimoniano che, durante il rito effettivo dei *Compitalia*, non venivano impiegate né le teste d'aglio né le capsule di papavero menzionate da Macrobio nel racconto tradizionale. Secondo Juan Maria Ramos Crespo, Macrobio avrebbe adattato un espediente tipico della tradizione romana al racconto che stava alla base della festa, cioè quello di sostituire teste umane con elementi vegetali. Lo studioso ha portato come prova un passo di Ovidio, in cui Numa cerca un rimedio per allontanare la pioggia di fulmini che ha colpito Roma, causata da Giove adirato. Il re riesce a ottenere udienza con il padre degli dei, il quale richiede una testa in offerta sacrificale: Numa risponde dicendo che avrebbe tagliato una cipolla dal suo orto<sup>802</sup>. Secondo lo studioso spagnolo, Macrobio avrebbe potuto rielaborare il racconto ovidiano per spiegare il passaggio dal sacrificio umano imposto da Tarquinio il Superbo al successivo

---

<sup>799</sup> Fest. s.v. *Lanae*, p. 108 Lindsay. Festo si limita a usare il termine *noctu*, senza specificare altro: Syska 1993, p. 232 e Ramos Crespo 1988, p. 214 hanno ritenuto che tale pratica avvenisse la notte precedente alla festa vera e propria, mentre Fraschetti 1990, p. 208 ha fatto semplicemente riferimento alla "notte della festa".

<sup>800</sup> Probabilmente esse venivano appese alle pareti del santuario: Ramos Crespo 1988, p. 214. Il fatto che secondo Macrobio le offerte erano posizionate sulle porte è stato spiegato da Holland 1937, p. 435: in città non ci sarebbe stato abbastanza spazio sulle pareti dei santuari per contenere le dediche di tutte le persone appartenenti al *vicus*. Particolarmente interessanti si rivelano alcune pitture parietali a Pompei, che raffigurano le palle e le effigi: cfr. Van Andringa 2000, p. 77.

<sup>801</sup> Fest. s.v. *pilae et effigies*, pp. 272-273 Lindsay. Radke 1983, p. 174, riprendendo una teoria formulata da Otto 1908, pp. 114-115 (cfr. anche Tabeling 1932, pp. 16-18), ha sostenuto che un frammento di Varro *Sat. Menipp.* F 477 Cèbe deve essere messo in relazione col rito compitalico. Esso recita: *suspendit Laribus fmarinasf mollis pilas, reticula ac strophia*. Gli studiosi che hanno collegato il passo ai *Compitalia* hanno emendato il termine *marinas* con *manias*, che richiamerebbe le figure di lana (o farina) menzionate da Festo. Tuttavia la dedica di *pilae, reticula* e *strophia* (palle, retine per capelli, fasce pettorali) ai Lari Compitali non appare pertinente alla celebrazione della festa. Sembra più corretto legare il frammento varroniano a un rito di passaggio femminile (non, come credeva Wissowa 1904, pp. 54-55, dall'infanzia all'adolescenza, ma dall'adolescenza all'età adulta, forse prima del matrimonio) riservato al *Lar Familiaris*. Cfr. Cèbe 1996, pp. 1879-1880; Frazer 1929, p. 455, nt. 3; Samter 1907, pp. 378-380.

<sup>802</sup> Ov. *Fast.* III 285-340. L'aneddoto è testimoniato anche da Plut. *Num.* 15 e da Arnob. *Adv. nat.* V 1, 4-8. La storia era conosciuta già da Valer. *Ant.* 25 F 8 Cornell, storico di età sillana.

cambiamento ad opera di Bruto<sup>803</sup>. Ramos Crespo ha inoltre sottolineato l'accostamento forzato tra la sostituzione di teste umane con quelle di aglio e di papavero e la pratica di apporre effigi di Mania sulle porte, accostamento che a suo giudizio non sarebbe stato spiegato dall'erudito latino e che getterebbe discredito sull'utilizzo degli elementi vegetali<sup>804</sup>. Personalmente ritengo che la teoria dello studioso spagnolo dia adito a qualche dubbio: mi chiedo perché mai Macrobio avrebbe dovuto elaborare una storia così artificiosa, traendola per giunta da altri episodi della tradizione romana. Mi pare più ragionevole supporre che l'autore latino conoscesse un racconto eziologico proprio delle vicende che portarono a una revisione del rito dei *Compitalia* nella sua forma civilizzata.

Purtroppo non si è a conoscenza delle pratiche originarie stabilite da Servio Tullio per la celebrazione dell'intera cerimonia (compresi i *ludi*<sup>805</sup>): le sole informazioni in merito sono fornite da Dionigi di Alicarnasso<sup>806</sup>. In un momento che non è possibile precisare, i *ludi Compitalicii* furono aboliti per un certo periodo; secondo Macrobio, fu Tarquinio il Superbo a reintrodurre i giochi, modificando però il rito alla base dei *Compitalia* e adattandolo al responso di Apollo delfico, che aveva ordinato di sacrificare teste in favore di teste<sup>807</sup>. Tuttavia l'autore non spiega i motivi che portarono alla reintroduzione del culto, così come non specifica la ragione per la quale venne consultato l'oracolo di Apollo delfico. A questo proposito Attilio Mastrocinque ha avanzato un'ipotesi di ricostruzione dell'intera vicenda: secondo Dionigi di Alicarnasso, durante il dominio del tiranno scoppiò una terribile pestilenza, che colpì in particolar modo i bambini, le madri e i figli appena partoriti. Per questo motivo il re decise di inviare a Delfi un'ambasceria, capitanata dai suoi due figli, Arrunte e Tito (ai quali si aggiunse il cugino Lucio Giunio Bruto, figlio di Tarquinia, sorella del sovrano), per chiedere all'oracolo le cause della malattia e il modo per

---

<sup>803</sup> Secondo Mastrocinque 1987, p. 163, le modifiche del rito compitale apportate da Bruto coincisero con uno sviluppo urbanistico di Roma, con la conseguente creazione di un numero maggiore di *compita Larum*.

<sup>804</sup> Ramos Crespo 1988, p. 220.

<sup>805</sup> Plin. *Nat. Hist.* XXXVI 204.

<sup>806</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 14, 3 descrive il rito in conformità alle disposizioni di Servio Tullio.

<sup>807</sup> Macr. *Sat.* I 7, 34. L'autore utilizza il termine *restituti* in riferimento a *ludi*, il che fa ragionevolmente supporre che essi caddero in disuso per un certo tempo.

debellarla<sup>808</sup>. Anche Livio tratta della spedizione delfica inviata da Tarquinio, ma si discosta da Dionigi per quanto riguarda il motivo che lo spinse a chiedere consiglio ad Apollo: lo storico latino non fa infatti menzione del morbo, ma riferisce di un prodigio accaduto nella *regia*. Da una colonna di legno comparve un serpente, che seminò terrore per tutta la dimora; il sovrano non si spaventò, ma fu fortemente turbato dall'accaduto, tanto da affidarsi all'oracolo di Delfi per scoprire il significato dell'apparizione<sup>809</sup>. A questo punto del racconto, entrambi gli autori non si soffermano sul responso fornito da Apollo, ma spostano la loro attenzione su Bruto e sulla profezia legata alla successione di Tarquinio<sup>810</sup>. Mastrocinque ha quindi proposto di riconoscere nel passo di Macrobio il tassello mancante e in particolare ha considerato l'ordine impartito dal dio, che prevedeva di placare Mania attraverso l'offerta di teste per la salvezza delle teste<sup>811</sup>, come la risposta alla richiesta circa il prodigio del serpente o circa il modo per eliminare la peste<sup>812</sup>. In mancanza di prove certe, la ricostruzione avanzata dallo studioso, benché affascinante e verisimile, è allo stato attuale ipotetica<sup>813</sup>, ma confermerebbe la conoscenza da parte di Macrobio di un racconto tradizionale alla base dei *Compitalia*. Secondo la tradizione romana, Tarquinio avrebbe preso alla lettera il responso del dio delfico, istituendo quindi l'odioso sacrificio di fanciulli per il bene della comunità e dimostrando ancora una volta la sua indole di despota sanguinario<sup>814</sup>. Solo grazie all'intervento e alla sottile intelligenza di Bruto fu possibile interrompere l'atroce pratica e sostituire le teste dei giovani con quelle dell'aglio e del

---

<sup>808</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 69, 2.

<sup>809</sup> Liv. I 56, 4-5. Cfr. Parke-Wormell 1956, p. 179, n. 438.

<sup>810</sup> Si tratta del celebre episodio in cui i figli del re consultano per una seconda volta l'oracolo di Apollo, chiedendogli a chi sarebbe spettato il governo del regno. Il dio rispose che avrebbe ottenuto il trono colui il quale per primo avesse baciato la propria madre. Soltanto Bruto capì il criptico messaggio della Pizia e, simulata una caduta, baciò la terra: Liv. I 56, 10-13; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 69 3-4. Vd. anche Parke-Wormell 1956, p. 179, n. 439.

<sup>811</sup> Macr. *Sat.* I 7, 34-35.

<sup>812</sup> Mastrocinque 1984, p. 220.

<sup>813</sup> Frascchetti 1990, p. 215, nt. 20 non ha concordato con Mastrocinque, tuttavia lo studioso non ha specificato il motivo per il quale non ha ritenuto valida tale interpretazione.

<sup>814</sup> Mastrocinque 1984, p. 219. ha constatato che il regno di Tarquinio è caratterizzato da azioni scellerate sia sul piano sociale sia su quello religioso; ne sono prova la barbara uccisione di Servio Tullio (Liv. I 48; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 39), la sua mancata sepoltura (Liv. I 49, 1; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 40, 5-6) e la violenza subita da Lucrezia da parte di Sesto Tarquinio (Liv. I 58; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 64-67).

papavero<sup>815</sup>. Come nel caso dello stratagemma che condannò a morte l'*élite* di Gabii, in cui l'abbattimento dei *capita papaveris* doveva alludere alla sorte loro riservata, anche nel caso specifico del racconto alla base dei *Compitalia* vengono utilizzati due vegetali che potevano supplire meglio di ogni altro alla rappresentazione di teste, di cui sia la pianta dell'aglio sia quella del papavero sono provviste<sup>816</sup>. L'espedito escogitato da Bruto è quindi perfettamente coerente con la conformazione fisica del bulbo e del frutto delle due piante citate; il riferimento alla capsula fa ragionevolmente pensare che la specie menzionata nel passo debba coincidere con il *papaver somniferum*, il solo a possedere un frutto di ampie dimensioni.

È chiaro che Macrobio ha attinto alla tradizione per narrare le vicende che portarono all'istituzione del rito compitale nella sua forma incruenta e che il presunto sacrificio di fanciulli deve essere confinato alla sola sfera leggendaria<sup>817</sup>. Soltanto dopo aver trattato del racconto eziologico, l'autore descrive brevemente le pratiche cultuali effettive che dovevano compiersi durante la festa: esse prevedevano la dedica delle già menzionate *effigies* di Mania<sup>818</sup>. Per questo motivo non mi trovo particolarmente d'accordo con la teoria avanzata da Ekkehart Syska, secondo cui Macrobio avrebbe mescolato due tradizioni differenti che non avevano nulla a che fare l'una con l'altra<sup>819</sup>. Se da un lato lo studioso ha giustamente ritenuto che l'erudito latino inserì aglio e papavero poiché assolutamente confacenti a rappresentare teste umane e ha correttamente notato come le piante non avessero alcun ruolo nel rito vero e proprio, dall'altro non convince l'affermazione secondo cui Macrobio, non potendo utilizzare le *effigies* per sostituire il sacrificio umano, avrebbe inserito l'aneddoto delle teste vegetali. In questo modo Syska sembra svalutare l'informazione fornita da Macrobio, considerandola un puro espedito per spiegare il problema della sostituzione delle teste. Egli ha inoltre avanzato alcune ipotesi circa l'interpretazione simbolica dell'aglio e del papavero,

---

<sup>815</sup> Per un approfondimento sulla figura di Bruto, eroe civilizzatore che cela la sua intelligenza sotto una coltre fittizia di stupidità, vd. Mastrocinque 1984, pp. 214-219

<sup>816</sup> Cfr. Syska 1993, p. 83.

<sup>817</sup> Dello stesso parere già Frazer 1929, p. 456.

<sup>818</sup> Macr. *Sat.* I 7, 35.

<sup>819</sup> Syska 1993, p. 232.

assegnando loro non meglio specificati significati apotropaici<sup>820</sup>. Ci si potrebbe domandare quale valore apotropaico potessero avere le due piante se attraverso il loro impiego era stato possibile sostituire la pratica del sacrificio umano: esse non allontanano alcun male, ma servono soltanto come rimpiazzo (*Ersatz*) per impedire una prassi crudele<sup>821</sup>. La richiesta dell'offerta di *capita pro capitibus* e il conseguente sacrificio umano (e poi vegetale) si configura più come un rito sostitutivo (successivamente incruento), finalizzato a placare Mania piuttosto che a neutralizzare possibili pericoli<sup>822</sup>. Allo stesso modo non si capisce perché Macrobio avrebbe dovuto mescolare due riti diversi e privi di rapporti, forzando un collegamento che sarebbe apparso singolare agli occhi dei suoi contemporanei<sup>823</sup>. Credo invece che l'autore latino abbia voluto richiamare alla mente tanto il racconto eziologico quanto l'azione rituale vera e propria in occasione della celebrazione della festa. La mancata presenza del papavero (e dell'aglio) nella pratica rituale può trovare una semplice spiegazione se si considera come di norma la pianta venisse seminata a Roma durante i primi mesi dell'anno (da fine gennaio a marzo<sup>824</sup>) e quindi i Romani non avrebbero potuto avere a disposizione capsule di papavero durante il periodo in cui cadevano i *Compitalia*.

La differenza fra tradizione e rito è riscontrabile anche nei destinatari delle offerte: secondo Macrobio, i fanciulli e le teste vegetali erano votati alla dea

---

<sup>820</sup> Syska 1993, p. 232

<sup>821</sup> A mia conoscenza, il papavero non è mai impiegato come strumento apotropaico né gli vengono attribuiti simili significati.

<sup>822</sup> Macrobio non fornisce notizie in merito alla ragione di un simile sacrificio: era forse collegato alla pestilenza menzionata da Dionigi di Alicarnasso o al prodigio dell'apparizione del serpente citato da Livio? Il sacrificio umano ricordato dal racconto tradizionale sembra avvalorare l'ipotesi di un rito rivolto a placare la divinità: nel corso della storia, i Romani ricorsero, sebbene molto di rado, all'offerta di vittime umane, come nel caso del sacrificio di due Galli e due Greci ordinato dai Libri Sibillini per redimere l'empietà di alcune Vestali dopo la sconfitta di Carre: Liv. XXII 57, 2-6; Plut. *Quaest. Rom.* 284A-C. Un simile sacrificio fu attuato già nel 228 a.C. all'inizio della guerra contro gli Insubri: Plut. *Marcel.* 3, 6. I sacrifici umani furono aboliti dal Senato nel 97 a.C. (Plin. *Nat. Hist.* XXX, 12), ma vennero praticati in momenti di estrema crisi sino all'epoca di Plinio (cfr. *Nat. Hist.* XXVIII 12): vd. Scheid 2009, p. 93. Cfr. anche Prescendi 2007, p. 241. La consacrazione della vita di un essere umano alla divinità era considerato il dono più prezioso; i racconti che presentano l'offerta di un sacrificio umano (in seguito generalmente sostituiti da oggetti inanimati) sono stati interpretati da Prescendi 2007, p. 200-202 come storie finalizzate a stabilire i limiti che intercorrevano tra gli uomini e gli dei.

<sup>823</sup> Circa la l'interesse e la diffusione della cultura pagana ai tempi di Macrobio vd. l'ampia disamina di Cameron 2011, pp. 231-272.

<sup>824</sup> Plin. *Nat. Hist.* XVIII 205. Vd. *supra*, p. 139.



Mania, mentre non viene specificato nulla in merito alle effigi, che però rappresentavano Mania stessa<sup>825</sup>. Festo, che descrive l'usanza concreta di apporre sui crocicchi *pilae et effigies*, considera i *Compitalia* una celebrazione destinata ai Lari (e, si potrebbe aggiungere, in particolare ai *Lares Compitales*)<sup>826</sup>.

Per capire il motivo di queste offerte è necessario soffermarsi sulle peculiarità che caratterizzano le differenti entità divine. Mania sembra rivestire un ruolo di spicco soltanto nel racconto tradizionale, poiché mai essa viene nominata a proposito dei *Compitalia* se non da Macrobio. Riguardo alla sua figura si è in possesso di scarsissime notizie, ma una tradizione, seguita anche dall'autore dei *Saturnalia*, la considerava *mater Larum*<sup>827</sup>. Sono attestate anche forme del nome al plurale, *Maniae*, e queste erano considerate spauracchi per bambini, tanto che le nutrici le utilizzavano per spaventarli<sup>828</sup>. Inoltre si credeva fossero le anime dei morti e i fantasmi che uscivano dagli inferi per raggiungere il mondo dei vivi; Mania stessa era ritenuta madre o nonna degli spettri. Altri ancora consideravano le *Maniae* come figure composte di farina e raffiguranti fattezze umane, ma sempre terrificanti<sup>829</sup>. Infine, Festo afferma che esse sono *turpes deformesque personae*<sup>830</sup>: Ernst Tabeling ha probabilmente ragione nel tradurre

---

<sup>825</sup> Macr. *Sat.* I 7, 35.

<sup>826</sup> Fest. s.v. *pilae et effigies*, pp. 272-273 Lindsay; cfr. anche s.v. *Lanae*, p. 108 Lindsay. Cfr. Dumézil (1974) 2001, p. 303; Wissowa 1912<sup>2</sup>, p. 167, nt. 6.

<sup>827</sup> Varro *De ling. lat.* IX 61: *...videmus enim Maniam matrem Larum dici*; Varro *Antiq. rer. div.* F 209 Cardauns (*...Maniam matrem esse cognominatam Larum*) Cfr. Macr. *Sat.* I 7, 35 (*Maniae deae, matri Larum*). Non concordo con l'affermazione di Radke 1983, p. 175, il quale ha negato una connessione tra Mania e i *Lares Compitales*: tale teoria è smentita dal passo stesso di Macrobio. Almeno a partire dal regno di Commodo, i *fratres arvales* sacrificavano due pecore alla *Mater Larum* (non meglio specificata) e due montoni ai Lari (intesi come divinità totalmente benigne; in questo caso essi non possono essere intesi come *Lares Compitales*): Scheid-Tassinari-Rüpke 1998, n. 94, II, 3; 105b, 10; 107, II, 7; 114, I, 15.

<sup>828</sup> Cfr. Mastrocinque 1984, p. 224, che ha ravvisato una similitudine tra le *Maniae* e le *striges*.

<sup>829</sup> Fest. s.v. *Manias*, p. 115 Lindsay: *Manias dicunt ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas vocant: Manias autem, quas nutrices minitantur parvulis pueris, esse larvas, id est manes, quos deos deasque putabant, quosque ab inferis ad superos emanare credebant. Sunt, qui Maniam larvarum matrem aviamve putant.* Mart. Cap. II 163 Willis: *si autem depravantur ex corpore, Larvae perhibentur et Maniae.* Cfr. Tabeling 1932, p. 19-20; Radke 1983, p. 175.

<sup>830</sup> Fest. s.v. *Maniae*, p. 129 Lindsay. Schol. *Pers.* VI 56 testimonia l'esistenza di un'entità maschile chiamata Manius, che presenta le medesime caratteristiche del suo corrispettivo femminile: *Manium dicit deformem et ignotum hominem eo quod maniae dicuntur indecori vultus personae, quibus pueri terrentur.*

il termine *personae* con “Masken”<sup>831</sup>. Dato il carattere spaventoso tanto di Mania quanto delle *Maniae*, entrambe considerate divinità o entità crudeli<sup>832</sup>, non è un caso che Macrobio menzioni proprio la dea in qualità di destinataria dei fanciulli sacrificati: nella tradizione, solo grazie all’espedito messo in atto da Bruto fu possibile mitigare la sua natura spietata, mentre nel rito le venivano dedicate *effigies Maniae*<sup>833</sup>.

Per quanto riguarda i *Lares*, mi sembra più opportuno focalizzare l’attenzione sulla loro relazione con i *Compitalia* piuttosto che redigere un’indagine *tout court* sulle loro caratteristiche<sup>834</sup>. È innegabile che già i Romani considerassero tali entità divine nei modi più vari: infatti Varrone sostiene che i Lari coincidevano con i *Manes*, ma erano ritenuti anche dei ed eroi o ancora, secondo l’opinione degli antichi (*antiquorum sententias sequens*), fantasmi, anime dei morti<sup>835</sup>. Dionigi di Alicarnasso li qualifica come *ἥρωες προνώπιοι*, forse da intendere, sulla scorta dell’intuizione del dotto Isaac Casaubon, come coloro che stanno davanti alla porta di casa, quindi nei crocicchi<sup>836</sup>. Di contro, Cicerone avanza cautamente l’ipotesi secondo cui i *δαίμονες* platonici sarebbero potuti coincidere con i Lari, ammessa e non concessa la possibilità, già rilevata dallo

---

<sup>831</sup> Tabeling 1932, p. 19

<sup>832</sup> Cfr. Tabeling 1932, p. 39: “Freilich haben wir auch die *mater Larum* bisher nur als finstere Gestalt der Unterwelt kennen gelernt”.

<sup>833</sup> Tabeling 1932, p. 22 ha proposto di considerare tali simulacri “fratzenhafte Masken”.

<sup>834</sup> Piccaluga 1961, pp. 88-89 ha criticato l’abitudine di “scindere il carattere dei *lares*” e ha rivendicato lo studio di tali entità nella loro completezza e complessità. La studiosa ha giustificato la sua scelta metodologica asserendo che non è legittimo frazionare “arbitrariamente un tema religioso”. Dal mio punto di vista, una simile visione presta il fianco ad altrettante critiche: ferma restando la natura intrinseca dei Lari, non si capisce perché essi non debbano essere studiati nella loro specificità, dal momento che gli stessi Romani donavano loro epiteti distinti l’uno dall’altro (*Lares viales*, *Lares Compitales*, *Lares familiares* etc.), epiteti che avevano il compito di sottolineare uno o più aspetti e che li caratterizzavano in maniera diversa rispetto ai loro simili.

<sup>835</sup> Varro *Antiq. rer. div.* F 209 Cardauns = Arnob. *Adv. nat.* III 41, 1: *esse [scil. Lares] Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum, nunc aërios rursus deos et heroas (pronuntiat) appellari, nunc antiquorum sententias sequens Larvas esse (dicit) Lares, quasi quosdam genios et functorum animas mortuorum*. Stando a *Corp. gloss. lat.* VI, s.v. *Compitalia*, p. 244 Goetz la festa aveva un evidente collegamento con le anime dei defunti: *θεῶν ἀγναίων ἑορταί αι γινόμεναι ἐν ταῖς ὁδοῖς ὑπὸ τῶν προσηκόντων τοῖς νεκροῖς*. Cfr. Piccaluga 1961, p. 87; Mastrocinque 1988, p. 59, nt. 7.

<sup>836</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 14, 3. Cfr. *TLG* s.v. *προνώπια*, pp. 1791-1792. Secondo Delatte 1937, p. 105 da intendersi come *Lares viales* e *Compitales*. Mastrocinque 1988, p. 64 ha interpretato i *Lares Compitales* come le anime dei defunti eroizzati.

stesso oratore, di condurre simili equazioni<sup>837</sup>. Infine, le speculazioni filosofiche più tarde differenziano le anime dei morti a seconda della loro funzione: quelle pacifiche, preposte alla cura e alla protezione della casa, erano chiamate *Lares Familiares*, mentre altre, a causa delle malefatte commesse in vita, erano costrette a vagare senza meta sulla terra e prendevano il nome di *Larvae*. Quando invece non si era in grado di stabilire se gli spiriti erano benigni o malevoli, essi erano considerati Mani<sup>838</sup>. La complessità della natura dei Lari è dunque di per sé evidente; è necessario a questo punto cercare di capire in che modo erano intesi i *Lares Compitales*<sup>839</sup>. A questo proposito Festo offre preziose informazioni: egli sostiene che il giorno della festa era consacrato agli dei inferi, che erano chiamati *Lares*<sup>840</sup>. Per quanto i Lari Compitali fossero preposti alla protezione degli incroci e dei quartieri urbani, favorendo in tal modo i rapporti di buon vicinato, essi possedevano anche una natura spaventosa e pericolosa<sup>841</sup>, probabilmente ereditata dalla loro madre. Si sono già osservate le caratteristiche che contraddistinguevano la figura di Mania, che veniva generalmente considerata una dea terribile. Anche le tradizioni che assegnavano la maternità dei Lari ad altri personaggi testimoniano un loro

---

<sup>837</sup> Cic. *Tim.* 38 Ax: *Reliquorum autem, quos Graeci δαίμονας appellant, nostri opinor lares, si modo hoc recte conversum videri potest, et nosse et nuntiare ortum eorum maius est quam ut profiteri nos scire audeamus.*

<sup>838</sup> Apul. *De deo Socr.* 152-153 Beaujeu. Mart. Cap. II 155 Willis (cfr. anche 162-163 Willis) considera i Lari entità assolutamente positive.

<sup>839</sup> Plin. *Nat. Hist.* III 66 testimonia che ai suoi tempi esistevano duecentosettantacinque incroci in cui erano venerati i *Lares Compitales*.

<sup>840</sup> Fest. s.v. *Pilae et effigies*, pp. 272-273 Lindsay: *...hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant Lares.*

<sup>841</sup> Le caratteristiche terrificanti e la possibile pericolosità dei Lari Compitali è stata ravvisata da numerosi studiosi: cfr. Frazer 1929, p. 455; Piccaluga 1961, pp. 87-88; Ramos Crespo 1988, p. 218; Fraschetti 1990, p. 208; Giacobello 2008, p. 52. Non mi sembra condivisibile la posizione di Holland 1937, pp. 437-438, che ha negato la natura pericolosa e spaventosa di tali entità. Recentemente anche Scheid 1990b, pp. 589-593 (seguito da Coarelli 2012, p. 175) si è schierato contro una possibile natura infera dei Lari, sostenendo che le testimonianze di Varro *Antiq. rer. div.* F 209 Cardauns e di Festo debbano essere intese solo come speculazioni erudite. Dal mio punto di vista, questa teoria solleva qualche dubbio, poiché Varrone, quando identifica i *Lares* con le *Larvae*, afferma chiaramente di seguire la credenza antica (*antiquorum sententias sequens*). L'informazione fornita dall'autore non può quindi essere considerata semplicemente una sua considerazione personale, ma deve essere rapportata a una tradizione preesistente. È comunque possibile che la natura infera non fosse estesa necessariamente a tutti i Lari: infatti, come Scheid 1990b, pp. 587-598 ha ben dimostrato, i *Lares* venerati dai *fratres aruales* non sembrano avere nessuna sfumatura maligna. Palmer 1974, pp. 115-117 si è dimostrato scettico nel considerare i Lari (in particolare quelli Compitali) come le anime degli antenati, ma non ha negato la possibilità che essi fossero considerati *larvae*.

legame con il mondo infero. Ciò è particolarmente evidente in un passo di Ovidio, il quale narra il racconto alla base del sacrificio per Tacita Muta: Giove si era invaghito della Ninfa Giuturna, la quale evitava ogni volta le sue attenzioni. Così il Padre degli dei decise di convocare tutte le Ninfe del Lazio per chiedere loro aiuto nel bloccare le vie di fuga alla loro sorella, di modo che lui fosse in grado di raggiungerla e farla sua. Tuttavia una Naiade di nome Lara disobbedì al comando, avvisò Giuturna del pericolo e successivamente rese nota a Giunone l'infedeltà del marito. Venuto a conoscenza del tradimento, Giove strappò la lingua alla Ninfa (da qui il nome Muta, o Tacita Muta) e convocò Mercurio affinché la conducesse *ad Manes*, cioè nel Regno dei Morti, poiché quello era un luogo adatto ai silenziosi: da quel momento in avanti ella sarebbe sì stata una Ninfa, ma della palude stigia (*sed infernae nympha paludis erit*). Mercurio, dal canto suo, si invaghì di Lara e le fece violenza: da quell'unione nacquero due gemelli, i Lari, *qui compita servant et vigilant nostra semper in Urbem*<sup>842</sup>. Ovidio dunque testimonia chiaramente la funzione di protettori e guardiani svolta dai *Lares* (in modo particolare dei crocicchi), ma allo stesso tempo attribuisce loro una discendenza infera, poiché la loro madre era strettamente connessa con l'Oltretomba.

A questo punto diventa comprensibile il motivo che spinse i Romani a offrire ai Lari Compitali *pilae et effigies*: tali doni avevano lo scopo di proteggere i vivi dall'azione potenzialmente nefasta di queste entità divine. Nessun membro della comunità era escluso, dal momento che donne, uomini e schiavi avevano il compito di porre agli incroci delle strade figure umane e palle di lana. I Lari si sarebbero dovuti accontentare di quelle offerte e non avrebbero dovuto colpire in alcun modo la popolazione<sup>843</sup>. Come Mania era stata placata dapprima con

---

<sup>842</sup> Ov. *Fast.* II 585-616. Palmer 1974, p. 117 ha sostenuto che "The *Lares* resemble the Greek *hermai* and *Hermes* in this context": personalmente non capisco le ragioni alla base di tale affermazione.

<sup>843</sup> Fest. s.v. *Pilae et effigies*, pp. 272-273 Lindsay: *Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum; tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti*. Vd. anche Fest. s.v. *Lanae*, p. 108 Lindsay: *Lanae effigies Compitalibus noctu dabantur in compita, quod lares, quorum is erat dies festus, animae putabantur esse hominum redactae in numerum deorum*. Simile la spiegazione di Macr. *Sat.* I 7, 35, il quale afferma che le effigi (in questo caso di Mania) avevano il

sacrifici umani e in seguito attraverso le teste d'aglio e di papavero nel racconto tradizionale, nel rito compitalico gli uomini dedicavano ai destinatari del culto oggetti sostitutivi di se stessi. A questo proposito, Georges Dumézil ha convincentemente sostenuto che la prassi di dedicare *pilae et effigies* aveva la funzione di rimpiazzare il sacrificio umano ricordato dalla tradizione<sup>844</sup>.

Per concludere, non rimane che analizzare il valore delle *pilae et effigies* menzionate da Festo: al riguardo Ramos Crespo ha cercato di fornire una possibile spiegazione. Lo studioso, rifacendosi a quanto precedentemente sostenuto da H. J. Rose<sup>845</sup>, ha connesso le due differenti offerte allo *status* sociale dei loro dedicatari: solo gli uomini liberi avevano il diritto di rappresentarsi attraverso una figura intera, per quanto stilizzata, mentre gli schiavi, che non godevano di uno statuto giuridico, avrebbero dovuto essere raffigurati dalle palle. Rose tuttavia ha evidenziato che lo scarto tra un'offerta e l'altra era dovuto alla presenza della testa, che sarebbe comparsa solo nei simulacri dei cittadini romani. Egli inoltre ha sostenuto che il termine *caput* indicava in campo giuridico la capacità legale esercitata da quanti erano liberi, capacità questa interdetta agli schiavi, i quali non erano considerati persone dalla legge<sup>846</sup>. Tale interpretazione è stata criticata da Ramos Crespo, a mio parere giustamente: egli infatti si è domandato il motivo per il quale le *pilae* non avrebbero potuto simboleggiare la testa umana, tanto più che Festo è esplicito nell'affermare che *tot pilae, quot capita servorum*<sup>847</sup>. Si potrebbe dunque ipotizzare che la differenza di *status* tra liberi e schiavi doveva essere espressa mediante la presenza dell'intero corpo e non attraverso i *capita*<sup>848</sup>: i servi infatti erano sì esseri viventi, ma privi della possibilità di utilizzare liberamente se stessi. La questione non è comunque sufficientemente chiara per formulare

---

compito di proteggere la famiglia: *factumque est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent.*

<sup>844</sup> Dumézil 1961, p. 264. Poco persuasiva l'osservazione di Mastrocinque 1988, pp. 64-65, che ha ravvisato come le offerte sostitutive di sacrifici umani siano spesso dedicate a potenze inferie. Lo studioso ha inoltre riconosciuto un collegamento (a mio parere molto dubbio) tra il culto compitalico e il culto dei morti.

<sup>845</sup> Rose 1948, pp. 39.

<sup>846</sup> Rose 1948, pp. 39. Cfr. Scullard 1981, p. 58; Mastrocinque 1988, p. 59.

<sup>847</sup> Fest. s.v. *Pilae et effigies*, pp. 272-273 Lindsay. Cfr. Ramos Crespo 1988, p. 215.

<sup>848</sup> Tanto più che Fest. s.v. *Pilae et effigies*, pp. 272-273 Lindsay, quando associa le effigi agli uomini liberi, non menziona la parola *caput*.

teorie definitive in merito; quel che appare più comprensibile è la funzione svolta da *pilae et effigies*. Oltre a propiziare i Lari Compitali attraverso il sacrificio di un maiale, libagioni e offerte alimentari, era necessario neutralizzare la loro natura pericolosa: ecco dunque la donazione dei simulacri, che avevano lo scopo di allontanare i mali portati dalle entità divine e salvaguardare la comunità. Si rintraccia dunque una corrispondenza tra il racconto tradizionale narrato da Macrobio e la prassi rituale effettiva: in entrambi i casi si fa ricorso a una pratica di *Ersetzung*, ma probabilmente con finalità differenti. Se nella tradizione alla base dei *Compitalia* è possibile supporre che il rito fosse finalizzato a placare Mania (la dea destinataria del sacrificio), nella pratica concreta della festa era necessario rendere inoffensiva l'eventuale minaccia rappresentata dai *Lares Compitales*, intesi in questo caso non più come benevoli protettori (che rimane comunque la loro funzione primaria), ma come spiriti dei morti e discendenti da una madre i cui legami con gli Inferi erano ben attestati<sup>849</sup>. In tali circostanze, le offerte delle palle e delle effigi avrebbero avuto una funzione purificatrice e apotropaica<sup>850</sup>, come sembra suggerire anche il materiale con il quale erano composte, cioè la lana. Bende di lana erano infatti usate per ornare i corpi dei defunti, i quali erano considerati impuri; inoltre si credeva che tale materiale avesse la capacità di allontanare mali e pericoli<sup>851</sup>. È possibile che con la riforma dei *Compitalia* promossa da Augusto, che associava ai *Lares Compitales* i *Lares Augusti* e il *Genius*

---

<sup>849</sup> Scheid 1990b, pp. 596-597 ha giustamente rilevato che i Lari erano considerati protettori delle loro zone di competenza e divinità generalmente benevole, come dimostra anche la loro iconografia. Essi sono spesso rappresentati danzanti e felici: cfr. Tam Tinh 1992, in particolare pp. 211-212. Tuttavia, almeno per quanto riguarda i *Lares Compitales*, credo sia necessario ammettere la loro effettiva natura infera e pericolosa accanto alla loro funzione di guardiani dei crocicchi.

<sup>850</sup> Cfr. in particolare Ramos Crespo 1988, p. 215-221. Mastrocinque 1984, p. 225 ha considerato i *Compitalia* un culto che aveva lo scopo di "placare gli spiriti malefici dei morti". Holland 1937, p. 439 ha sostenuto che la dedica di *pilae et effigies* non aveva alcun valore apotropaico, ma serviva unicamente per censire la popolazione. Tale spiegazione mi pare dia adito a molti dubbi: benché Servio Tullio abbia effettivamente promosso un censimento durante il suo regno (Dion. Hal. *Ant. Rom.* VI 15), non credo che l'usanza descritta da Macrobio e Festo possa essere semplicemente ricondotta a tale pratica. I due autori latini offrono infatti spiegazioni ben diverse. La teoria di Holland è stata già criticata da Frascetti 1990, p. 208. Ramos Crespo 1988, pp. 212-213 non ha escluso che la festa potesse avere una doppia funzione: culto per i Lari Compitali e censimento. Flambard 1981, p. 156 si è dichiarato a favore della teoria censoria.

<sup>851</sup> Su questo tema vd. in particolare Pley 1911, pp. 80-94, dove è raccolta anche una buona quantità di fonti.

dell'imperatore, gli antichi destinatari del culto venissero privati di quell'aurea spaventosa che li aveva caratterizzati sin dalle loro origini: infatti il principe dispose che i Lari Compitali venissero ornati con fiori primaverili ed estivi due volte l'anno<sup>852</sup>.

Ritornando al papavero, in ultima analisi è possibile osservare come la riabilitazione dell'intero rito dei *Compitalia* messa in atto da Bruto nel racconto tradizionale romano abbia in parte caratterizzato anche la pianta: da mero strumento allusivo di morte, atto a simboleggiare la triste fine stabilita per i dignitari di Gabii nell'episodio dello stratagemma di Tarquinio, essa ora si configura, insieme all'aglio, come offerta sostitutiva che mise fine alla crudele pratica del sacrificio umano a favore di un sacrificio incruento. Benché la simbologia del papavero non cambi (anche in questo caso la capsula rappresenta teste umane), si passa da un suo utilizzo negativo, incentrato sulla ferocia dell'ultimo re di Roma, a uno del tutto positivo, grazie al quale è possibile sovvertire la brutalità del tiranno salvando così la vita di fanciulli innocenti.

---

<sup>852</sup> Svet. *Aug.* 31: *Compitales Lares ornari bis anno instituit vernis floribus et aestivis.*

## 8

### Plauto e Apuleio

#### La similitudine dello spreco e la prova di Psiche (Plaut. *Trin.* 406-410 e Apul. *Asin. aur.* VI 10)

Un passo del *Trinummus* plautino desta particolare interesse per il singolare utilizzo che l'autore fa del termine *papaver*: Lesbonico, un giovane gaudente dalle mani bucate, ha da poco venduto la propria casa per quaranta mine e, data la sua natura, ha sperperato in poco tempo (quindici giorni) tutto il denaro. Discutendo con il servo Stasimo, si chiede come sia stato possibile dilapidare una somma tanto cospicua in così breve tempo e il servitore gli illustra prontamente i motivi (406-410):

*Comessum, expotum, exu (nc )tum, elotum in balineis;  
piscator, pistor apstulit, lanii, coqui,  
holitores, myropolae, aucupes: confit cito;  
non hercle minus divorce distrahitur cito,  
quam si tu obicias formicis papaverem.*

Mangiato, bevuto, volatilizzato in profumi, ripulito nei  
[bagni.



Se lo son preso il pescatore e il mugnaio, i macellai, i  
[cuochi,  
gli erbivendoli, i profumieri, i cacciatori di uccelli; si  
[esaurisce alla svelta.  
Per Ercole! Piglia tu che piglio io, sparisce più alla svelta  
che se gettassi semi di papavero alle formiche.  
(trad. di M. Scandola, con leggere modifiche)

I due versi finali fanno evidentemente parte di una similitudine tratta da un modo di dire, un motto di uso comune: seppur poco per volta, il denaro è stato dilapidato alla stessa velocità con la quale le formiche sono solite “tesaurizzare” i semi del papavero. Questa immagine permette di avanzare alcune considerazioni: Plauto testimonia un’ampia conoscenza, condivisa con il proprio pubblico, del papavero, come dimostra anche il passo del *Poenulus*, già trattato in precedenza, nel quale si fa menzione dei semi di sesamo e di papavero, che in quel caso costituiscono una deliziosa leccornia<sup>853</sup>.

Al di là delle questioni puramente alimentari, è necessario soffermarsi sui motivi che hanno spinto il commediografo a utilizzare una similitudine che mettesse in relazione il *papaver* e la *pecunia*. Più che a un rapporto di tipo qualitativo, secondo cui i semi dovrebbero essere considerati preziosi in quanto paragonati al denaro<sup>854</sup>, la metafora deve essere intesa in senso quantitativo: la piccola fortuna spesa dal giovane Lesbonico poteva essere facilmente assimilata ai semi di papavero, presenti in gran numero nelle singole capsule. Essi si prestano perfettamente a illustrare allo spettatore la rapidità con la quale il protagonista della commedia dilapida il proprio capitale, immagine che trova un corrispettivo nella velocità con cui le formiche, di cui è rinomata la laboriosità, trasportano i piccoli e leggeri semi.

A sostenere l’interpretazione della similitudine in senso quantitativo contribuisce anche il gesto di gettare i semi alle formiche: infatti l’espressione

---

<sup>853</sup> Plaut. *Poen.* 326.

<sup>854</sup> Si è già osservato come i semi di papavero costituissero un alimento non certo raffinato, benché presente anche sulle tavole dell’aristocrazia: vd. *supra*, pp. 144-145.

sembra far riferimento all'atto di sciupare qualcosa di utile, anche se non particolarmente prezioso, in modo tale da mettere in risalto la sconsideratezza del giovane che, al contrario, ha sperperato denaro sonante. I semi di papavero si configurano quindi come un elemento di facile reperibilità e di cui si disponeva in abbondanza, tanto da poter essere utilizzato come termine di paragone per alludere a un'ingente ricchezza.

Infine, merita una riflessione il tipo di espressione utilizzata da Plauto: la critica ha messo in luce che la costruzione del dialogo plautino fa abbondante utilizzo di un linguaggio proverbiale o di carattere sentenzioso. Tale espediente garantiva un'espressività di tipo popolare, facilmente comprensibile e di sicuro effetto; non stupisce quindi che un abile commediografo del calibro di Plauto sia ricorso frequentemente a motti, metafore e similitudini ingegnose<sup>855</sup>. L'enunciato in esame deve essere inserito di diritto in questa categoria di espressioni idiomatiche e modi di dire, se non di proverbi veri e propri<sup>856</sup>, che stavano alla base del *sermo cotidianus* degli abitanti di Roma<sup>857</sup>.

L'inserimento del papavero nel linguaggio proverbiale dimostra una volta di più come la pianta fosse nota a tutti e abbondantemente utilizzata: lo spettatore della commedia plautina doveva infatti comprendere immediatamente il significato dell'espressione, poiché simili espedienti avevano il compito di evocare una serie di immagini familiari, legate spesso alla vita comune e quotidiana<sup>858</sup>. Il fatto che Plauto abbia scelto specificatamente il papavero e non un'altra specie vegetale deve essere considerato una sua precisa volontà, legata sia alla costruzione della similitudine, per la quale i semi si prestavano perfettamente, sia probabilmente alla consapevolezza di riferirsi a qualcosa conosciuto da tutti.

Come si è visto, l'espressione in esame mette in relazione i semi di papavero con le formiche, le quali li fanno sparire rapidamente portandoli nella propria tana. Tale connessione ricorre una seconda volta nella letteratura latina, più

---

<sup>855</sup> Paponi 2010, p. 61.

<sup>856</sup> Otto 1890, p. 141, *s.v. formica* 3 inserì la similitudine tra i proverbi.

<sup>857</sup> Paponi 2010, p. 61 ha sottolineato che il linguaggio plautino era sì di uso comune, ma sempre filtrato da una patina letteraria precisa e di alto livello. La lingua di Plauto non può essere identificata totalmente con quella comune.

<sup>858</sup> Paponi 2010, p. 74.

precisamente nell'*Asino d'oro* di Apuleio. All'interno del racconto delle vicende di Amore e Psiche, si narra che la giovane venne sottoposta a una serie di difficili prove ideate da Venere, infuriata con lei per essere diventata la moglie di suo figlio senza il suo consenso. La prima impresa che dovette affrontare consisteva nel dividere, in breve tempo e secondo il loro genere, una moltitudine di legumi e semi mischiati tra loro, tra i quali sono menzionati quelli di papavero<sup>859</sup>. La poverina rimase attonita e incapace di compiere il più piccolo gesto, ma una formichina, impietosita, chiamò a raccolta le sue compagne e in men che non si dica esse portarono a termine l'immane lavoro<sup>860</sup>.

È stato ormai ampiamente dimostrato che la novella di Amore e Psiche ha molte delle caratteristiche della fiaba di tradizione orale, alla quale si conforma in parte anche per struttura<sup>861</sup>. Le prove che Psiche deve affrontare rientrano perfettamente tra le 31 funzioni codificate da Vladimir Propp, più precisamente nella numero 25, la quale prevede che l'eroe (o l'eroina) debba portare a termine un compito particolarmente difficile. A questa funzione fa seguito la numero 26, cioè il superamento della prova, che può avvenire anche grazie a un aiuto esterno<sup>862</sup>.

Tornando al papavero, i suoi semi costituiscono qui uno degli oggetti dell'incarico assegnato a Psiche da Venere: certamente la loro menzione deve essere ricollegata ancora una volta all'abbondante numero e alle piccole dimensioni che li caratterizzano e che li rendono perfettamente adatti a costituire un ostacolo difficilmente superabile. La presenza degli altri semi e dei legumi, oltre a rinforzare l'impossibilità dell'impresa, permette di constatare che il papavero era considerato un alimento comune, al pari del grano, dell'orzo, del miglio, dei ceci, delle fave e delle lenticchie. Di nuovo quindi il valore

---

<sup>859</sup> Apul. *Asin. aur.* VI 10. Gli altri semi sono quelli di grano, miglio, orzo, a cui si dovevano aggiungere ceci, fave e lenticchie.

<sup>860</sup> Cfr. Verg. *Aen.* IV 402-407, dove si paragonano gli uomini troiani intenti a trasportare il legname per riparare le navi con le formiche che trasportano rapidamente il grano.

<sup>861</sup> Vd. Swahn 1955, p. 377; Walsh 1970, p. 198; Mantero 1973, pp. 179-182; Gatto 2006, pp. 61-63.

<sup>862</sup> Gatto 2006, p. 121; Cugusi 2003, p. 283; Wright 1971, p. 277; Mantero 1973, p. 147. Roncali 1981, pp. 81-82 ha sottolineato la differenza che intercorre tra la prima prova (dividere i semi) e le successive: questa è infatti la sola in cui Psiche rimane del tutto passiva e l'azione risulta statica.

alimentare della pianta viene reso manifesto dalle fonti antiche. La presenza delle formiche, che richiama in un certo senso il passo plautino, è funzionale alla trama del racconto, poiché grazie al loro intervento la giovane è in grado di portare a termine il proprio compito. Si è già sottolineata la laboriosità degli insetti e la loro consuetudine nell'immagazzinare ingenti scorte di cibo, tanto che lo stesso Apuleio dichiara che esse erano ben consapevoli della difficoltà dell'impresa<sup>863</sup>, senz'altro perché abituate a questo tipo di operazioni<sup>864</sup>.

---

<sup>863</sup> Apul. *Asin. aur.* VI 10.

<sup>864</sup> Secondo Paratore 1995, p. 179 le formiche sono simbolo della *fides*; purtroppo però lo studioso non ha motivato tale affermazione.

## PRIAPO

**L'offerta di primizie a Priapo (*Priap.* 85, 12)**

All'interno del *corpus* dei *Carmina Priapea*, spiccano tre componimenti inseriti comunemente nell'*Appendix Vergiliana*; in uno di questi è menzionato il papavero<sup>865</sup>. Vale la pena riportare il testo del carne per intero (85 Callebat = 86 Bücheler)<sup>866</sup>:

*Hunc ego, o iuvenes, locum villulamque palustrem  
 tectam vimine iunceo caricisque manipulis  
 quercus arida, rustica formitata securi,  
 nutrior, magis et magis ut beata quotannis.  
 Huius nam domini colunt me deumque salutant  
 pauperis tuguri, pater filiusque adulescens,  
 alter assidua colens diligentia ut herbae  
 asper aut rubus a meo sint remota sacello,*

---

<sup>865</sup> Per il loro inserimento nell'*Appendix Vergiliana* cfr. Richmond 1966, pp. 131-133. Circa i tre priapei vd. in particolare Richmond 1974, pp. 300-304. Per l'attribuzione dei carmi a Virgilio, oggi considerata poco credibile, vd. Salvatore (1963) 1994, p. 69. L'inclusione del componimento nella raccolta dei priapei non si ritrova in tutte le edizioni, poiché esso si discosta dai *carmina Priapea* propriamente detti sia per tematiche che per origine e stile: cfr. Callebat 2012, p. IX (il quale lo ha inserito nella raccolta, ma non ne ha redatto il commento).

<sup>866</sup> Per la ricostruzione del testo originale (che ha sollevato numerosi dibattiti tra i filologi: vd. Salvatore (1963) 1994, pp. 62-66) ho scelto di seguire l'edizione di Callebat 2012.

*alter parva manu ferens semper munera larga.  
Florido mihi ponitur picta vere corolla,  
primitus tenera virens spica mollis arista,  
luteae violae mihi lacteumque papaver  
pallentesque cucurbitae et suave olentia mala,  
uva pampinea rubens educata sub umbra.  
Sanguine haec etiam mihi – sed tacebitis – arma  
barbatus linit hirculus cornipesque capella.  
Pro quis omnia honoribus hoc necesse Priapo est  
praestare et domini hortulum vineamque tueri.  
Quare hinc, o pueri, malas abstinete rapinas:  
vicinus prope dives est neglegensque Priapus.  
Inde sumite, semita haec deinde vos feret ipsa!*

*Questo luogo, o giovani, e questa casetta palustre  
ricoperta di esile vimine e fasci di carice,  
io, quercia secca scolpita da rustica scure,  
nutro, affinché ogni anno diventino sempre più prosperi.  
Infatti i padroni di quest'umile casa, il padre  
e il figlio adolescente, mi venerano e mi chiamano dio:  
l'uno curandosi con assidua diligenza di rimuovere  
le erbacce o l'aspro rovo dal mio tempietto,  
l'altro recando spesso doni modesti in grande quantità.  
Durante la fiorente primavera mi viene offerta una  
[ghirlandetta colorata,  
il tenero grano con la flessibile spiga appena verde,  
a me gialle viole e latteo papavero  
e pallide zucche e pomi dal profumo soave,  
uva rossa cresciuta sotto l'ombra dei pampini.  
Inoltre queste armi – ma non ne farete parola – mi bagna col  
[sangue  
il capretto barbato e la capretta dal piede di corno.*

*In cambio degli onori è necessario che Priapo  
si prenda cura di tutto e protegga l'orticello e la vigna del  
[padrone.*

*Perciò, o fanciulli, astenetevi dai disonesti furti.  
Proprio qui vicino c'è un ricco e negligente Priapo:  
da lì prendete, questo stesso sentiero vi ci conduce.  
(trad. di E. Bianchini, con ampie modifiche).*

Priapo è generalmente conosciuto per la sua sfrenata sessualità e per l'irrefrenabile impulso all'accoppiamento, ma queste non sono le sue uniche caratteristiche. La sua genealogia è piuttosto insolita e ricca di varianti: Diodoro Siculo, Pausania e Stefano di Bisanzio lo considerano figlio di Dioniso e Afrodite<sup>867</sup>, probabilmente seguendo la tradizione di Lampsaco, città in cui il dio godeva maggiori onori e centro principale del suo culto<sup>868</sup>. Tuttavia esistono altre testimonianze che si distaccano dalla tradizione, assegnando a Priapo una madre differente<sup>869</sup>, mentre solo raramente varia il padre<sup>870</sup>. Assai curiosa la storia narrata dallo Pseudo Nonno Scolastico: dopo la nascita di Afrodite, Zeus si invaghì dell'eccezionale bellezza della dea e, unendosi a lei, la mise incinta. Hera scoprì il tradimento e, essendo consapevole che il nascituro avrebbe superato in bellezza ogni altro figlio di Zeus, decise di intervenire per impedire che ciò accadesse. Si recò quindi da Afrodite, appoggiò le mani sul ventre della dea e recitò una formula magica che avrebbe provocato al bambino estrema bruttezza

---

<sup>867</sup> Diod. Sic. IV 6, 1; Paus. IX 31, 2; Steph. Byz. s.v. *Λάμψακος*. Cfr. anche Schol. *Lucian. Iupp. trag.* 6; Schol. *Apoll. Rhod.* I 932-933a.

<sup>868</sup> Cfr. Catull. F 2; Paus. IX 31, 2. In *Priap.* 55 è il dio stesso a definirsi "cittadino di Lampsaco", mentre Lucian. *Dial. deor.* 23, 2 afferma che in quella città Priapo possedeva una casa. Il culto di Priapo doveva comunque essere molto diffuso nei territori dell'Ellesponto e della Propontide, tanto che spesso il dio era chiamato *Hellespontiacus*: cfr. Verg. *Georg.* IV 111; Ov. *Fast.* I 440; VI 341; Petron. *Sat.* 139, 2; Arnob. *Adv. nat.* III 10. Cfr. anche Catull. F 2 (*Nam te praecipue in suis urbibus colit ora/Hellespontia ceteris ostriosior oris*). Strab. XIII 1, 12 testimonia l'esistenza di una città chiamata Priapo, fondata dai Milesii o dai Ciziceni, in cui il dio era onorato a tal punto da diventare eponimo della città. Il culto di Priapo è testimoniato anche a Pario, città della Misia nei pressi di Lampsaco: cfr. Hesych. s.v. *Παριανός* Hansen.

<sup>869</sup> Strab. XIII 1, 12 (Dioniso e una non meglio specificata Ninfa); Schol. *Theocr.* I 21-22a (Dioniso e Ninfa Chione); Schol. *Lucian. Iupp. trag.* 6 (Dioniso e Dione); Hesych. s.v. *Πριηπίδος* Hansen (Dioniso e Perkote). Tibull. I 4, 7 ricorda Priapo quale figlio di Dioniso, ma non menziona la madre.

<sup>870</sup> Hyg. *Fab.* 160 (Mercurio).

e una irrefrenabile lussuria. Fu così che il figlio di Afrodite nacque effettivamente deforme, ragion per cui la madre, inorridita, lo scagliò sul versante di una montagna, dove un pastore lo trovò, lo accudì e gli rese onore<sup>871</sup>. Una storia simile è narrata dallo scoliaste di Apollonio Rodio, il quale però sostiene che il bambino era figlio di Dioniso<sup>872</sup>.

Merita di essere sottolineata la frequente associazione di Priapo con Dioniso: Diodoro Siculo spiega la relazione sostenendo che gli uomini che hanno bevuto vino sono inclini ai piaceri amorosi e in tal modo egli chiarisce anche il motivo per cui il dio nacque dall'unione del figlio di Semele e Afrodite<sup>873</sup>. Tuttavia il legame con Dioniso, anch'egli connesso alla sfera vegetale e al suo sviluppo (basti pensare alla vite), permette di comprendere meglio anche le prerogative che caratterizzano il figlio: non stupisce dunque che Priapo sia considerato protettore e garante dei campi e degli orti<sup>874</sup>.

Il componimento in esame si discosta dal comune ritratto triviale del dio, rivelandosi piuttosto diverso rispetto al resto dei *Carmina Priapea*: l'autore infatti tratteggia immagini lontane dall'oscena ironia che permea la raccolta, prediligendo al contrario un'atmosfera idillica, giocosa e raffinata. Come di consueto il dio è sia il protagonista sia la voce narrante: egli stesso chiarisce il motivo della sua presenza e il ruolo da lui svolto. Egli si configura come una statua lignea posta a guardia di un modesto orticello<sup>875</sup>, fatto che ricorre frequentemente all'interno del *corpus* priapeo e che trova precedenti già in alcuni epigrammi ellenistici<sup>876</sup>. Accanto alla funzione di protettore e

---

<sup>871</sup> Ps. Nonn. *Comm. in Greg. Naz. orat.* V 29 Nimmo-Smith.

<sup>872</sup> Schol. *Apoll. Rhod.* I 932-933a.

<sup>873</sup> Diod. Sic. IV 6, 1.

<sup>874</sup> In *A.P.* VI 21 Priapo è definito *κηπουρός* (custode del giardino). Cfr. *Priap.* I 5; XXIV 1; LXIII 12; LXXXI 1; *Ov. Fast.* I 415; *Iuv. VI* 375; *Anth. Lat.* 885, 4 R.<sup>2</sup>.

<sup>875</sup> Era consuetudine porre una statua del dio a protezione dei campi.

<sup>876</sup> È stato notato che il Priapo guardiano di orti e campi, temuta minaccia per qualsiasi ladro, è il tipo più frequente all'interno dei *carmina* che compongono i *Priapea* (si tratta di poco meno della metà, il 46,3%: cfr. Richlin 1983, p. 120 e nt. 19). In *Priap.* I 5 il dio è chiamato *hortorum custos*. Cfr. anche Diod. Sic. IV 6, 4 (*ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς ἀγροικίας ὀπωροφύλακα τῶν ἀμπελώνων ἀποδεικνύντες καὶ τῶν κήπων*); *Verg. Buc.* VII 34 (*custos es pauperis horti*); *Georg.* IV 110-111 (*custos furum atque avium cum falce saligna/Hellespontiacy servet tutela Priapi*); *Hor. Sat.* I 8, 3-4 (*furum aviumque/maxima formido*); *Tibull.* I 1, 17-18 (*pomosisque ruber custos ponatur in hortis*); *Ov. Fast.* I 391 (*Caeditur rigido custodi ruris asellus*); I 415 (*At ruber, hortorum decus et tutela, Priapus...*); VI 333 (*ruber hortorum custos*); *Colum.* X 31-34; *Cornut.* 27 Lang; *CIL* V 2803. Per i precedenti ellenistici vd. *A.P.* XVI 236-243.



spauracchio per i malintenzionati, Priapo è responsabile della prosperità delle piante coltivate: grazie all'azione benefica del dio, il padrone del campo trae il sostentamento per sé e per la sua famiglia<sup>877</sup>. Per questa sua benevolenza, il figlio di Dioniso è particolarmente venerato e riceve modesti ma continui doni<sup>878</sup>, che necessariamente devono coincidere con i prodotti dell'orto. I versi 10-14 descrivono quelle che devono essere considerate le offerte per il dio, ovvero le primizie di ciascuna stagione<sup>879</sup>: una ghirlanda floreale in primavera, la spiga ancora verde, la *lutea viola* (da riconoscersi nella più nota *viola tricolor* L. o viola del pensiero<sup>880</sup>) e il papavero in estate, mentre in autunno zucche, pomi e uva<sup>881</sup>. La mancata menzione di doni ricevuti durante l'inverno è facilmente spiegabile: l'orto infatti non produce nulla durante i mesi invernali e quindi non è possibile offrire nulla al dio. È lo stesso Priapo a darne conferma in un altro carme, anch'esso attribuito a Virgilio (83 Callebat = 84 Bücheler):

*Vere rosa, autumno pomis, aestate frequentor  
spicis: una mihi est horrida pestis hiems!  
Nam frigus metuo et vereor ne ligneus ignem  
hic deus ignavis praebeat agricolis.*

*In primavera con la rosa, in autunno con i pomi, in estate  
con le spighe io sono celebrato: uno solo è per me orrido  
[flagello, l'inverno.*

*Infatti temo il freddo e ho paura che il dio di legno*

---

<sup>877</sup> *Priap.* 85, 1-4 Callebat. L'uso del verbo *nutrire* è in questo caso decisamente funzionale al concetto che il poeta vuole esprimere.

<sup>878</sup> In *Priap.* 53 si afferma che il dio deve accontentarsi di offerte modeste.

<sup>879</sup> L'offerta di frutti a Priapo è testimoniata già da *A.P.* VI 22. In generale sul sacrificio di primizie vd. Burkert 2003, pp. 164-167.

<sup>880</sup> In questo caso la viola viene dedicata a Priapo al di fuori della primavera: la sua fioritura, come testimonia Theophr. *Hist. plant.* VI 8, 2, poteva durare tutto l'anno con le dovute cure. Plin. *Nat. Hist.* XXI 27 sostiene che la viola gialla era la più pregiata tra le varietà coltivate: *E sativis maxima auctoritas luteis*. Nicand. *Georg.* F 74, 3 Gow-Scholfield paragona il colore della viola gialla all'oro.

<sup>881</sup> In *Priap.* 16 si afferma che i pomi dell'orto custodito da Priapo sono degni di rivaleggiare con quelli dei più famosi miti (Atalanta e Ippomene, le Esperidi, Nausicaa, Aconzio e Cidippe). Offerte di pomi al dio sono testimoniate anche in *Priap.* 21, mentre in *Priap.* 42 il contadino dedica pomi fatti di cera.

*fornisca materiale per il fuoco agli inoperosi contadini.*  
(trad. di E. Bianchini, con modifiche)

Non solo Priapo non riceve onori, ma è minacciato durante l'inverno a causa del materiale con cui venivano generalmente fabbricate le sue statue: il legno offriva ai contadini il mezzo per scaldarsi nei giorni particolarmente freddi. Esiste tuttavia un caso in cui anche durante i mesi invernali vengono riservate offerte al dio. Si tratta del terzo carne attribuito a Virgilio, nel quale si afferma (84 Callebat = 85 Bücheler, vv. 6-9):

*Mihi corolla picta vere ponitur,  
mihi rubens arista sole fervido,  
mihi virente dulcis uva pampino,  
mihi recocta glauca oliva frigore...*

*Mi viene offerta una ghirlandetta colorata in primavera,  
la spiga rosseggiante sotto il sole ardente,  
uva dolce nel verde pampino,  
l'oliva verdastra ricotta nei mesi freddi...*  
(trad. di E. Bianchini, con modifiche)

Come si nota immediatamente, le primizie dedicate al dio sono sostanzialmente le stesse che compaiono nel carne 85, con la differenza che in quest'ultimo sono presenti altri vegetali, tra cui il papavero<sup>882</sup>. Dal momento che Priapo riceve i doni prodotti dall'orto, è ragionevole riconoscere il *papaver somniferum* nella specie citata nel componimento: ne dà ulteriore conferma l'aggettivo utilizzato per caratterizzarlo, ovvero *lacteum*. Più che connotare il colore del fiore, il termine richiama il lattice contenuto nella capsula immatura e segnala consapevolmente la specifica varietà di papavero offerta al dio: questa è senza

---

<sup>882</sup> I filologi hanno collegato la presenza dei termini *lacteumque papaver* con un verso di Catull. 61, 195 (*luteumve papaver*) e ne hanno sottolineato la derivazione: cfr. Salvatore (1963) 1994, p. 66. Al di là dei modelli letterari a cui si ispirò l'autore del carne, è necessario capire il motivo della specifica menzione del papavero come offerta a Priapo.

dubbio il papavero da oppio, il solo a poter essere definito “latteo”<sup>883</sup>. La pianta si configura dunque come una delle primizie che potevano essere dedicate al dio; questi, in quanto garante della prosperità dell’orto, era particolarmente adatto a ricevere in dono un vegetale di largo uso.

D’altronde la funzione di Priapo, svolta a favorire la crescita della vegetazione nei campi e negli orti, è ben attestata dalle testimonianze iconografiche, in particolare da una serie di statuette che raffigurano il dio con la veste alzata a formare un recipiente, entro cui sono raccolti una serie di frutti e di elementi vegetali<sup>884</sup>. Per certi aspetti si rivelano ancor più interessanti alcuni manufatti in cui la statua del dio, generalmente posta su una colonna, riceve sacrifici: in tutti i casi vengono offerti ricchi doni vegetali<sup>885</sup>. Il carme 85 descrive dunque quello che doveva essere il tipico sacrificio in onore di Priapo, al cui interno poteva ben comparire anche il papavero. Purtroppo non è possibile riconoscere le capsule della pianta nelle raffigurazioni di offerte per il dio, tuttavia esiste un documento che ne attesta l’associazione anche in campo iconografico. Si tratta di un rilievo in terracotta (conservato nel Museo Greco-Romano di Alessandria d’Egitto) e databile in epoca tardo-ellenistica: in esso compare il dio imberbe, stante, con il capo coperto da una corona di piume, tipica di Amon-Min. Nella mano destra, alzata, tiene probabilmente un flagello, mentre in basso, ai lati delle gambe, si notano capsule di papavero e forse spighe<sup>886</sup>. In questo caso Priapo è stato raffigurato nei panni di Amon-Min (come testimoniano la corona di piume e il flagello) con il quale condivide la sua caratteristica principale: in origine infatti esisteva il dio itifallico Min (solo successivamente associato ad

---

<sup>883</sup> Giomini (1953) 1962, p. 240 ha utilizzato il termine “lattiginoso”. Del tutto inopportuna la spiegazione fornita da Bianchini 2001, p. 370, nt. 8, il quale ha fatto riferimento a *Ov. Fast.* IV 151 e 547-548, dove il papavero viene mischiato con il latte.

<sup>884</sup> Megow 1997, nn. 76-90.

<sup>885</sup> Vd. in particolare Megow 1997, nn. 19; 89; 129; 151. In due casi (nn. 19 e 129) compare anche la vittima animale (rispettivamente una capra e un maiale), in accordo con quanto espresso nel carme circa i sacrifici cruenti: cfr. *Priap.* 85, 15-16 Callebat.

<sup>886</sup> Grimm 1978, n. 142; Megow 1997, n. 161 ha riconosciuto le capsule di papavero (*Mohnkolben*), ma è rimasto sul vago circa l’altro vegetale (*Pflanzen*). Su una *lekythos* in sardonice di epoca claudio-neroniana (fig. 7, p. 325) compare la statua di Priapo in contesto eleusino: secondo Megow 1997, n. 98, sono rappresentati Trittolemo, Kore e Demetra, la quale tiene una capsula di papavero; davanti a loro si trova una piccola statua del dio. Tuttavia non è da escludere che le figure presenti sul vaso debbano essere riconosciute come due donne che partecipano alla processione insieme a una bambina, recando i simboli del culto eleusino (nel caso specifico due fiaccole, la capsula di papavero e una cesta contenente frutti).

Amon), particolarmente venerato nell'alto Egitto<sup>887</sup>. Esso aveva stretti legami con la prosperità della vegetazione e con la tutela dei campi coltivati, come testimoniano vari documenti<sup>888</sup>; in sostanza era una divinità che ben si adattava a essere associata a Priapo, data la stretta somiglianza delle funzioni svolte. Il legame di Priapo con divinità egizie è inoltre testimoniato anche da Diodoro Siculo, che lo identifica con Osiride e ne racconta la vicenda dello smembramento, mischiando elementi orfici alla tradizione originaria<sup>889</sup>.

La presenza delle capsule di papavero, a cui devono forse aggiungersi le spighe<sup>890</sup>, sul rilievo fittile di Alessandria potrebbe essere intesa anche in questo caso come un'offerta dedicata alla divinità che, non diversamente da Priapo, aveva il compito di favorire la prosperità delle colture attraverso le sue benevoli azioni. Inoltre va sottolineato che la pianta del papavero era conosciuta e coltivata in Egitto a partire almeno dalla diciottesima dinastia (1575-1367 a.C.) e successivamente il suo utilizzo, in particolare in campo alimentare e medico, non venne meno<sup>891</sup>. Ecco dunque che la raffigurazione del *papaver somniferum* ai piedi di Priapo/Amon-Min acquista maggiore significato: al dio non vengono dedicati doni vegetali qualsiasi, ma specifici prodotti dell'agricoltura egizia che dovevano simboleggiare la prosperità elargita dalla divinità<sup>892</sup>.

---

<sup>887</sup> Sul dio Min vd. Watterson 1984, pp. 187-189; Armour 1986, pp. 184-187.

<sup>888</sup> Vd. in particolare Gauthier 1931, pp. 230-241.

<sup>889</sup> Diod. Sic. IV 6, 3 identifica Priapo con il perduto membro di Osiride, per il quale Iside istituì un culto. La presenza di motivi orfici è ben rintracciabile nella sostituzione operata in merito all'autore dello smembramento: nella tradizione egizia il compito è assegnato a Seth, mentre nel racconto diodoreo avviene per mano dei Titani.

<sup>890</sup> L'identificazione potrebbe trovare conferma se si tiene conto che esisteva una festa in cui il grano mietuto era posto davanti alla statua antropomorfa del dio: cfr. Wainwright 1938, p. 19 e p. 73.

<sup>891</sup> Cfr. in particolare Crawford 1973, p. 231. Sul papavero in Egitto cfr. anche *supra*, p. 147. La coltivazione del *papaver somniferum* è attestata con sicurezza da alcuni papiri di epoca tolemaica: sull'argomento vd. l'analisi condotta da Crawford 1973, pp. 232-251.

<sup>892</sup> Non concordo con Grimm 1978, n. 142, che ha inteso la presenza dei vegetali "als Symbol seiner [scil. di Amon-Min/Priapo] Fruchtbarkeit".

## Immagini



Fig. 7: *lekythos* in sardonice, seconda metà del I secolo d.C., Brunswick, Herzog Anton-Ulrich Museum.

## Conclusioni della sezione letteraria

Dall'analisi delle fonti letterarie emerge un elevato numero di riferimenti al papavero, che si concretizzano in maniera differente a seconda del tipo di testo (prosa o poesia): a causa dell'utilizzo eterogeneo della pianta, che viene menzionata in diversi contesti narrativi, non emerge un suo significato univoco, ma al contrario il suo simbolismo assume diverse sfumature e si declina a seconda delle finalità degli autori.

Sebbene questi ultimi non facciano sempre specifica menzione della varietà di *papaver* a cui alludono, sulla base dell'indagine svolta penso di poter affermare che nella maggioranza dei casi (se non nella quasi totalità) si tratta del papavero da oppio, specie che consente senza dubbio un maggior numero di implicazioni. Dal punto di vista cronologico, le prime citazioni risalgono al III-II secolo a.C. nei testi di Plauto e Catone il Vecchio, per giungere sino ai secoli tardi dell'impero, soprattutto all'interno degli scritti medici. Tuttavia la più alta concentrazione di rimandi alla pianta si trova in epoca augustea, in particolare nelle opere di Virgilio, Ovidio e Livio.

Al di là dei molti riferimenti al papavero riguardanti il suo utilizzo pratico e la sua conformazione fisica, il suo impiego simbolico è riscontrabile prevalentemente in ambito poetico, con l'eccezione di alcuni testi in prosa nei quali se ne fa menzione per ricollegarsi a tradizioni precedenti. È questo il caso del passo di Livio, in cui si narrano le vicende di Tarquinio e di Gabii, e di quello

di Macrobio, in cui si riferisce il racconto tradizionale alla base dell'istituzione dei *Compitalia*.

L'indagine sui testi ha permesso di concludere senza alcun dubbio che la simbologia del *papaver somniferum* è chiaramente collegata alle caratteristiche fisico-botaniche e alle proprietà che lo contraddistinguono. A seconda delle peculiari esigenze dei vari autori, viene ad esempio fatto esplicito riferimento alla particolare forma della sua capsula, che richiama alla mente una "testa". Allo stesso modo, l'abbondante numero di semi in essa contenuti viene utilizzato nel caso in cui si voglia rendere l'idea di grande quantità, sia essa riferibile a cose o sentimenti. La qualifica del papavero come *somniferum* o *soporiferum*, oltre a confermare la specie di riferimento, è naturalmente legata alle sue ben note proprietà sonnifere.

Infine, in qualità di attributo divino, esso non è prerogativa esclusiva di un unico dio o dea, ma viene associato a diverse divinità: ferma restando la stretta associazione con Cerere, sono testimoniati rimandi diretti a Venere *Verticordia* (il solo caso in cui il papavero è concretamente attestato nel rito romano), Mania, Priapo, Somnus e Nox. Il motivo delle diverse associazioni è anche in questo caso riconducibile alle molteplici caratteristiche e proprietà del papavero, che di volta in volta sottolineano i poteri delle differenti entità divine.

**Sezione III**  
**Il papavero nell'iconografia romana**



## Il pannello sud-orientale dell'*Ara Pacis Augustae*

A causa della sua intrinseca enigmaticità, pari solo alla sua raffinata bellezza, il pannello sud-orientale dell'*Ara Pacis* ha da lungo tempo affascinato gli studiosi, che sin dall'Ottocento hanno avanzato numerose proposte circa l'identità dei personaggi rappresentati e circa i significati simbolici che l'intera scena doveva esprimere. Nelle seguenti pagine si cercherà di riesaminare brevemente le differenti ipotesi interpretative presentate dagli esperti del settore e di accertarne la veridicità; questa indagine preliminare si rivelerà indispensabile per giungere alla formulazione di un'esegesi che possa chiarire meglio i problemi sollevati dal pannello e in particolare dal personaggio centrale.

Innanzitutto, si rende necessaria una descrizione dettagliata dell'immagine in esame (fig. 8, p. 352): il centro della scena è dominato da una figura femminile seduta su una roccia, certamente una dea e personaggio principale dell'intera composizione. Essa indossa una lunga veste che la copre sino ai piedi; il capo, velato, è cinto da una corona composta da spighe e capsule di papavero (fig. 9, p. 352)<sup>1</sup>, di cui rimangono poche tracce, mentre in grembo, tra le pieghe della veste, compare una serie di frutti. L'espressione del volto è dolce e materna, perfettamente confacente al ruolo che essa sta svolgendo: il personaggio

---

<sup>1</sup> Purtroppo la corona è mal conservata, ma sembra possibile distinguere la forma delle spighe e quella delle capsule di papavero: cfr. Spaeth 1994, p. 69; De Grummond 1990, p. 667. *Contra* Simon 1967, p. 27.

femminile infatti regge sulle ginocchia un bambino nudo, teneramente tenuto con la mano sinistra, che sembra intento a offrirle un pomo. Un secondo bambino, anch'esso nudo e sostenuto con il braccio destro, si trova dall'altro lato rispetto al "fratello" e sembra sollevarsi un poco per giocare con la veste della donna o forse per raggiungere il seno. In secondo piano rispetto al personaggio femminile sono visibili altri elementi vegetali, tra cui è possibile distinguere con certezza alcune capsule di papavero<sup>2</sup>, spighe e fiori (fig. 10, p. 353). Ai piedi della donna sono visibili due animali: un bue accucciato e una pecora. A destra della scena centrale è rappresentata una seconda figura femminile, anch'essa panneggiata ma con il busto scoperto; una parte della veste, che sembra quasi mossa dal vento, forma un semicerchio al di sopra del capo del personaggio, posa definita dagli studiosi *velificatio*. La donna, che doveva avere il capo cinto da una corona vegetale (di cui rimangono scarsissime tracce), sta seduta su un mostro marino serpentiforme che esce dall'acqua e di cui si notano chiaramente il capo e parte del corpo. Infine, sul lato sinistro del pannello, è raffigurata una terza figura femminile del tutto simile alla precedente: anch'essa è panneggiata, ma con il busto nudo, e parte della veste le contorna il volto. La più evidente differenza consiste nell'animale cavalcato, in questo caso probabilmente un cigno (o un'oca) che sta spiccando il volo con le ali spiegate<sup>3</sup>. In basso, ai piedi della donna, si nota una serie di elementi vegetali – forse canne e giunchi – e una brocca rovesciata da cui esce acqua; in secondo piano un sottile arboscello frondoso.

La complessità dell'immagine ha indotto numerosi studiosi a formulare varie ipotesi di interpretazione, proponendo di volta in volta soluzioni diverse per una corretta lettura simbolica. Anche al fine del presente studio il riconoscimento delle figure riveste particolare importanza, poiché da esso deriva il significato simbolico della presenza del papavero.

---

<sup>2</sup> Si tratta certamente di capsule di *papaver somniferum*: cfr. Spaeth 1994, p. 70 = Spaeth 1996, p. 128. Il riconoscimento delle capsule di papavero è pressoché unanime, salvo per La Rocca 1983, p. 43, che ha bizzarramente riconosciuto negli elementi vegetali spighe di grano e melagrane.

<sup>3</sup> L'identificazione esatta dell'animale è resa difficoltosa dal restauro che interessò il collo dell'uccello, anche se con buona probabilità si tratta di un cigno: vd. Spaeth 1994, p. 66, nt. 4 e p. 79.

In un primo momento gli studiosi proposero di riconoscere nella figura centrale la dea Tellus, considerata la personificazione della rigogliosità della terra, produttrice di frutti e della vegetazione in generale, mentre in quelle laterali due *Aurae*, personificazioni dell'acqua e dell'aria<sup>4</sup>. La rappresentazione di Tellus venne giustificata dal fatto che la terra, e la flora che da lei dipende, prospera solo in tempo di pace, la cui personificazione è destinataria del monumento<sup>5</sup>. I due bambini furono connessi alla dea in quanto possibili personificazioni dei *καρποί*, cioè dei frutti della terra, adatti a simboleggiare la fertilità del suolo<sup>6</sup>. A riprova del riconoscimento di Tellus e delle *Aurae* vennero citati alcuni versi del *Carmen Saeculare* di Orazio, che furono considerati il modello letterario dell'iconografia rappresentata<sup>7</sup>. Altri studiosi videro nelle *Aurae* la rappresentazione simbolica della terra (a sinistra) e del mare (a destra)<sup>8</sup>, o dell'aria e dell'acqua<sup>9</sup>, o ancora dell'acqua dolce e di quella salata<sup>10</sup>. Pur avendo valide motivazioni a suo sostegno<sup>11</sup>, l'identificazione del personaggio femminile seduto con Tellus è stata giustamente messa in

---

<sup>4</sup> Il primo a riconoscere Tellus e le *Aurae* fu il Cardinale Giovanni Ricci da Montepulciano, che in una lettera datata 1569 esprimeva così il suo giudizio: "...dove vedrà una bella bizaria [*sic*] che è tre figure, si crede che fossero fatte per tre elementi cioè è Aria, Acqua et Terra...": (parte del testo della lettera fu pubblicata da Petersen 1894, p. 225; cfr. più recentemente Settis 1988, pp. 402-403). La teoria fu riproposta in seguito da Jahn 1864, pp. 177-185. Petersen 1894, pp. 202-203 accettò l'identificazione della figura centrale con Tellus, ma scartò l'ipotesi delle personificazioni dell'acqua e dell'aria. Altri studiosi che riconobbero Tellus: Strong 1937, pp. 124-126; Rizzo 1926, p. 461; Rizzo 1939, p. 141; Momigliano (1942) 1975, p. 848; Moretti (1948) 2005, pp. 232-237; Schäfer 1959, p. 298; La Rocca 1983, p. 46; Settis 1988, p. 414; Sauron 2000, p. 34.

<sup>5</sup> Per la connessione tra Tellus e Pax vd. Petersen 1894, pp. 205-209.

<sup>6</sup> Di questo parere Strong 1937, p. 116 e, più recentemente, La Rocca 1983, p. 46; Canciani 1990, n. 10.

<sup>7</sup> Hor. *Carm. saec.* 29-32: *Fertilis frugum pecorisque Tellus/spicea donet Cererem corona,/nutriant fetus et aquae salubres/et Iovis aurae*. Petersen 1894, p. 203 sostenne che l'artista compose il pannello dell'*Ara Pacis* ispirandosi al celebre carne oraziano. Cfr. Moretti (1948) 2005, p. 232; Kähler 1954, p. 86; La Rocca 1983, p. 46; Zanker (1987) 1989, p. 189; Sauron 2000, p. 34. Moretti (1948) 2005, p. 234 ha interpretato i due personaggi laterali come le *Aurae velificantes* descritte da Plin. *Nat. Hist.* XXXVI 29. Berczelly 1985, p. 133 ha proposto di riconoscervi allusioni al Tevere e all'Aniene. Schäfer 1959, pp. 300-301 ha azzardato che Orazio in persona abbia direttamente influenzato l'artista.

<sup>8</sup> Van Buren 1913, p. 138; Zanker (1987) 1989, p. 187 (venti della terra e del mare); Sauron 2000, p. 34; Lamp. 2009, p. 19.

<sup>9</sup> Strong 1937, p. 122; La Rocca 1983, p. 46 (lo studioso ha interpretato le due figure laterali come *Horae*, simboli degli elementi acquatici e aerei); Settis 1988, p. 413 (cielo e mare).

<sup>10</sup> Rizzo 1939, p. 141 (il quale ha interpretato la figura di sinistra come Aura delle acque dolci, ma non ha specificato nulla in merito a quella di destra); Moretti (1948) 2005, pp. 234-237; Simon 1967, p. 27; Canciani 1986, n. 4 e p. 54.

<sup>11</sup> I frutti e i due bambini sono presenti anche nell'immagine di Tellus che si trova sulla corazza

discussione da alcuni sia per la mancanza della cornucopia (suo attributo distintivo<sup>12</sup>) sia perché la dea è seduta e non distesa o reclinata, posizione in cui viene generalmente raffigurata<sup>13</sup>. Erika Simon e Karl Galinsky, seguendo un'intuizione di Emanuel Loewy<sup>14</sup>, hanno sostenuto che la presunta relazione tra i versi del *Carmen Saeculare* di Orazio e il pannello in esame è frutto di una speculazione degli studiosi, ma non vi sono indizi che possano attestare la derivazione del secondo dal primo<sup>15</sup>. Un altro fattore che mette in dubbio il riconoscimento di Tellus è la collocazione stessa del pannello, privo di legami significativi con le altre scene raffigurate sul recinto. La dea Terra non ha alcuna relazione con il sacrificio di Enea presente sulla fronte sud-occidentale<sup>16</sup>, né con l'episodio dell'allattamento di Romolo e Remo, né con il ritratto della personificazione di Roma posto sull'altra estremità del lato orientale<sup>17</sup>. È infatti ormai consolidata l'opinione secondo cui l'intero programma figurativo dell'*Ara Pacis* deve essere considerato unitario ed espressione di un significato coerente<sup>18</sup>.

Per questo motivo altri studiosi hanno avanzato l'ipotesi di considerare la figura una rappresentazione di Italia, adatta sia alla connessione con Enea sia ad

---

dell'Augusto di Prima Porta: Ghisellini 1994, n. 68. Per altre rappresentazioni della dea con bambini vd. Ghisellini 1994, nn. 8; 16; 23; 51; 85. Al contrario Van Buren 1913, p. 135 ha ritenuto insufficienti gli elementi rappresentati per giustificare l'identificazione di Tellus.

<sup>12</sup> Cfr. Thornton 1984, p. 620; Booth 1966, p. 874; Galinsky 1966, p. 228 = Galinsky 1969, p. 201. Cfr. già le osservazioni di Van Buren 1913, p. 136. Poco credibile Strong 1937, p. 124, secondo la quale la cornucopia sarebbe stata rappresentata nel rilievo raffigurante la personificazione di Roma, posto all'altra estremità del lato orientale del recinto, e di cui sono pervenuti scarsi frammenti. Del tutto immaginaria anche la teoria di Schäfer 1959, p. 295, il quale ha ipotizzato che il corno dell'abbondanza sia celato dalla roccia sulla quale è seduta la dea e che da esso fuoriescano gli elementi vegetali visibili in secondo piano.

<sup>13</sup> Thornton 1984, p. 620; Booth 1966, p. 874; Galinsky 1966, p. 232 = Galinsky 1969, p. 214.

<sup>14</sup> Loewy 1929, pp. 104-109.

<sup>15</sup> Thornton 1984, pp. 620-621; Simon 1967, p. 27; Galinsky 1966, p. 228. Per la critica della presunta connessione tra Tellus e le *Iovis Aurae* cfr. Galinsky 1969, pp. 202-203; vd. anche Spaeth 1994, p. 78.

<sup>16</sup> Per una descrizione dettagliata della scena vd. Moretti (1948) 2005, pp. 215-217; Simon 1967, pp. 23-24; La Rocca 1983, pp. 40-43.

<sup>17</sup> Per maggiori dettagli sui due pannelli vd. Moretti (1948) 2005, pp. 241-244 (Luperciale), pp. 248-251 (Roma); Simon 1967, pp. 24-25 (Marte e i gemelli), pp. 29-30 (Roma); La Rocca 1983, p. 43 (allattamento di Romolo e Remo), p. 49 (Roma).

<sup>18</sup> Ne era già consapevole Petersen 1902, p. 78. Cfr. Settis 1988, pp. 416-417; Galinsky 1992, p. 468; Spaeth 1994, p. 83.

essere affiancata alla personificazione di Roma che fa da *pendant* al rilievo<sup>19</sup>. Il primo a proporre tale interpretazione fu Albert W. Van Buren il quale, pur non negando completamente l'ipotesi di Tellus<sup>20</sup>, si avvale del famoso passo delle *laudes Italiae* di Virgilio per dare credito alla propria teoria<sup>21</sup>. Lo studioso mise in evidenza alcuni parallelismi che, a suo giudizio, sarebbero stati sufficienti a dimostrare l'identità di Italia sul pannello dell'*Ara Pacis*<sup>22</sup>. L'interpretazione, pur godendo di largo seguito<sup>23</sup>, non fu immune da critiche<sup>24</sup>, prima fra tutte la considerazione secondo cui le personificazioni dei territori sono di norma rappresentate con attributi distintivi della loro identità<sup>25</sup>. Oltre a ciò, Galinsky ha giustamente messo in dubbio i parallelismi suggeriti da Van Buren, considerandoli poco significativi e non sufficienti a sostenere l'identificazione di Italia<sup>26</sup>.

Si ipotizzò quindi che la dea rappresentata sull'*Ara Pacis* potesse essere Pax, destinataria stessa dell'altare. Tale teoria fu avanzata in principio da Victor Gardthausen già nei primi anni del Novecento<sup>27</sup>, ma non ebbe molta fortuna sino al momento in cui Paul Zanker e, in particolare, Nancy Thomson De Grummond hanno ripreso l'idea precedentemente formulata, riproponendone la possibilità<sup>28</sup>. Entrambi gli studiosi hanno sottolineato come Pax ben si adatti a

---

<sup>19</sup> A questo proposito, vd. i dubbi sollevati da Galinsky 1966, pp. 226-227 = Galinsky 1969, pp. 197-201.

<sup>20</sup> Ciò è particolarmente evidente in Van Buren 1913, p. 137.

<sup>21</sup> Verg. *Georg.* II 136-176.

<sup>22</sup> Van Buren 1913, pp. 137-138.

<sup>23</sup> Toynbee 1953, p. 81; Kähler 1954, p. 88; Simon 1967, pp. 27-29; Borbein 1975, p. 243 (Tellus/Italia); Canciani 1990, n. 10.

<sup>24</sup> Vd. già Strong 1937, pp. 122-123; Moretti (1948) 2005, pp. 233-234.

<sup>25</sup> Giustamente Booth 1966, p. 875 ha sottolineato la mancanza della corona turrita, elemento distintivo di Italia sulle monete. Inoltre, non sono note raffigurazioni di Italia nell'atto di prendersi cura dei bambini: cfr. Strong 1937, pp. 122-123; Booth 1966, p. 875; Galinsky 1966, p. 225 = Galinsky 1969, p. 196.

<sup>26</sup> Cfr. Galinsky 1966, pp. 224-225 = Galinsky 1969, pp. 194-196. Per citare un solo esempio tra le molte critiche avanzate dallo studioso, egli ha fatto notare che Italia è denominata da Verg. *Georg.* II 173-174 *magna parens frugum* e *magna parens virum*: se la prima definizione risulta confacente all'immagine dell'*Ara Pacis*, è più difficile spiegare la seconda. Cfr. anche il giudizio critico di Thornton 1984, p. 621.

<sup>27</sup> Gardthausen 1908, pp. 14-16. Cfr. le critiche di Moretti (1948) 2005, p. 232.

<sup>28</sup> Zanker (1987) 1989, pp. 187-188 ha sottolineato come la complessità del pannello non permetta una definitiva identificazione dei personaggi, ma ha comunque considerato molto plausibile il riconoscimento di *Pax Augusta*. Più decisa De Grummond 1990, p. 664, secondo la quale la primaria identità della figura coincide con *Pax Augusta*. Wood 1999, pp. 100-101 e Guillaume-Coirier 2001, p. 1028 hanno concordato con De Grummond.

fare da *pendant* al pannello raffigurante la personificazione di Roma, poiché il messaggio che l'intera facciata orientale doveva offrire ai suoi spettatori era strettamente connesso alla politica di pacificazione promossa da Augusto<sup>29</sup>. De Grummond ha portato come prova della relazione tra Roma e Pax alcune monete (coniate da Galba nel 68 d.C.) sul cui diritto compare la personificazione della città in una posa simile a quella che doveva essere presente sull'*Ara Pacis*, mentre sul rovescio si trovano due mani che si stringono in segno di pace e concordia (*dextrarum iunctio*), il caduceo, due spighe e due capsule di papavero; il tutto è sormontato dall'iscrizione *PAX*<sup>30</sup>. Tuttavia nel caso delle monete non compare affatto la raffigurazione di Pax, ma solo attributi a lei connessi. De Grummond ha utilizzato i reperti numismatici anche per rivendicare il legame che intercorre tra la presunta personificazione della pace sul pannello e gli elementi vegetali che la circondano: poiché spighe e capsule di papavero compaiono sul rovescio delle monete, la studiosa ne ha dedotto che le due piante siano attributi caratterizzanti Pax in quanto simboli della prosperità favorita dalla dea, spiegando in tal modo la loro presenza sullo sfondo della scena e nella corona che le cinge il capo<sup>31</sup>. Se da un lato è del tutto comprensibile il fatto che spighe e papaveri siano associati alla personificazione della pace<sup>32</sup>, garante del benessere comune, dall'altro bisogna sottolineare come essi non siano attributi esclusivi di una singola divinità. In particolare, seguendo il percorso tracciato dalla stessa De Grummond, la medesima iconografia monetale menzionata dalla studiosa si ritrova sul rovescio di altre monete (coniate tra il 69 e il 73 d.C.) in cui l'iscrizione *PAX* è sostituita da *FIDES PUBL*<sup>33</sup>. Non è quindi sufficiente portare come efficace prova per il riconoscimento della dea dell'*Ara Pacis* la relazione tra Pax e gli elementi vegetali presenti sugli

---

<sup>29</sup> Roma simboleggia la *virtus* delle armi, mentre Pax ovviamente la pace, portatrice di prosperità: Zanker (1987) 1989, p. 188; De Grummond 1990, pp. 666-667.

<sup>30</sup> *RIC I*<sup>2</sup>, p. 206 n. 34. Cfr. De Grummond 1990, pp. 666-667.

<sup>31</sup> De Grummond 1990, p. 667.

<sup>32</sup> Ciò è dimostrato da una serie monetale che raffigura sul rovescio la personificazione della pace con caduceo, spighe e papaveri: *RIC I*<sup>2</sup>, p. 212, nn. 114-115; *RIC II*<sup>2</sup>, p. 151 n. 1300; p. 154, nn. 1333-1334 (il catalogo segnala la presenza di un ramo e non del papavero, ma le immagini sembrano mostrare oggetti tondi simili alle capsule della pianta).

<sup>33</sup> *RIC II*<sup>2</sup>, p. 86, n. 402; p. 96, nn. 520; 528; p. 169, n. 1475; p. 170, nn. 1485; 1488; p. 171, n. 1495.

esemplari numismatici. Oltre a ciò, è stato giustamente osservato come il caduceo, uno degli attributi principali e caratterizzanti la personificazione della pace, sia totalmente assente nel rilievo. Le spiegazioni fornite da De Grummond per ovviare al problema appaiono poco convincenti e del tutto indimostrabili: ella infatti ha sostenuto che non fosse da escludere la presenza dello scettro nella mano destra della dea nella scena originale, poiché il braccio è frutto di restauro. In secondo luogo la studiosa ha ipotizzato che gli autori del pannello non avrebbero inserito il caduceo poiché non ritenevano necessario evidenziare l'identità del personaggio, già manifesta di per sé<sup>34</sup>. Un ulteriore motivo ha suscitato perplessità nell'accettare l'identificazione con Pax: la figura femminile dell'*Ara Pacis* è rappresentata insieme a due bambini, mentre le sicure raffigurazioni di Pax e dell'Eirene greca ne presentano sempre soltanto uno<sup>35</sup>. Anche in questo caso le spiegazioni di De Grummond danno adito a più di un dubbio: ella ha sottolineato come la presenza dei bambini e i gesti stessi della divinità la configurino come una *kourotrophos* e ha collegato tale rappresentazione alla celebre statua di Eirene scolpita da Cefisodoto, in cui la dea si prende cura di Pluto<sup>36</sup>. Barbette Stanley Spaeth ha convincentemente dimostrato come l'iconografia della Pax romana non sia affatto identica a quella dell'Eirene greca e come, di conseguenza, la relazione sostenuta da De Grummond si regga su fragili basi<sup>37</sup>. Il chiarimento della studiosa in merito al raddoppiamento dei neonati risulta infondato: "It is natural that the Roman goddess should double her offsprings and have twins, no doubt alluding at once to Italian fertility in general and Romulus and Remus in particular; the twins Castor and Pollux and their counterparts from the imperial family, Gaius and Lucius and Tiberius and Drusus, may have come to the viewer's mind as well"<sup>38</sup>. Al di là del fatto che la presenza di due bambini non è del tutto "naturale"<sup>39</sup>, è

---

<sup>34</sup> De Grummond 1990, p. 668. Come ha giustamente notato Galinsky 1992, p. 459, le soluzioni proposte da De Grummond sono allo stato attuale *argumenta ex silentio*.

<sup>35</sup> Galinsky 1992, p. 458.

<sup>36</sup> Cfr. anche Wood 1999, p. 101.

<sup>37</sup> Spaeth 1994, p. 67, nt. 21. Vd. anche Belloni 1985, in particolare p. 127: "In sostanza, si potrebbe persino dire che l'unica vera analogia [tra Pax ed Eirene] stia nell'essere entrambe personificate in figure femminili...". Cfr. più recentemente Ferrero 2005, pp. 192-193.

<sup>38</sup> De Grummond 1990, pp. 667-668. Simile interpretazione in Spaeth 1994, p. 89.

<sup>39</sup> Una simile affermazione dovrebbe almeno essere avvallata da prove.

assai difficile credere che essi alludessero a quegli stessi personaggi mitici e storici già raffigurati nel complesso iconografico del recinto. In conclusione, sembra più che giustificata l'osservazione di Salvatore Settis, secondo il quale la collocazione di Pax su un pannello laterale sarebbe stata considerata fuori luogo: la destinataria dell'altare avrebbe dovuto godere di una posizione più prestigiosa<sup>40</sup>.

Altri studiosi hanno proposto di riconoscere Venere nella figura al centro del pannello dell'*Ara Pacis*: una prima formulazione in tal senso risale già all'Ottocento<sup>41</sup>, ma è solo negli anni Sessanta del secolo scorso che l'ipotesi è stata fortemente sostenuta, in particolar modo da Anne Booth e soprattutto da Karl Galinsky<sup>42</sup>. Per dimostrare la fondatezza della loro teoria, entrambi gli studiosi sono partiti dalla relazione che intercorre tra la dea seduta e i due personaggi femminili che la fiancheggiano<sup>43</sup>. In primo luogo, è stato sottolineato come la *velificatio* sia strettamente connessa con le rappresentazioni iconografiche di Venere, tanto nell'arte ellenistica quanto in quella tardo-repubblicana e imperiale romana<sup>44</sup>. Oltre a ciò, si è posta l'attenzione sugli animali cavalcati dalle due figure laterali: il cigno e il cosiddetto *ketos*, interpretato come mostro marino serpentiforme. È indubbio che l'uccello compaia frequentemente associato a Venere, sia nelle descrizioni letterarie della dea che nelle sue raffigurazioni<sup>45</sup>. Allo stesso modo, il *ketos* e, più in generale, i

---

<sup>40</sup> Settis 1988, p. 414.

<sup>41</sup> Vd. già Benndorf 1869, n. 394, che intese la rappresentazione di Venere nella sua qualità di regina del cielo, della terra e dell'aria. Kalkmann 1886, pp. 256-258, considerando insoddisfacente la teoria di Benndorf, propose di riconoscere Venere *Urania*, adducendo come prova il confronto con un rilievo proveniente da Cartagine e raffigurante, a giudizio dello studioso, *Venus Caelestis*.

<sup>42</sup> A favore del riconoscimento di Venere anche Thornton 1984, p. 619 e Freibergs-Littleton-Strutynski 1986, p. 12.

<sup>43</sup> Certamente condivisibile l'affermazione di Galinsky 1966, p. 229 = Galinsky 1969, p. 204: "An understanding of the iconography of the *Arae* is thus basic for the interpretation of the female figure between them".

<sup>44</sup> Cfr. in particolare Galinsky 1966, pp. 229-230 = Galinsky 1969, pp. 204-207.

<sup>45</sup> Ov. *Met.* X 708-709 (*Illa [scil. Venere] quidem monuit, iunctisque per aëra cygnis/carpit iter...*); Stat. *Silv.* III 4, 21-23 (*Dicitur Idalios Erycis de vertice lucos/dum petit et molles agitat Venus aurea cycnos/Pergameas intrasse domos*). Per quanto riguarda l'iconografia vd. Galinsky 1966, pp. 230-231; Galinsky 1969, pp. 207-211; Castriota 1995, p. 67. Booth 1966, p. 876 ha giustamente considerato il cigno "the bird of Venus".



mostri marini si ritrovano in numerose immagini di Venere/Afrodite<sup>46</sup>. Se i confronti iconografici suggeriscono effettivamente una possibile connessione tra la dea dell'amore, le figure laterali e i rispettivi attributi, è assai difficile accettare la conclusione di Galinsky, secondo il quale le cosiddette *Aurae* sarebbero differenti manifestazioni di Venere stessa<sup>47</sup>.

A conclusione del suo ragionamento, lo studioso ha sostenuto come il rilievo in esame mostri la dea nella sua triplice natura di signora della terra feconda (la figura centrale), delle brezze e delle fresche acque (la figura di sinistra) e del mare (la figura di destra), sottolineando come un culto simile fosse praticato nell'isola di Cnido<sup>48</sup>. Personalmente ritengo una simile spiegazione piuttosto artificiosa: oltre all'incomprensibile motivo della triplice rappresentazione dello stesso personaggio in un unico pannello, risulta difficile giustificare la scelta di riprodurre le figure laterali con la medesima iconografia, adottandone al contrario una completamente differente per quella centrale. Rimane infine da domandarsi se l'insistita riproposizione di Venere non sarebbe stata avvertita come ridondante e tautologicamente superflua agli occhi degli spettatori romani<sup>49</sup>.

Scartata dunque tale ipotesi, rimangono ancora da chiarire le ragioni che portarono al riconoscimento di Venere nella figura centrale del rilievo. È innegabile che, almeno a partire dal I secolo a.C., la dea venne intesa come una divinità legata alla potenza generativa e all'origine della vita, tanto vegetale quanto animale. I sostenitori di questa identificazione hanno trovato una prova a loro favore nell'elogio di Venere di Lucrezio<sup>50</sup>: essa viene definita *alma*<sup>51</sup> e da lei dipende la vita nel mare e sulla terra<sup>52</sup>. Benché da un lato la descrizione di

---

<sup>46</sup> Cfr. Galinsky 1966, pp. 231-232 = Galinsky 1969, pp. 211-212; Castriota 1995, p. 67. Secondo Booth 1966, p. 876 il mostro marino richiama alla mente la nascita di Afrodite dalle acque.

<sup>47</sup> Galinsky 1966, p. 229 = Galinsky 1969, p. 204. Quella di sinistra rappresenterebbe la dea nella sua qualità di "mistress of the *Aurae*", mentre quella di destra sarebbe da riconoscersi come *Venus Pelagia* o *Marina*: Galinsky 1966, pp. 231-232 = Galinsky 1969, p. 211.

<sup>48</sup> Afrodite era venerata sotto tre diverse epiclesi: *Doritis*, *Akraia* ed *Euploia*: Paus. I 1, 3. Cfr. Galinsky 1966, p. 233 = Galinsky 1969, p. 216.

<sup>49</sup> Secondo Castriota 1995, pp. 67-68, le due figure laterali hanno lo scopo di richiamare alla mente Afrodite/Venere, benché esse non siano manifestazioni della divinità.

<sup>50</sup> Booth 1966, pp. 876-877; Galinsky 1966, p. 233 = Galinsky 1969, pp. 218-219.

<sup>51</sup> Lucr. I 2. Cfr. Hor. *Carm.* IV 15, 32; Apul. *Asin. aur.* IV 30.

<sup>52</sup> Lucr. I 2-5.

Venere fornita dal poeta ben si presti all'esegesi della figura centrale del rilievo, dall'altro si tratta di una speculazione filosofica di un autore imbevuto di epicureismo, per il quale Venere rappresenta la potenza generativa in quanto essenza stessa dell'impulso all'accoppiamento<sup>53</sup>. Inoltre, è davvero possibile ipotizzare un'influenza diretta dei versi lucreziani, espressione della più raffinata *élite* culturale tardo-repubblicana, sulla realizzazione del pannello dell'*Ara Pacis*, altare pubblico che aveva il compito di commemorare la pace riportata da Augusto<sup>54</sup>?

Volendo dare prova del riconoscimento della figura come Venere, sarebbe al contrario più opportuno mettere in rilievo un passo dei *Fasti* di Ovidio, il quale riprende la descrizione già delineata da Lucrezio per definire la dea quale signora di tutta la terra, creatrice degli dei, degli alberi e delle messi<sup>55</sup>. Il fatto che un poeta della cerchia augustea le attribuisse tali funzioni rispecchiava forse la visione del principe nei riguardi della divinità, notoriamente legata alla propaganda dinastica di Augusto<sup>56</sup>. Tutto ciò costituirebbe un valido motivo per la rappresentazione di Venere in un monumento autocelebrativo quale l'*Ara Pacis*, finalizzato all'esaltazione dell'imperatore, della sua famiglia e della sua nobile discendenza<sup>57</sup>.

Va comunque ricordato che esisteva già il culto di *Venus Genetrix*<sup>58</sup>, ufficialmente introdotto da Cesare, il quale aveva fatto erigere nel suo foro un

---

<sup>53</sup> Cfr. Lucr. I 19-20. Il poeta latino modella la sua descrizione della dea su precedenti greci, in particolare Hom. *Hymn.* V 1-6; 68-74, e sulle speculazioni filosofiche di Empedocle e Parmenide: cfr. Schilling 1954, p. 349.

<sup>54</sup> Tali osservazioni hanno solo il fine di ridimensionare, almeno in parte, la reale portata dell'elogio lucreziano, ma non vogliono negare in maniera categorica la possibilità che, sul finire del I secolo a.C., Venere fosse intesa come una divinità benevola, i cui legami con la rigogliosità vegetale e con la fecondità animale e umana dipendevano dalla sua facoltà di unire gli essere viventi attraverso le pulsioni amorose.

<sup>55</sup> Ov. *Fast.* IV 91-96. Cfr. anche Apul. *Asin. aur.* IV 30: *En rerum naturae prisca parens, en elementorum origo initialis, en orbis totius alma Venus.*

<sup>56</sup> Cfr. Thornton 1984, pp. 623-628; Schilling 1954, p. 316.

<sup>57</sup> Enea compare nel pannello sud-occidentale del recinto, esattamente dalla parte opposta rispetto a quello in esame.

<sup>58</sup> Venere era considerata *Genetrix* non solo in quanto madre di Enea, ma anche perché Rea Silvia era una discendente diretta della famiglia dell'eroe troiano (cfr. Liv. I 3; Ov. *Fast.* IV 39-60; Plut. *Rom.* 2-3; Strab. V 3, 2). Cfr. Schilling 1954, p. 316. Di conseguenza Romolo era genealogicamente legato agli Eneadi e a Venere, così come, più in generale, ogni *civis Romanus*. Berczelly 1985, pp. 114-140 è stato il solo a proporre di riconoscere Ilia/Rhea Silvia nella figura centrale del pannello, ma le argomentazioni addotte dallo studioso paiono infondate.

tempio dedicato alla dea<sup>59</sup>. La realizzazione della statua cultuale (dedicata ancor prima che fosse ultimata) venne affidata all'artista greco Arcesilao, autore di una nuova immagine "pour représenter Vénus dans sa nouvelle dignité"<sup>60</sup>. Purtroppo l'originale è andato perduto, ma gli studiosi hanno riconosciuto un generico prototipo iconografico adatto a rappresentare la dea: essa doveva essere coperta da una lunga veste composta da tunica e mantello e l'atteggiamento doveva corrispondere a quello delle più rispettabili matrone romane<sup>61</sup>. Tale rappresentazione ben si adatterebbe al ritratto presente sul pannello dell'*Ara Pacis*: la figura femminile seduta è infatti riccamente panneggiata e ha il capo velato, come conviene alle stimate donne dell'aristocrazia. Anche la presenza dei neonati ha probabilmente lo scopo di enfatizzare la funzione di *kourotrophos* esercitata dalla divinità<sup>62</sup>: il fatto che uno dei pargoli sia in procinto di offrirle un pomo ha contribuito a rafforzare l'ipotesi di Galinsky, che considera Venere la protagonista della scena<sup>63</sup>.

Vi è inoltre un altro particolare nel complesso figurativo del santuario della *Genetrix* che potrebbe essere d'aiuto per il riconoscimento della figura seduta

---

<sup>59</sup> Il tempio di *Venus Genetrix* fu uno dei pochi edifici ad essere inaugurato da Cesare nel 46 a.C.: cfr. Plin. *Nat. Hist.* XXXV 155-156. Esso doveva essere estremamente ricco (secondo Ov. *Ars amat.* I 81; III 451 fu costruito completamente in marmo e decorato in oro), a testimonianza dell'importanza riservata dal dittatore alla sua divinità tutelare (cfr. Appian. *Bell. civ.* II 10, 68; II 11, 76; Serv. *Aen.* VII 637). Per maggiori dettagli sul tempio vd. Gros 1995, pp. 306-307. La dedica del culto alla *Genetrix* è confermata da Plin. *Nat. Hist.* IX 116; XXXV 136; 156, Appian. *Bell. civ.* II 15, 102; III 4, 28 e Dio Cass. XLIII 22, 2. Cfr. Schilling 1954, pp. 305-310.

<sup>60</sup> Schilling 1954, p. 310.

<sup>61</sup> Schilling 1954, pp. 311-312. Lo studioso ha ipotizzato anche la presenza di uno scettro, di un diadema e di un piccolo Cupido, appoggiato alla spalla sinistra della dea. Sembra ormai certo che Cesare abbia voluto distaccare la rappresentazione della *Genetrix* dalle precedenti immagini di Afrodite/Venere, dove generalmente la dea appariva nuda. Una serie monetale coniata intorno al 128 d.C. (cfr. *RIC* II, p. 387, n. 396; p. 477, n. 1035; p. 478, n. 1045; p. 479, n. 1049; Schmidt 1997, n. 23) mostra sul rovescio una figura femminile stante, drappeggiata, probabilmente ornata con un diadema e con un pomo nella mano sinistra alzata; l'iscrizione recita *VENERI GENITRICI*. La stessa iscrizione si ritrova su una moneta (134-138 d.C. - *RIC* II, p. 372, n. 279) in cui Venere compare panneggiata, con la mano sinistra appoggiata a uno scudo e con uno scettro tenuto con il braccio sinistro; nella destra un trofeo a forma di Vittoria. Durante il regno di Marco Aurelio vennero coniate altre monete (*RIC* III, p. 272, nn. 733-735) con l'iscrizione *VENUS GENETRIX*: la dea è panneggiata, con una Vittoria nella mano destra e la sinistra appoggiata allo scudo. Concordo con Schilling 1954, p. 313 quando ha affermato che "la statue cultuelle de Venus Genetrix était destinée à inspirer un sentiment de respect: elle portera toujours la *longa vestis* des matrones". Cfr. anche Mikocki 1995, pp. 112-113. Per i presunti modelli della statua di *Venus Genetrix* cfr. Schmidt 1997, p. 197 e p. 216, n. 257; Bieber 1977, pp. 46-47.

<sup>62</sup> Galinsky 1966, p. 233 = Galinsky 1969, p. 214 ha sottolineato come Afrodite fosse definita *kourotrophos* già in *A.P.* VI 318.

<sup>63</sup> Galinsky 1966, p. 233 = Galinsky 1969, p. 214.

nel rilievo dell'*Ara Pacis*: è certa la presenza ai piedi del tempio di una fontana in cui comparivano due statue delle Ninfe Appiadi, dalle quali scaturiva l'acqua<sup>64</sup>. Al riguardo Ovidio connette piuttosto chiaramente Venere con le Ninfe poste nelle sue vicinanze<sup>65</sup>: in via del tutto ipotetica, si potrebbe pensare che Augusto avesse bene in mente le immagini di *Venus Genetrix* e delle sue compagne presenti nel foro di Cesare e abbia deciso di modellare la rappresentazione della divinità seduta nel pannello in esame in conformità con quanto fatto in precedenza dal padre adottivo<sup>66</sup>. Se ciò si rivelasse corretto, sarebbe possibile identificare anche i personaggi laterali del rilievo: essi sarebbero le Ninfe Appiadi, connesse anche in questo caso con l'acqua. Certamente tale ricostruzione non può basarsi su solide fondamenta, data la mancanza degli originali cesariani, e quindi deve essere intesa solo come una speculazione congetturale.

Alcuni studiosi hanno considerato non abbastanza convincenti le argomentazioni portate a sostegno del riconoscimento di Venere nel rilievo dell'*Ara Pacis*<sup>67</sup>: in particolare Barbette Stanley Spaeth ha proposto di identificare la figura centrale come Cerere<sup>68</sup>, sulla base dei singoli attributi che caratterizzano la dea. In primo luogo la *corona spicea* che, malgrado il cattivo stato di conservazione, è possibile distinguere a ornamento del capo: è fuori dubbio che tale corona sia per eccellenza il simbolo caratteristico della Demetra greca e in seguito della Cerere romana<sup>69</sup>. In questo caso tuttavia non si tratta di una ghirlanda di sole spighe, ma ad esse si aggiungono le capsule di papavero. Si è precedentemente osservato lo stretto legame che intercorre tra la pianta e la dea delle messi<sup>70</sup>, ma va qui ulteriormente sottolineato come una simile corona

---

<sup>64</sup> Ov. *Ars amat.* I 82: *Appias expressis aera pulsat aquis*. Cfr. Schilling 1954, p. 309.

<sup>65</sup> Ov. *Ars amat.* III 451-452: *Has, Venus, e templis multo radiantibus auro/lenta vides lites Appiadesque tuae*.

<sup>66</sup> Galinsky 1966, pp. 233-234 = Galinsky 1969, p. 219 ha individuato nell'*Aeneadum genetrix* la Venere rappresentata sull'*Ara Pacis*.

<sup>67</sup> Cfr. Castriota 1995, p. 70.

<sup>68</sup> Spaeth 1994, p. 68 = Spaeth 1996, p. 126.

<sup>69</sup> Spaeth 1994, p. 69 = Spaeth 1996, p. 127. Sono numerose le testimonianze iconografiche in cui la dea compare con la corona di spighe: vd. a titolo esemplificativo De Angeli 1988, nn. 2-3; 10-15; 21-24; 26-27; 38-39; 84. Cfr. anche Tibull. I 1, 15-16; Hor. *Carm. saec.* 29-30; Ov. *Fast.* IV 615-616; *Am.* III 10, 3. Per Demetra e la corona di spighe vd. Arrigoni 2015, p. 123.

<sup>70</sup> Vd. *supra*, pp. 195-197; 240-244.

(spighe e papaveri) viene rappresentata esclusivamente nei ritratti di Cerere<sup>71</sup>. Coloro che si sono espressi a favore del riconoscimento di Venere nel pannello dell'*Ara Pacis* hanno evitato di affrontare questo problema o, in caso contrario, ne hanno dato spiegazioni infondate<sup>72</sup>. Anche la presenza di spighe e papaveri raffigurati in secondo piano<sup>73</sup>, nelle vicinanze della figura centrale, acquista maggior significato in relazione a Cerere, garante e protettrice di quella prosperità che esse chiaramente simboleggiano e che dipendono dalla dea<sup>74</sup>. Non altrettanto può dirsi per Venere.

La presenza dei frutti (riconosciuti in melagrane, grappoli d'uva e noci) nel grembo della figura femminile è spiegata da Spaeth in relazione agli epiteti con cui Cerere era venerata: già i Greci consideravano Demetra *karpophoros* e a loro volta i Romani definirono Cerere *frugifera* e *mater frugum*<sup>75</sup>. Tuttavia, pare che le *fruges* spesso connesse con la dea debbano essere intese come i frutti dei

<sup>71</sup> A titolo esemplificativo cfr. alcune gemme ritraenti le dame della famiglia imperiale giulio-claudia nei panni di Cerere: Vollenweider-Avisseau-Broustet 2003, nn. 65; 95; 97; Megow 1987, nn. A 49; A 81; B 17; B 18; C 13; D 22. Il papavero non è di per sé un attributo esclusivo della dea delle messi: compare infatti rappresentato in associazione ad altre divinità, ma Cerere è la sola a cui è collegata la corona di spighe e capsule di papavero.

<sup>72</sup> Galinsky 1966, p. 232 = Galinsky 1969, p. 213 ha collegato il papavero (sia nella corona sia nel mazzo in secondo piano rispetto alla dea) alla statua culturale dell'Afrodite di Sicione, recante nelle mani un pomo e una capsula di papavero (Paus. II 10, 4). Al di là del fatto che nel caso dell'*Ara Pacis* la figura femminile non tiene in mano la pianta, non si capisce nemmeno quale tipo di relazione sarebbe intercorsa tra la divinità romana e quella peloponnesiaca; improbabile inoltre che Augusto e i suoi artisti abbiano preso come modello la statua di Sicione. La connessione Venere/papavero (più precisamente i suoi semi) è testimoniata per il culto della *Verticordia* (Ov. *Fast.* IV 151-154. Sul passo vd. *supra* pp. 226-235), la cui ipotetica raffigurazione sul pannello dell'*Ara Pacis* risulta però del tutto fuori posto rispetto all'ideologia e al messaggio promossi dall'intero complesso iconografico.

<sup>73</sup> Spaeth 1994, p. 71 = Spaeth 1996, p. 127 ha riconosciuto nel narciso una tra le varietà floreali presenti e ha collegato la sua presenza al mito del ratto di Kore: Hom. *Hymn.* II 8-9; Pamph. in Paus. IX 31, 9. L'identificazione del vegetale però potrebbe in parte minare tale teoria, poiché il narciso era sì in principio una specie cara a Demetra, ma successivamente le venne particolarmente in odio proprio a causa del *δόλος* perpetrato ai danni della figlia (cfr. Schol. Soph. *Oed. Col.* 683 de Marco). Non è del tutto corrispondente al vero l'affermazione secondo cui i fiori giocavano un ruolo di spicco all'interno delle feste demetriache: infatti durante le Tesmoforie era severamente proibito indossare corone floreali (cfr. Schol. Soph. *Oed. Col.* 683 de Marco). Nel caso in cui fosse stata celebrata un'*άνθολόγια*, questa deve essere messa ragionevolmente in relazione con Kore piuttosto che con la madre.

<sup>74</sup> Lucr. V 14-15 fa dipendere da Cerere l'introduzione del grano nell'alimentazione umana. Cfr. Verg. *Georg.* I 7-8; Ov. *Am.* III 10, 11-12; *Fast.* IV 401-402.

<sup>75</sup> Spaeth 1994, p. 72 = Spaeth 1996, p. 130. Demetra collegata ai *καρποί*: Hom. *Hymn.* II 4; Aristoph. *Ran.* 383-384; Theocr. X 42. Paus. VIII 53, 7 testimonia l'esistenza di un santuario dedicato a Demetra e Kore *Karpophoroi* a Tegea. Cerere collegata alle *fruges*: Enn. *Epicharmus* F 4, p. 221 Vahlen (*quod gerit fruges, Ceres*); Cic. *De nat. deor.* II 26, 67; Ov. *Fast.* I 671 (in questo caso il titolo di *mater frugum* è condiviso con Tellus); *Met.* V 490; VI 118; *Am.* III 10, 35; Sen. *Phoen.* 219; Claud. *De rapt. Pros.* II 138.

cereali, poiché essa è strettamente legata all'agricoltura e ai prodotti del lavoro dei campi<sup>76</sup>. In ogni caso, le prove portate dalla studiosa a sostegno dell'associazione dei singoli frutti con Cerere non risultano decisive per il suo riconoscimento sull'*Ara Pacis*. Ad esempio Spaeth ha sottolineato il ruolo fondamentale rivestito dalla melagrana nel racconto mitico di Demetra e Persefone<sup>77</sup>, ma soprattutto ha inteso il frutto come simbolo di fertilità a causa dell'alto numero dei suoi semi, fatto tutto da dimostrare<sup>78</sup>. Allo stesso modo non sono decisivi i motivi portati dalla studiosa per spiegare la presenza dei grappoli d'uva: non basta certo limitarsi a segnalare come essi siano l'attributo peculiare di Libero/Bacco e come il dio fosse generalmente associato a Cerere per chiarire la loro presenza nel grembo della figura centrale<sup>79</sup>. Per quanto riguarda le noci, la connessione sembra avere basi più solide, poiché è attestato un legame diretto con la dea: durante i *Cerialia*, esse venivano tirate agli spettatori che assistevano alla processione<sup>80</sup>. Mi sembra quindi più ragionevole ipotizzare che i frutti raccolti nel grembo della dea possano configurarsi come offerte votive a lei dedicate (in tal senso deve forse essere letto il gesto di donare un frutto da parte di uno dei due bambini).

---

<sup>76</sup> Cfr. Hes. *Op.* 172; West 1978, p. 194 ha sostenuto che il termine *καρπός* deve essere riferito al grano. Cfr. Arrigoni 2015, p. 122.

<sup>77</sup> Hom. *Hymn.* II 370-374; Ov. *Met.* V 534-538; *Fast.* IV 607-608.

<sup>78</sup> Spaeth 1994, pp. 72-73 = Spaeth 1996, pp. 130-131. Non si vuole qui negare una possibile connessione tra la melagrana e Demetra/Cerere, ma liquidare la spiegazione attraverso l'ormai superato concetto di fertilità non pare una conclusione soddisfacente. Nemmeno le statuette provenienti dal santuario di Demetra *Malophoros* a Selinunte citate da Spaeth sono elementi probanti: infatti potrebbero rappresentare tanto Demetra quanto Persefone. Sul problema del riconoscimento dei soggetti della coroplastica votiva: vd. in particolare Lippolis 2001, pp. 225-230 e p. 240: "Quindi, le statuette rinvenute a migliaia nei depositi votivi più consistenti non permettono sempre un rapporto diretto tra soggetto e destinazione culturale e molto spesso non rappresentano la divinità". Infine, il termine *μῆλον* (da cui deriva l'epiteto culturale della dea) non è connesso solo alla melagrana, ma a ogni frutto tondeggiante. Il motivo dell'associazione tra Demetra e la melagrana necessita quindi di un'analisi più approfondita che tenga conto delle competenze della dea, delle proprietà del frutto e della sua simbologia nei diversi contesti iconografici.

<sup>79</sup> Spaeth 1994, p. 73 = Spaeth 1996, p. 131. L'associazione tra le due divinità, in particolar modo nella religione romana, è certa e incontestabile (vd. triade aventina: Cerere, Libero e Libera), ma non è sufficiente a spiegare la presenza del frutto in grembo alla dea, che deve essere rapportato al contesto figurativo e al messaggio espresso dall'intero pannello, dove Libero non trova alcuno spazio.

<sup>80</sup> Il rito sembra essere testimoniato da Sinius Capitus F 16, p. 463 Funaioli. Cfr. Le Bonniec 1958, pp. 114-115, che ha messo in evidenza l'antichità e la romanità dell'usanza, scevra da qualsiasi tipo di influenza greca.

Per spiegare la presenza dei due bambini, Spaeth ha messo in evidenza il ruolo di allevatrice svolto da Demetra/Cerere tanto nella tradizione greca quanto in quella romana<sup>81</sup>. Da questo punto di vista il ragionamento della studiosa è ineccepibile: Cerere è la dea più adatta a esercitare tale funzione<sup>82</sup>. Non ritengo però condivisibile il giudizio finale: Spaeth infatti ha assegnato alla dea non solo la mansione di nutrice, ampiamente testimoniata dalle fonti letterarie e iconografiche<sup>83</sup>, ma anche quella di “dea madre” legata alla fertilità umana<sup>84</sup>. Le prove portate a sostegno di tale teoria si rivelano insoddisfacenti: il passo di Ovidio citato dalla studiosa non dimostra affatto che Cerere fosse considerata “mother of children”, poiché il poeta non utilizza il plurale, limitandosi al contrario a sottolineare come essa fosse madre solo di una *virgo*, cioè di Proserpina<sup>85</sup>. Addirittura Claudiano sostiene che non solo Cerere ebbe un’unica figlia, ma che dopo il primo parto il grembo della dea divenne *infecundus*<sup>86</sup>. Cicerone spiega piuttosto chiaramente il senso in cui deve essere interpretato il titolo di *mater* assegnato a Cerere: essa è madre in quanto portatrice di messi e per questo è definita *mater o genetrix frugum*<sup>87</sup>.

---

<sup>81</sup> Cfr. Spaeth 1994, p. 73, dove si riportano epiteti quali *kourotrophos*, *paidotrophos*, *trophos*, *polytrophos* e *paidophile*, tutti associati alla dea.

<sup>82</sup> Secondo Spaeth 1994, p. 75 = Spaeth 1996, pp. 131-132 i due bambini sul pannello possono alludere a Libero e Libera, considerati figli di Cerere, con la quale formavano la triade aventina: cfr. Cic. *De nat. deor.* II 62. Non si dispone di elementi sufficienti che possano confermare tale teoria.

<sup>83</sup> Hom. *Hymn.* II 224-267; Ov. *Fast.* IV 537-560. Vd. ad esempio le statuette in cui la dea è rappresentata nell’atto di allattare un bambino: Spaeth 1994, figg. 8-9. Cfr. Beschi 1988, nn. 300-302.

<sup>84</sup> Spaeth 1994, p. 73 = Spaeth 1996, p. 131; p. 74. Vd. anche Spaeth 1996, pp. 41-44. Ben più cauto Le Bonniec 1958, p. 37, quando ha ipotizzato (“d’ailleurs hasardée”) che in origine Cerere fosse in qualche modo legata alla crescita degli animali e degli uomini. Lo studioso ha comunque concluso che “les rites et les textes ne mettent jamais Cérés en rapport avec les animaux”.

<sup>85</sup> Ov. *Met.* V 489-490. Ancora in Ov. *Met.* V 509; 567; *Fast.* 447 la dea viene chiamata *mater* perché madre solo di Proserpina. Verg. *Georg.* I 163 la considera *mater Eleusina*.

<sup>86</sup> Claud. *De rapt. Pros.* I 122-125.

<sup>87</sup> Cic. *De nat. deor.* II 26, 67 (*Mater autem est a gerendis frugibus Ceres, tamquam Geres*); III 20, 52 (*Iam si est Ceres a gerendo...*); III 24, 62 (*Ceres a gerendo*). Cfr. Le Bonniec 1958, p. 37. Condivido le osservazioni di Le Bonniec 1958, p. 37-39 (in particolare: “Cérés est la «cause productrice» des fruges ou, si l’on veut, la «force vitale» qui les fait naître et croître”). Vd. anche Cic. *De nat. deor.* III 20, 52. Cerere viene differenziata piuttosto nettamente da Tellus, che svolge il ruolo di contenitore delle sementi: cfr. Ov. *Fast.* I 673-674. Cerere è definita *alma* da Verg. *Georg.* I 7; Ov. *Met.* V 572; *Fast.* IV 547 perché ha donato il cibo agli uomini. Ov. *Met.* V 642 la qualifica come *dea fertilis* per la sua facoltà di far crescere i frutti della terra. Cfr. Ov. *Met.* V 490 (*genetrix frugum*) e Ov. *Met.* VI 118; *Fast.* I 671 (*mater frugum*). Manil. II 21 sostiene che *Ceres fecunda* ha cari i campi (cfr. Sid. Apoll. VII 30).

Circa la raffigurazione del bue e della pecora ai piedi della figura femminile, se da un lato è condivisibile l'opinione di Spaeth secondo cui la loro presenza è giustificata dal fatto che Cerere fu la prima ad aggiogare il bestiame e a offrirgli nutrimento<sup>88</sup>, dall'altro è assolutamente senza fondamento ritenere i due animali simboli del suo ruolo di dea della fertilità<sup>89</sup>. Al contrario, essi furono probabilmente rappresentati come emblema del lavoro dei campi (soprattutto il bue), che si svolgeva sotto la diretta tutela di Cerere<sup>90</sup>.

Un discorso a parte meritano le due figure seminude laterali, considerate dalla studiosa come Ninfe acquatiche, più precisamente una Nereide a destra e una Naiade a sinistra<sup>91</sup>. La loro rappresentazione sembra avvallare tale ipotesi, poiché in effetti le Nereidi sono spesso ritratte a cavallo di mostri marini, mentre il cigno che sostiene la presunta Naiade richiama alla mente un paesaggio fluviale o lacustre<sup>92</sup>. Se tale riconoscimento vanta prove a suo favore, rimangono in sospeso le ragioni che indussero gli artisti ad associare le due Ninfe a Cerere. Spaeth ha fatto riferimento alla presenza di divinità marine nell'episodio del rapimento di Persefone<sup>93</sup>, ma non si capisce come questo possa avere attinenza col pannello dell'*Ara Pacis*. La medesima critica può essere estesa all'affermazione secondo cui gli episodi mitici di Demetra sono spesso connessi con dee e dei acquatici e in particolare con le Ninfe<sup>94</sup>. È invece condivisibile la teoria di Spaeth che collega la rappresentazione delle Ninfe alla loro stessa natura: esse erano adatte a simboleggiare "the nutritive power of the goddess" in quanto erano divinità minori preposte alla crescita e alla fertilità della vegetazione, a causa della loro relazione con la pioggia e con l'acqua, intesa come fonte primaria per il sostentamento<sup>95</sup>.

---

<sup>88</sup> Cerere e il bestiame: Varro *De re rust.* II 5, 3; Ov. *Fast.* 403-404; 414; *Am.* III 10, 13-14. Demetra nutre il bestiame: Callim. *Hymn.* VI 134-136.

<sup>89</sup> Spaeth 1994, p. 76 = Spaeth 1996, p. 133.

<sup>90</sup> Vd. in particolare Verg. *Georg.* I 94-99; 145-148. I Greci consideravano Demetra patrona del lavoro dei campi e inventrice della falce: vd. Arrigoni 2015, pp. 130-131. Sapient. *PLM* IV, p. 133 Baehrens definisce Cerere *falcifera*.

<sup>91</sup> Spaeth 1994, p. 78. Cfr. Spaeth 1996, p. 135.

<sup>92</sup> Così Spaeth 1994, p. 79 = Spaeth 1996, pp. 135-136.

<sup>93</sup> Hom. *Hymn.* II 5 (Oceanine); Ov. *Met.* V 552-555 (Sirene); Claud. *De rapt. Pros.* II 55-56 (Naiadi).

<sup>94</sup> Cfr. Spaeth 1994, pp. 80-81 = Spaeth 1996, pp. 137-138.

<sup>95</sup> Spaeth 1994, pp. 81-82 = Spaeth 1996, pp. 138-139.



Se da un lato le spiegazioni proposte da Spaeth circa la connessione Ninfe/Cerere sembrano essere nel complesso appropriate<sup>96</sup>, dall'altro si rivelano assai poco fondate le motivazioni addotte dalla studiosa per giustificare la presenza di Cerere e delle sue compagne nel programma iconografico voluto da Augusto. La dea avrebbe svolto il ruolo di mediatrice tra la tradizione troiana, esemplificata dal pannello raffigurante il sacrificio di Enea e simboleggiata dalla Ninfa di destra, e quella più strettamente romana, richiamata dal pannello del Lupercale e simboleggiata dalla Ninfa di sinistra. La Nereide avrebbe rappresentato il viaggio per mare di Enea prima di giungere nel Lazio, mentre la sua compagna avrebbe sottinteso l'origine autoctona del popolo romano<sup>97</sup>. La totale assenza di riferimenti iconografici che sostengano simili affermazioni rende l'ipotesi del tutto fantasiosa.

Non è opportuno soffermarsi sulle ulteriori spiegazioni formulate da Spaeth a sostegno della presenza di Cerere, poiché si rivelano altrettanto discutibili e poco pertinenti in relazione al messaggio ideologico espresso dal fregio dell'*Ara Pacis*<sup>98</sup>.

Ben più significative si rivelano le implicazioni che legano la dea delle messi con la pace, destinataria dell'ara, e la prosperità da questa favorita. Già Callimaco sottolineava come Demetra fosse considerata nutrice di pace<sup>99</sup>, concetto ripreso e ribadito (anche se ribaltato) chiaramente da Ovidio quando afferma che *Pax*

---

<sup>96</sup> La studiosa probabilmente esagera nell'affermare che "The Naiad and the Nereid of the Ara Pacis relief symbolize Ceres' control of both the fertilizing and elemental qualities of water": Spaeth 1994, p. 82; cfr. Spaeth 1996, p. 139. Inoltre rimane poco chiaro come la presunta Ninfa dell'acqua marina potesse richiamare alla mente il potere nutritivo dell'acqua, dal momento che, essendo salata, avrebbe causato la morte della vegetazione.

<sup>97</sup> Spaeth 1994, p. 83 = Spaeth 1996, pp. 139-140.

<sup>98</sup> Cerere, in quanto principale divinità venerata dalla plebe, avrebbe richiamato alla mente il ruolo svolto dai plebei nella costruzione dello stato romano, in contrapposizione con il pannello di Enea, espressione dell'orgoglio patrizio: Spaeth. 1994, p. 85. La studiosa è giunta persino a connettere il sacrificio del maiale rappresentato sul rilievo di Enea con Cerere stessa, poiché era consuetudine immolare un porcellino in suo onore: Spaeth 1994, p. 84 = Spaeth 1996, pp. 141-143. Non risulta probante per il riconoscimento della figura del pannello nemmeno la connessione tra Livia, le dame della famiglia imperiale e la dea (Spaeth 1994, pp. 88-89 = Spaeth 1996, pp. 145-146): se è indubbio che l'imperatrice e le sue discendenti presero Cerere come modello ideale della perfetta matrona romana e si fecero rappresentare più volte sotto le sue sembianze, sono testimoniate anche raffigurazioni in cui esse sono ritratte nei panni di altre divinità femminili: vd. ad esempio Mikocki 1995, pp. 21-30 (Livia). Non convince la proposta di Wood 1999, pp. 101-102 di riconoscere nel volto della dea il ritratto di Livia, al fine di esaltare la fertilità dell'imperatrice in quanto madre di Druso e Tiberio.

<sup>99</sup> Callim. *Hymn.* VI 137. Cfr. Arrigoni 2015, pp.131-132.

*Cererem nutrit, Pacis alumna Ceres*<sup>100</sup>. La propaganda augustea mise in risalto l'azione pacificatrice di Augusto, presentato spesso come garante e protettore della prosperità derivata dalla cessazione delle guerre e dal clima di serena concordia instaurato dal regime<sup>101</sup>. Per questa ragione Cerere si rivela essere la divinità che meglio di ogni altra si prestava a rappresentare la nuova epoca inaugurata dalla pacificazione operata da Augusto<sup>102</sup>: essa non solo favoriva la crescita delle messi ma, attraverso la sua funzione e la sua benevolenza, assicurava prosperità tanto agli uomini quanto agli animali. Il pannello dell'*Ara Pacis* sarebbe stato un perfetto esempio di sintesi iconografica per veicolare tale messaggio. D'altronde l'interesse dell'imperatore per il culto di Cerere è ben testimoniato dalla dedica di un altare in onore di *Ceres Mater et Ops Augusta* nel 7 d.C.<sup>103</sup>, dalla sua iniziazione ai misteri eleusini<sup>104</sup> e dalla ferma volontà di farsi carico del restauro del tempio di Cerere, Libero e Libera sull'Aventino<sup>105</sup>.

A questo punto, elencate le diverse interpretazioni della figura centrale del rilievo, è possibile provare a trarre qualche conclusione. Gran parte degli studiosi che hanno affrontato il difficile compito di stabilire l'identità della dea si sono trovati d'accordo almeno su un punto: il pannello mostrerebbe un'immagine polisemantica con attributi caratteristici di divinità differenti; di conseguenza il suo riconoscimento può dare adito a molteplici interpretazioni, più o meno legittime<sup>106</sup>. In primo luogo, bisogna forse riconsiderare tale

---

<sup>100</sup> Ov. *Fast.* I 704. Cfr. anche Ov. *Fast.* IV 407-408 (*pace Ceres laeta est*).

<sup>101</sup> Cfr. a titolo esemplificativo Hor. *Carm.* IV 5, 16-18; 15, 4-5. Sul tema vd. Spaeth 1994, pp. 90-91; Zanker (1987) 1989, pp. 184-192. Augusto riservò grande attenzione all'approvvigionamento alimentare: Aug. *Res gest.* 5, 2; 15, 1. Cfr. Fraschetti 1998, pp. 86-88; Lacey 1996, pp. 69-70; Viriouvét 2000, p. 113; Pavis d'Escurac 1976, pp. 14-19. Egli assunse la *cura annonae* (che venne al tempo stesso riformata: cfr. Dio Cass. LIV 17, 1; LV 31, 4; Svet. *Aug.* 37) per scongiurare una grave carestia: Dio Cass. LIV 1, 2-4. Creò inoltre la carica dei *praefecti frumenti dandi*, preposti al compito di gestire le distribuzioni gratuite di grano. Sulla riforma annonaria vd. Viriouvét 2000, pp. 114-115 e soprattutto Pavis d'Escurac 1976, pp. 21-32. Cfr. Svet. *Aug.* 41; Dio Cass. LV 26, 3, oltre alle maligne (ma probabilmente fondate) insinuazioni di Tac. *Ann.* I 2, 1.

<sup>102</sup> Tale concetto è stato espresso già da Spaeth 1994, p. 92 = Spaeth 1996, p. 151.

<sup>103</sup> Grether 1946, p. 226; Palombi 1993, p. 261 (secondo cui furono edificati due altari distinti: uno per *Ceres Mater*, l'altro per *Ops Augusta*). Già Enn. *Evhemerus* F 3 p. 223 Vahlen considera Cerere e *Ops* sorelle. Ov. *Fast.* VI 285-286 sostiene che *Ops* era madre di Cerere.

<sup>104</sup> Dio Cass. LI 4, 1, il quale testimonia una seconda iniziazione (ricordata anche da Svet. *Aug.* 93) tra il 20 e il 19 a.C.: Dio Cass. LIV 9, 10.

<sup>105</sup> Augusto iniziò il processo di restauro, ma l'inaugurazione del tempio avvenne sotto Tiberio: Tac. *Ann.* II 49, 1.

<sup>106</sup> Vd. Galinsky 1992, pp. 468-474; Galinsky 2012, p. 156. La polisemia è stata riconosciuta

assunto: se da un lato è innegabile che agli occhi degli spettatori moderni il pannello sud-orientale risulti enigmatico nella sua raffinata ermeticità, dall'altro è davvero credibile pensare che i Romani avessero i nostri stessi problemi nell'identificazione del soggetto<sup>107</sup>? È pur vero che una delle caratteristiche dell'arte classica è spesso quella di racchiudere in sé molteplici livelli di significato, ma il dubbio di essere in presenza di un "collage" di divinità e personificazioni nasce soprattutto se si tiene conto della facile lettura delle scene e dell'immediata identificazione dei personaggi raffigurati sugli altri tre pannelli del recinto dell'altare (Enea, Marte, il Lupercale, Roma etc.). Non si capisce il motivo per il quale Augusto avrebbe reso criptica la figura principale del rilievo in esame, quando al contrario aveva tutto l'interesse a renderla chiara ed esplicita per veicolare il suo messaggio.

Dall'esame delle proposte esegetiche appena condotto, credo sia oggi possibile ridurre le ipotesi interpretative a due, Venere o Cerere, scartando le teorie di Tellus, Italia e Pax poiché meno pertinenti al contesto figurativo e propagandistico voluto da Augusto.

Azzardare una scelta tra queste due possibilità non è certo impresa facile, poiché entrambe godono di convincenti prove a favore del loro riconoscimento. Se si considera però la destinataria del monumento, ovvero Pax, la connessione di Cerere con il concetto di pace e con la conseguente prosperità da essa favorita sembra essere ben più significativa rispetto a quella di Venere<sup>108</sup>. Volendo promuovere la *Pax Augusta*<sup>109</sup>, l'imperatore aveva la necessità di esprimere i

---

anche da Kenner 1981, pp. 41-42; Torelli 1982, pp. 41-42; Zanker (1987) 1989, pp. 187-188; De Grummond 1990, p. 664; Spaeth 1994, p. 77; Castriota 1995, pp. 71-73; Wood. 1999, p. 100; Guillaume-Coirier 2001, p. 1028; Lamp 2009, p. 6.

<sup>107</sup> Cfr. Settis 1988, p. 413.

<sup>108</sup> È difficile concordare con quanto affermato da Galinsky 1966, p. 243 = Galinsky 1969, p. 239: "Thus Venus is the figure of the Ara Pacis which is most emblematic of Pax". La sola testimonianza in tal senso è offerta da Lucr. I 29-34; I 39-40, che invoca la dea per distogliere Marte dalla guerra. Ov. *Fast.* IV 107 si limita a sottolineare il suo ruolo di civilizzatrice.

<sup>109</sup> Certa è l'attribuzione dell'altare a *Pax Augusta*: Aug. *Res gest.* 12, 2. Il collegamento con l'imperatore è evidente in Ov. *Fast.* I 711-712 e soprattutto 721-722. Cfr. anche Hor. *Carm.* IV 15, 17-20; Tibull. II 1. Già intorno al 36 a.C. Ottaviano incentrò il suo programma politico su pace e prosperità (*εἰρήνη καὶ εὐθυμία*): cfr. Appian. *Bell. civ.* V 13, 130. Egli si vantò di aver chiuso per ben tre volte le porte del tempio di Giano: Aug. *Res gest.* 13. Inoltre l'*Ara Pacis* fu votata dal Senato in onore del principe, di ritorno a Roma dopo la pacificazione delle provincie di Spagna e Gallia: cfr. Aug. *Res gest.* 12, 2. La connessione tra Pax e Augusto è già stata evidenziata da De Grummond 1990, p. 664; Galinsky 1992, p. 223; Weinstock 1960, pp. 47-50; Hanell 1960, pp.

benefici che la nuova era da lui instaurata prometteva al popolo romano: chi meglio di Cerere, strettamente connessa al concetto di pace e fautrice del benessere e della crescita di uomini piante e animali, poteva simboleggiare l'ideologia promossa dal regime? Grazie all'armonia e alla concordia garantita dal principe<sup>110</sup>, la dea delle messi è libera di esercitare la sua funzione di dispensatrice di prosperità, immune ormai da qualsiasi minaccia di discordia che ne avrebbe impedito l'attuazione<sup>111</sup>.

Tuttavia, a mio giudizio la prova decisiva per l'identificazione di Cerere è fornita proprio dal papavero, che si rivela particolarmente prezioso per dirimere la questione. La *corona spicea* posta sul capo della figura è di per sé un elemento distintivo della dea<sup>112</sup>, ma la presenza delle capsule la rende un suo attributo esclusivo<sup>113</sup>; al contrario tale ghirlanda non compare mai in associazione a Venere<sup>114</sup>. Come giustamente ha sottolineato Spaeth<sup>115</sup>, la raffigurazione di capsule di papavero e spighe accanto alla personaggio principale costituisce un'ulteriore prova a favore del riconoscimento di Cerere. La pianta infatti è emblematicamente definita da Virgilio *Cereale papaver*<sup>116</sup>, mentre Ovidio descrive la dea nell'atto di raccogliere capsule di papavero, dei cui semi si ciba involontariamente spezzando il digiuno dopo il rapimento della figlia<sup>117</sup>. Addirittura Servio Danielino riporta la tradizione di derivazione greca in cui la dea, innamorata del giovane Papaver/Mecone, lo trasforma nel fiore omonimo e

---

119-120; Momigliano (1942) 1975, p. 851-852. Il culto di Pax fu ampiamente favorito da Augusto: Dio Cass. LIV 35, 2.

<sup>110</sup> Cfr. l'elogio di Augusto da parte di Vell. Pat. II 89, 3-4.

<sup>111</sup> Di parere simile Lamp 2009, p. 19, la quale tuttavia ha accettato il riconoscimento di Tellus.

<sup>112</sup> Cfr. Tibull. I 1, 15-16; Hor. *Carm. saec.* 29-30; Ov. *Fast.* IV 615-616; *Am.* III 10, 3. Cfr. Arrigoni 2015, p. 123. Vd. già Spaeth 1994, p. 69 = Spaeth 1996, p. 127.

<sup>113</sup> Secondo Porph. *De imag.* F 6, p. 8\* Bidez = Euseb. *Praep. evang.* III 11, 6, le statue di Demetra erano comunemente ornate dalla corona di spighe e capsule di papavero.

<sup>114</sup> Galinsky 1969, p. 238 (fig. 164a = Crawford 1974, p. 372, n. 357b) ha portato come prova della relazione Venere/spighe una moneta (83 a.C.) sul cui diritto compare la testa della dea, mentre sul rovescio una spiga, un fascio con ascia e il caduceo. Difficile sostenere uno stretto collegamento tra Venere e le spighe partendo da una singola testimonianza iconografica: la connessione non è diretta e, come ha giustamente sottolineato Crawford 1974, p. 372, i simboli sul rovescio indicano l'*imperium* (fascio e ascia) e la *felicitas* (spiga e caduceo).

<sup>115</sup> Spaeth 1994, p. 70 = Spaeth 1996, p. 128.

<sup>116</sup> Verg. *Georg.* I 212.

<sup>117</sup> Ov. *Fast.* IV 531-534. Vd. anche D. Serv. *Georg.* I 212; *Brev. Exp. in Verg. Georg.* I 212; Schol. Bern. *Georg.* I 212.

lo pone sotto la sua tutela<sup>118</sup>. Ecco che Cerere si configura come la dea per eccellenza a cui più spesso viene attribuito il papavero: la sua presenza in associazione alle spighe ha la funzione di simboleggiare ricchezza e produttività. I motivi in favore dell'identificazione di Cerere sul rilievo dell'*Ara Pacis* sembrano quindi essere più probanti rispetto a quelli di Venere; tuttavia, per dare maggiore credito a tale ipotesi, si renderebbe necessario anche il definitivo riconoscimento delle figure laterali e di conseguenza la loro possibile connessione con quella centrale, compito che al momento lascio agli archeologi e agli esperti del settore<sup>119</sup>.

Un discorso a parte meritano i festoni che ornano l'interno del recinto dell'*Ara Pacis*: essi sono sospesi e trattenuti da ambo i lati da bucrani e compongono una sorta di fregio vegetale continuo<sup>120</sup>. Tra i numerosi elementi che li compongono, è possibile notare piuttosto chiaramente anche capsule di papavero<sup>121</sup>. Oltre all'evidente funzione decorativa<sup>122</sup>, i festoni avevano con tutta probabilità il compito di richiamare alla mente ancora una volta il messaggio principale del monumento: la loro composita ricchezza starebbe a indicare la floridezza e l'abbondanza riportate dall'azione pacificatrice del principe, esaltando così la *felicitas temporum* della nuova epoca instaurata da Augusto<sup>123</sup>. Non è però da escludere, come ha evidenziato Robert Turcan, la possibilità che le ghirlande

---

<sup>118</sup> D. Serv. *Georg.* I 212.

<sup>119</sup> Oltre all'ipotesi delle Ninfe proposta da Spaeth, non va forse scartata nemmeno l'idea espressa da De Grummond 1990, pp. 669-674 di riconoscervi due *Horae*: tale identificazione merita maggiori approfondimenti in relazione a Cerere, a cui esse potrebbero essere legate in quanto personificazioni delle stagioni (su un piatto d'argento della prima metà del I secolo d.C., le *Horae* sono presenti nell'atto di sfamare i serpenti del carro di Cerere: esse hanno il busto scoperto e una è certamente ornata da una corona vegetale. Cfr. De Angeli 1988, n. 164).

<sup>120</sup> Turcan 1971, p. 93 ha osservato come questo tipo di festoni sia il più diffuso nel mondo antico.

<sup>121</sup> Cfr. Guillaume-Coirier 1999, p. 365 per le altre specie vegetali che costituiscono i festoni. Il papavero si ritrova nelle ghirlande che decorano altari: cfr. Guillaume-Coirier 2001, p. 1022.

<sup>122</sup> Cfr. Guillaume-Coirier 1999, p. 332. L'uso decorativo di festoni e ghirlande nell'antichità è diffusissimo: in particolare i Romani erano soliti ornare templi, altari, statue di divinità, strumenti cultuali e vittime sacrificali con corone vegetali: vd. Turcan 1971, pp. 108-118.

<sup>123</sup> Cfr. Turcan 1971, p. 116, che ha correttamente interpretato il valore simbolico dei festoni, ma li ha legati alla ricchezza dipendente da Tellus. Guillaume-Coirier 1999, p. 363 ha invece insistito sul fatto che le ghirlande dipinte o scolpite non devono essere intese come rappresentazioni reali, poiché associano frutti e piante che non maturano nello stesso periodo. La studiosa ha concluso il suo ragionamento sostenendo che gli elementi vegetali hanno la funzione di simboleggiare "l'abondance des biens de la terre incessamment renouvelés", in maniera del tutto simile ai frutti contenuti nella cornucopia.

dipinte o scolpite sugli altari avessero lo scopo di immortalare l'offerta vegetale riservata alla divinità titolare del culto<sup>124</sup>. Difficile stabilire se effettivamente tra le primizie riservate a Pax vi fossero tutti gli elementi vegetali che compongono i festoni (quindi anche le capsule di papavero), ma di certo il richiamo alle *ἀπαρχαί* è una possibilità tutt'altro che remota.

Infine, recentemente la botanica Giulia Caneva ha riconosciuto il fiore del papavero in un singolo esemplare che compare nel fregio inferiore del recinto esterno dell'*Ara Pacis*<sup>125</sup>. La studiosa, partendo dal presupposto che la pianta era legata al mondo dei morti e in particolare era associata ad Ade e Persefone, ha ipotizzato che in questo caso essa rivestisse un simbolismo opposto, cioè di negazione della morte, poiché il fiore non è rappresentato frontalmente, ma è visto da dietro<sup>126</sup>. Tale ipotesi tuttavia sembra piuttosto azzardata: infatti un simbolismo funebre, peraltro ribaltato, del papavero nel contesto iconografico dell'*Ara Pacis* non pare affatto adatto al messaggio complessivo che il monumento doveva esprimere. Inoltre, la presunta connessione con Ade non è testimoniata né dalle fonti letterarie né da quelle iconografiche; il legame con Persefone è invece effettivamente attestato, ma nei casi in cui la pianta compare tra gli attributi della divinità non riveste un simbologia collegata con la morte<sup>127</sup>. Sembra quindi molto più ragionevole spiegare la presenza del fiore di papavero come un ulteriore richiamo al lussureggiante rigoglio vegetale che caratterizza il fregio inferiore, dove vengono rappresentate una moltitudine di piante differenti allo scopo di rafforzare e rendere manifesto tale concetto<sup>128</sup>.

---

<sup>124</sup> Cfr. Turcan 1971, p. 115.

<sup>125</sup> Caneva 2010, p. 97, fig. 39.

<sup>126</sup> Caneva 2010, p. 95.

<sup>127</sup> Per il rapporto Persefone/papavero, particolarmente visibile sui *pinakes* provenienti da Locri Epizefirii, mi permetto di rinviare a un mio lavoro sull'argomento e di prossima pubblicazione.

<sup>128</sup> La stessa Caneva 2010, p. 92 ha ammesso tale possibilità.

## Immagini



Fig. 8: *Ara Pacis*, pannello sud-orientale, Roma, Museo dell'*Ara Pacis*.



Fig. 9: Particolare della testa della dea del pannello sud-orientale.



Fig. 10: particolare dei papaveri e degli altri elementi vegetali sullo sfondo.



## La camera affrescata della villa di Livia a Prima Porta

A pochi chilometri di distanza da Roma, più precisamente al nono miglio della via Flaminia, nella piccola cittadina di Prima Porta (territorio amministrato da Veio in età romana), era collocata una villa suburbana di proprietà di Livia Drusilla, moglie di Augusto<sup>129</sup>. Gli scavi condotti a partire dal 1863 e quelli successivi hanno portato alla luce buona parte delle strutture dell'edificio, ma soprattutto la celebre statua dell'Augusto di Prima Porta (oggi ai Musei Vaticani) e una camera ipogea, le cui pareti erano interamente ornate da una raffinata e lussureggiante decorazione vegetale (fig. 11, p. 377)<sup>130</sup>. Le pitture, di notevole qualità artistica, rappresentano un giardino di straordinaria bellezza, nel quale è presente un'ampia quantità di specie botaniche, sia alberi e arbusti (fra i quali si sono riconosciuti il pino, il cipresso, la quercia, la palma, il melograno, il cotogno, l'alloro, l'acanto, il corbezzolo, il mirto, l'oleandro, il bosso) sia piante floreali (rose, crisantemi, pervinche, viole, iris, camomilla fetida – simile alla margherita)<sup>131</sup>. Tra queste ultime, in primo piano, compare anche una pianta dal delicato fiore azzurro, raffigurato con la corolla reclinata, in maniera del tutto simile a quella del papavero (fig. 12, 377). A un primo

---

<sup>129</sup> Svet. *Galb.* 1; Plin. *Nat. Hist.* XV 137.

<sup>130</sup> Cfr. Carrara 2005, p. 18. Per problemi di conservazione, nel 1951 gli affreschi furono staccati e portati al Museo di Palazzo Massimo alle Terme, dove sono tuttora collocati. *In loco* si trovano oggi riproduzioni delle pitture.

<sup>131</sup> Per la lista completa delle specie presenti vd. Mazzoleni 2004, p. 190; Caneva 1999, p. 65; Gabriel 1955, pp. 10-11.

sguardo, il giardino dipinto non sembra essere soggetto alla mano dell'uomo, poiché la vegetazione nasce rigogliosa e spontanea in un turbinio di forme e colori. Tuttavia, sono presenti almeno due elementi che connotano l'affresco come raffigurazione di un giardino privato: infatti, nella parte inferiore delle pareti, corre ininterrottamente una piccola staccionata di canne o rami intrecciati e in secondo piano una balaustra marmorea. Quest'ultima talvolta (più precisamente in cinque occasioni) si snoda verso l'interno dando luogo a un'edera ospitante un albero (due abeti, una quercia e un pino)<sup>132</sup>, a cui corrisponde un'apertura della staccionata: lo spazio tra le due recinzioni si configura quindi come una sorta di camminamento illusorio che separa la zona del giardino vero e proprio dal pavimento della camera<sup>133</sup>. Infine, tra la vegetazione è distinguibile una numerosa varietà di uccelli che popolano l'intera raffigurazione<sup>134</sup>.

Appare chiaro sin dal primo sguardo che le pitture avevano lo scopo di riprodurre un giardino di grande bellezza, che doveva evocare serenità e armonia nell'animo dello spettatore che si trovava davanti al meraviglioso spettacolo della natura rigogliosa. Tuttavia, la pressoché totalità degli studiosi ha posto l'attenzione sul fatto che la vegetazione ritratta non tiene conto del ciclo stagionale: anzi, essa si caratterizza per la presenza di specie che fioriscono e fruttificano in periodi diversi dell'anno, ma nel dipinto le varietà appaiono tutte nel momento culminante del loro processo biologico<sup>135</sup>. A questo proposito alcuni studiosi, constatata l'irrealità della rappresentazione, si sono posti il problema del significato dell'intera decorazione parietale: essi hanno dunque rivendicato un valore simbolico più o meno esplicito alla base delle pitture. Di questo avviso Reinhard Förtsch, il quale ha messo in relazione gli affreschi in esame con il fregio vegetale posto sulla parte inferiore del recinto dell'*Ara Pacis* e ha sottolineato la volontà di dare una precisa disposizione alle

---

<sup>132</sup> Cfr. Sanzi Di Mino 1998, p. 209; Messineo 2004, pp. 40-41.

<sup>133</sup> Per una minuziosa descrizione delle singole pareti, pannello per pannello e scena per scena, si rimanda a Gabriel 1955, pp. 32-42.

<sup>134</sup> Per un catalogo dei volatili cfr. Gabriel 1955, pp. 43-53.

<sup>135</sup> Gabriel 1955, p. 11; Andrae 1969, p. 457; Förtsch 1989, p. 340; Kellum 1994, p. 221; Sanzi Di Mino 1998, p. 209; Caneva 1999, p. 66; Evans 2003, p. 303; Messineo 2004, p. 42; Mazzoleni 2004, p. 191; Settis 2008, p. 6; Croisille 2010, p. 90.

singole piante e di istituire un evidente schema compositivo che doveva ordinare il complesso figurativo in entrambi i monumenti<sup>136</sup>. Secondo lo studioso, l'accurata distribuzione della natura ha un valore significante, poiché strettamente collegato alla rappresentazione dell'*aurea aetas* così come descritta dalle fonti letterarie latine<sup>137</sup>. Ne consegue che – agli occhi dello studioso – sia l'*Ara Pacis* sia la villa di Livia sono espressioni della riguadagnata fecondità (*neugewonnene Fruchtbarkeit*) e della miracolosa prosperità proprie dell'età dell'oro che Augusto, attraverso la sua opera di pacificazione, avrebbe riportato e celebrato a Roma<sup>138</sup>. Alcune specie botaniche, in particolare l'alloro e l'abete, avrebbero avuto il compito di richiamare alla mente significati simbolici legati al principe e alle sue imprese: il primo sarebbe stato un chiaro rimando ad Apollo nella sua qualità di signore della nuova epoca aurea<sup>139</sup>, mentre il secondo rimanderebbe alla flotta navale di Augusto che aveva il compito di preservare la pace da poco ristabilita<sup>140</sup>. Tuttavia, Förtsch ha ritenuto che le piante non debbano necessariamente esprimere sempre precisi messaggi: infatti esse avrebbero svolto perlopiù una semplice funzione estetico-decorativa<sup>141</sup>. Barbara Kellum ha invece affermato che il giardino dipinto debba sottintendere significati più sottili rispetto al puro valore ornamentale<sup>142</sup>: ella, come Förtsch, ha riscontrato la sua composizione sistematica e ha inoltre evidenziato la presenza di elementi ordinatori in primo piano, mentre altri, in secondo piano, contribuiscono a dare un certo qual senso di disordine<sup>143</sup>. La studiosa ha però

---

<sup>136</sup> Cfr. Förtsch 1989, 333-339.

<sup>137</sup> In particolare Verg. *Buc.* IV 18-30 e 39-45; Ov. *Met.* I 89-112. Cfr. Förtsch 1989, pp. 342-343.

<sup>138</sup> A favore della connessione con l'età dell'oro Sauron 1994, pp. 572-573; Croisille 2010, p. 90. Mazzoleni 2004, p. 191 ha riscontrato un'allusione simbolica ai concetti di prosperità, pace e benessere trasmessi anche dall'*Ara Pacis*.

<sup>139</sup> Förtsch 1989, p. 343. Lo studioso ha fatto probabilmente riferimento a Verg. *Buc.* IV 10 (*tuus iam regnat Apollo*). Sanzi Di Mino 1998, p. 209 ha ravvisato un valore politico-sacrale dell'alloro in relazione al programma augusteo.

<sup>140</sup> Förtsch 1989, p. 343. Lo studioso è comunque consapevole dell'impossibilità di dimostrare concretamente tale allusione: "Es kann daher nicht ausgeschlossen werden, daß auch im Gartensaal die augusteische Hauptbedeutung der Fichten gemeint war". Ha concordato Reeder 2001, p. 95.

<sup>141</sup> Förtsch 1989, p. 343.

<sup>142</sup> Kellum 1994, p. 215

<sup>143</sup> Kellum 1994, pp. 215-217. La studiosa ha considerato elementi ordinatori i fiori in primo piano e i cinque alberi al centro delle esedre; al di là della balaustra marmorea si sarebbe lasciato spazio alla natura selvaggia composta da piante, arbusti e alberi, che crescono in maniera spontanea.

posto l'attenzione sulla dicotomia ordine/disordine che caratterizzerebbe la vegetazione del giardino dipinto: dalla flora ritmicamente ripetuta e coltivata in primo piano, si passerebbe a quella spontanea e aggrovigliata situata sullo sfondo. La lettura proposta per l'intero complesso figurativo è da lei strettamente connessa con l'interpretazione simbolica del fregio del recinto dell'*Ara Pacis*: in quest'ultimo caso, i girali di acanto, vite e alloro avrebbero avuto la funzione di armonizzare la complessità della decorazione, stagliandosi vistosamente sugli altri elementi vegetali. Il principio ordinatore, simbolo dell'azione dello Stato e dell'imperatore, sarebbe così prevalso sul caos, richiamato dalla natura selvaggia. Secondo Kellum, il medesimo significato vale anche per la decorazione della camera ipogea della villa di Livia: "The juxtaposition of the wild and the cultivated in the trompe-l'oeil Garden Room at the Villa of Livia accomplishes the same thing, harmonizing the beneficent world of nature and that of the state under a common rule of organic order"<sup>144</sup>. La studiosa ha collegato la presenza di specifiche piante con una sorta di celebrazione dell'ideologia propagandistica del principe: la quercia avrebbe di fatto richiamato alla mente la *corona civica*, che Augusto aveva ottenuto per decreto del Senato<sup>145</sup>, mentre la palma, oltre a configurarsi come simbolo di vittoria, viene connessa con Apollo e con una non meglio specificata rigenerazione dello stato; infine, il posto d'onore è riservato ovviamente all'alloro, pianta apollinea per eccellenza e particolarmente significativa in relazione al messaggio politico augusteo<sup>146</sup>. Poiché esisteva un racconto metamorfico sull'origine dell'alloro (il celeberrimo mito di Apollo e Dafne), Kellum ha creduto che il concetto di generazione avesse un ruolo di primo piano nella simbologia degli affreschi e per questo motivo ha messo in evidenza come

---

<sup>144</sup> Kellum 1994, p. 217. La studiosa è giunta addirittura a paragonare il giardino dipinto della villa di Livia con quello del vecchio di Corico descritto da Virgilio (*Georg.* IV 125-148). Tale parallelismo sembra piuttosto azzardato poiché, sebbene molte piante presenti nel campo dell'anziano contadino siano le stesse che si ritrovano rappresentate sulle pareti della sala, Virgilio è preciso nell'indicare la modestia dell'orto del *senex* (che simboleggia il trionfo dell'attività umana su una natura poco favorevole; Verg. *Georg.* IV 127-129: *cui pauca relictis iugera ruris erant, nec fertilis illa iuvenis nec pecori opportuna seges nec commoda Baccho*), fatto che stride con l'abbondanza lussureggiante del giardino di Livia.

<sup>145</sup> Aug. *Res gest.* 34, 2.

<sup>146</sup> Kellum 1994, pp. 218-221.

molte delle piante rappresentate, così come buona parte degli uccelli, siano connesse a miti di metamorfosi. La studiosa ha concluso il suo ragionamento asserendo che “The metamorphosis theme is invariably coupled with signs of burgeoning fertility” e che in definitiva il giardino della sala ipogea della villa di Livia aveva il compito di alludere e di celebrare la perpetua vittoria di Augusto e l’instaurazione della pace direttamente dipendente dall’azione dell’imperatore<sup>147</sup>.

Per la verità, l’ipotesi di un certo valore simbolico rivestito dagli affreschi fu avanzata già da Mabel Gabriel nel 1955. In un primo momento, ella ha sottolineato la totale mancanza di elementi che potessero alludere direttamente a un contesto sacrale; tuttavia mise in evidenza come, nella mentalità antica, il sentimento religioso permeasse ogni cosa e come tutte le piante raffigurate nel giardino avessero un legame diretto con una divinità<sup>148</sup>. La studiosa ha dunque proseguito la sua indagine redigendo un breve elenco finalizzato a testimoniare le connessioni esistenti tra gli elementi vegetali e gli dei, assegnando meccanicamente le varie specie ora a questa ora a quella divinità e proponendo per ognuna un simbolismo spesso slegato dal contesto<sup>149</sup>. Gabriel ha riconosciuto la possibilità che gli affreschi della sala alludessero a significati più profondi, senza tuttavia chiarire quali essi fossero e rimanendo molto vaga nelle spiegazioni. Ella infatti si è limitata a richiamare alla mente la possibilità che gli spettatori associassero automaticamente le differenti varietà botaniche a precise divinità, in particolare a quelle maggiormente legate al principe, cioè Apollo (rappresentato dall’alloro) e Venere (simboleggiata dai fiori, dai frutti e dagli uccelli)<sup>150</sup>.

Più recentemente Giulia Caneva ha ripreso buona parte delle teorie formulate da Gabriel e ha spinto l’analisi simbolica a un livello ancora maggiore. Convinta che le pitture parietali promuovessero un preciso messaggio, in conformità con

---

<sup>147</sup> Kellum 1994, p. 221.

<sup>148</sup> Gabriel 1955, p. 12: “No gods are represented in these garden scenes; there is no direct allusion to religion which was nevertheless present in the minds of all in ancient times. Indeed every plant painted on these walls had some connection with a divinity”.

<sup>149</sup> Vd. in particolare Gabriel 1955, pp. 12-14. Ad esempio il papavero avrebbe indicato il “sonno” della terra durante i mesi invernali, quando Persefone era costretta a rimanere nell’Ade.

<sup>150</sup> Gabriel 1955, p. 16.

la funzione comunicativa riservata all'arte nel mondo classico, ella ha messo in evidenza la rigorosa disposizione delle specie vegetali e degli uccelli, ricca di rimandi che rivelerebbero una scrupolosa ideologia alla base della rappresentazione<sup>151</sup>. La studiosa ha fatto propria l'idea secondo cui ogni singola pianta avrebbe alluso a un significato legato generalmente a una divinità e ha quindi evidenziato le connessioni esistenti, dividendo le specie in due grandi gruppi contrapposti: da una parte quelle che ha considerato possedere un simbolismo funebre, dall'altra quelle legate alla vittoria e al ciclo vitale<sup>152</sup>. Caneva ha inoltre rivendicato un dualismo che avrebbe caratterizzato la vegetazione, in quanto collegata prevalentemente con la Grande Madre, Signora degli dei, e con Giove, inteso quale Signore degli dei; tuttavia un solo elemento, l'abete, si sarebbe posto in antitesi tra i due schieramenti e avrebbe assunto "una chiara valenza funeraria"<sup>153</sup>. La studiosa ha dedotto che la sala doveva rivestire la funzione "di un ambiente mistico-religioso", dove la decorazione pittorica aveva lo scopo di mettere in risalto la transitorietà della vita, ma al contempo la capacità della vita stessa di rigenerarsi e rinascere, esattamente come le piante, che ripetono annualmente il loro ciclo naturale<sup>154</sup>. Caneva infine, sulla scia di quanto proposto in precedenza da Gabriel<sup>155</sup>, ha ravvisato negli uccellini che popolano il paesaggio la rappresentazione dell'anima o "degli stati spirituali dell'essere", che avrebbero avuto lo scopo di instaurare una relazione tra cielo e terra<sup>156</sup>, riportando così in auge teorie animiste proprie dell'inizio del secolo scorso<sup>157</sup>. Anche Jane Clark Reeder ha rivendicato per il giardino dipinto significati profondi: ella ha sottolineato come la camera ipogea sia una sorta di "grotta" o "semi-grotta" e, a dimostrazione di ciò, ha portato i pochi ma preziosi frammenti della decorazione della volta della sala, raffiguranti una decorazione

---

<sup>151</sup> Cfr. Caneva 1999, pp. 70-71. Sulla disposizione "significante" vd. in particolare pp. 75-76.

<sup>152</sup> Caneva 1999, pp. 72-75.

<sup>153</sup> Caneva 1999, p. 77.

<sup>154</sup> Caneva 1999, p. 78.

<sup>155</sup> Gabriel 1955, p. 15.

<sup>156</sup> Caneva 1999, pp. 76-77. La studiosa ha rivendicato un significato escatologico degli uccelli presenti in quanto spesso raffigurati nelle rappresentazioni funebri. Ella ha inoltre interpretato il volatile che si trova all'interno di una gabbia come la manifestazione "dell'anima intrappolata, incapace di spiccare il volo verso il cielo".

<sup>157</sup> Cfr. *supra*, p. 179.

fittizia di pietra pomice<sup>158</sup>. La studiosa ha quindi evidenziato come la caverna fosse generalmente considerata un luogo in cui trovarono rifugio molti personaggi mitici e vennero ivi sfamati e allevati (su tutti Romolo e Remo e il celebre episodio del Lupercale, ma non mancano riferimenti all'infanzia di Zeus sul monte Ida) e ha concluso che la grotta rappresentasse nell'immaginario augusteo i concetti di prosperità e di pace assicurata dal principe<sup>159</sup>, entrambi alla base della nuova età dell'oro instaurata da Augusto dopo le sanguinose guerre civili<sup>160</sup>. Reeder ha posto l'accento sul carattere sacrale attribuito con frequenza ai boschi nella religione romana e, partendo da questo presupposto, ha interpretato le pitture parietali come allusione a un boschetto sacro<sup>161</sup>. In seguito ha anch'ella condotto un'analisi simbolica meccanica, associando alle varie divinità le piante che avrebbero la funzione di rappresentarle all'interno del giardino<sup>162</sup>; ha infine proposto di considerare le pitture parietali come una celebrazione commemorativa del matrimonio tra Livia e Augusto, evento richiamato tanto dalla flora quanto dalla fauna presente negli affreschi<sup>163</sup>.

Ora, si rende necessario fare un po' di ordine all'interno delle interpretazioni avanzate dagli studiosi: in primo luogo, la presunta connessione proposta da Förtsch e Kellum tra il giardino della villa di Livia e l'*Ara Pacis* è al momento una pura e ipotetica speculazione, che non trova alcuna conferma nelle informazioni di cui si dispone. Bisogna infatti tenere conto che i due monumenti avevano finalità ben diverse: gli affreschi erano situati in un'abitazione privata, mentre l'altare aveva evidentemente una funzione pubblica e propagandistica. Difficile pensare che agli eventuali visitatori della sala, con tutta probabilità appartenenti alla cerchia favorevole all'operato del principe, dovessero essere

---

<sup>158</sup> Reeder 2001, pp. 35-36 e p. 44. Cfr. Slavazzi 2015, p. 235.

<sup>159</sup> Secondo Reeder 2001, pp. 103-107 ha sottolineato come la grotta abbia una valenza dionisiaca; se da un lato l'osservazione è certamente vera, dall'altro non si capisce la connessione tra Dioniso e la camera dipinta della villa.

<sup>160</sup> Reeder 2001, pp. 77-80. La studiosa (p. 83) ha collegato la presenza di specifiche piante alla costruzione di un paesaggio ideale, manifestazione simbolica che doveva contribuire a creare l'immagine della nuova età dell'oro.

<sup>161</sup> In particolare Reeder ha interpretato la vegetazione dipinta come simbolo di Diana *Nemorensis*, intesa come "Goddess of the Grove par excellence": Reeder 2001, pp. 98-102.

<sup>162</sup> Reeder 2001, pp. 92-96.

<sup>163</sup> Reeder 2001, p. 88. I fiori avrebbero avuto il compito di richiamare le ghirlande nuziali, mentre gli uccellini avrebbero simboleggiato "erotic passion and martial happiness".

ribaditi concetti che essi stessi condividevano. Il richiamo alla prosperità e all'*aurea aetas*, che Augusto avrebbe riportato e magnificato, in un ambiente privato avrebbe avuto scarse ripercussioni sulla vita politica dell'Urbe<sup>164</sup>. Non è certo un caso che questi concetti vennero celebrati in un'occasione ufficiale, cioè durante lo svolgimento dei *Ludi saeculares*, come testimonia il carme di Orazio composto per tale avvenimento<sup>165</sup>. Del tutto fuori contesto risulta anche il richiamo alla flotta augustea proposto da Förtsch e favorito dalla presenza dell'abete: una simile allusione non trova ragion d'essere nel complesso iconografico degli affreschi<sup>166</sup>. Difficile inoltre intravedere una contrapposizione ordine/disordine, attraverso la quale si sarebbe resa manifesta la condotta politica del principe, poiché non vi è nulla che possa rimandare esplicitamente a simili significati. La teoria – dal sapore strutturalista – proposta da Barbara Kellum si configura dunque come una semplice congettura, senza prove decisive a suo favore<sup>167</sup>. Un discorso analogo vale anche per la constatazione della presenza di molte specie vegetali e di uccelli legati a miti metamorfici: tale riscontro non pare utile a evidenziare particolari significati reconditi all'interno del giardino dipinto<sup>168</sup>.

Per quanto riguarda l'interpretazione espressa da Gabriel, la studiosa ha condotto un'analisi simbolica degli elementi vegetali in maniera semplicistica e meccanica, assai poco pertinente al contesto degli affreschi. Al di là della mera constatazione dei legami tra le varie piante e singole o più divinità (peraltro indiscutibili ed effettivamente attestate), nulla viene esplicitamente affermato in merito al significato complessivo dell'apparato iconografico. Ella stessa si è

---

<sup>164</sup> Una critica all'ipotesi circa l'età dell'oro si trova già in Caneva 1999, p. 78, benché formulata con argomenti assai poco convincenti. Eccessiva l'asserzione, per giunta piuttosto categorica, di Sauron 1994, p. 572: "Avec tous ces décors qui furent le cadre de la vie de la *domus Augusta* après cette date (*scil.* 30 a.C.) nous sommes sans doute en présence d'une représentation concertée du retour de l'Age d'Or, d'une illustration adaptée au domaine privé du thème central de l'idéologie augustéenne...". Ricorrere all'età dell'oro per spiegare il significato di ogni opera d'arte augustea appare come un espediente semplicistico e per certi aspetti superficiale, che pecca di troppa uniformità e appiattimento di giudizio. In tal modo si evita di analizzare e problematizzare singolarmente i differenti manufatti.

<sup>165</sup> Cfr. Zanker (1987) 1989, pp. 180-184.

<sup>166</sup> Critiche a tale interpretazione già in Caneva 1999, p. 72.

<sup>167</sup> Personalmente penso che sia stato semplicemente raffigurato un giardino dalla flora spontanea.

<sup>168</sup> L'improbabilità delle teorie di Kellum è già stata rilevata da Caneva 1999, p. 78.



trovata in evidente difficoltà nell'avanzare ipotesi concrete, limitandosi ad ammettere la possibilità che le pitture potessero alludere a significati più profondi, senza specificare nulla in merito. Anche le teorie proposte da Caneva sono assolutamente fantasiose e totalmente prive di fondamento: la ripresa, sull'esempio di Gabriel, di una simbologia botanica sbrigativa e superficiale (spesso ancor più immaginifica e del tutto carente di prove attendibili a suo favore), incentrata sul rapporto antinomico tra elementi funebri e rigenerativo-vitali e intesa a esprimere significati mistico-religiosi, appare a chiunque abbia un minimo di dimestichezza con il mondo antico come una bizzarria inammissibile<sup>169</sup>. L'interpretazione avanzata dalla studiosa deve a buon diritto essere annoverata nel filone della "fantascienza esegetico-mitologica".

Allo stesso modo risultano poco convincenti le idee di Reeder: assegnare alla riproduzione di un giardino un valore sacrale in mancanza di elementi o di indizi che possano favorire una simile interpretazione è un'operazione deliberatamente arbitraria. Infatti è certamente vero che i Romani assegnavano al bosco un'aura sacrale, ma ciò dipendeva dalla credenza che una precisa divinità fosse presente e presiedesse a quel luogo. Ella ha sviluppato un'interpretazione simbolica delle singole specie che risente della medesima superficialità di quelle condotte da Gabriel e Caneva, benché si sia mostrata consapevole dei limiti intrinseci di tale impostazione<sup>170</sup>. Anche l'ipotesi che considera la grotta una manifestazione dell'*ubertas* e della *securitas* garantite dall'azione benefica di Augusto risulta del tutto indimostrabile e gli indizi

---

<sup>169</sup> Trovare all'interno di un articolo scientifico, alle soglie del nuovo millennio, definizioni quali "le dee lunari Core-Persefone" (Caneva 1999, p. 72) o "l'Eracle mistico" - inteso come simbolo della lotta per il conseguimento dell'immortalità (Caneva 1999, p. 78) - denotano la profonda inesperienza dell'autrice su questioni mitologico-religiose. D'altronde l'analisi simbolica di Caneva si basa su testi di scarsissima qualità scientifica, quali il *Florario* di Alfredo Cattabiani e *La mitologia degli alberi* di Jacques Brosse (cfr. le considerazioni espresse nella sezione introduttiva: *supra*, pp. 103-107), oltre al dilettesco *Dizionario dei Simboli* di Chevalier-Gheerbrant.

<sup>170</sup> Reeder 2001, p. 95: "Although it is true that the meaning of the painting of Livia's 'garden room' cannot be obtained by a simple listing or sum of the divinities represented by the varieties of trees and vegetation, especially since many of the plants were sacred to more than one deity, but only through a framework for the whole do the individual species obtained their meaning, it would be foolish to omit the obvious and one may begin with the most important divinities represented". Inaccettabile anche il collegamento dell'intero affresco con Diana *Nemorensis*, che si basa soltanto sulla presenza di alcune specie vegetali associate alla dea.

portati a suo sostegno sembrano assai fragili e poco significativi<sup>171</sup>. Parimenti discutibile è l'affermazione della studiosa, secondo cui anche la camera della Villa di Livia avrebbe dovuto uniformarsi alla complessità espressiva di qualunque altra opera d'arte augustea<sup>172</sup>. Infatti è altrettanto possibile il contrario, cioè che non vi siano ragioni sufficienti per dimostrare la reale presenza di riferimenti a specifici concetti all'interno delle pitture, soprattutto tenendo conto che, a differenza della maggior parte delle opere d'arte commissionate da Augusto, la sala faceva parte di un complesso privato e suburbano, dedicato principalmente allo svago e all'*otium*.

A mio avviso, il limite di coloro che hanno rivendicato tali significati simbolici alla base degli affreschi della villa di Livia risiede nel voler cercare ad ogni costo messaggi allegorici in qualunque rappresentazione artistica, senza tenere conto del contesto e della funzione del singolo monumento<sup>173</sup>. L'attribuzione meccanica, e per certi aspetti ingenua, di significati simbolici alle singole specie botaniche, a loro volta legate a varie divinità, risulta un procedimento del tutto superfluo e metodologicamente inaccettabile in relazione alle pitture della villa di Livia: stando a quanto sostenuto da questi studiosi, bisognerebbe ammettere che, ogniqualvolta veniva rappresentata una specifica pianta, lo spettatore romano la associasse automaticamente a un dio o a dea e con la relativa vicenda mitica, seppur in totale mancanza di qualsiasi tipo di elemento che potesse avvalorarne la connessione<sup>174</sup>. Il simbolismo di qualunque oggetto o attributo è

---

<sup>171</sup> Non convince nemmeno la teoria che vuole collegare la rappresentazione del giardino con le nozze della coppia imperiale: non vi è alcun elemento che possa avvalorare tale congettura.

<sup>172</sup> Reeder 2001, p. 76.

<sup>173</sup> A favore del presunto significato simbolico delle decorazioni della villa di Livia non è significativo nemmeno il fatto che la celebre statua dell'Augusto di Prima Porta venne ritrovata *in loco*: infatti essa è con tutta probabilità una copia di un originale in bronzo, che doveva essere collocato in una piazza pubblica: cfr. Müller 1941, pp. 498-499; Kähler 1956, p. 346; Johansen 1976, p. 49 (anche Zanker (1987) 1989, p. 200 ha ritenuto l'Augusto di Prima Porta una copia). Ne consegue che il compito di veicolare precisi messaggi propagandistici era assegnato principalmente all'originale bronzeo; di conseguenza la statua marmorea avrebbe rivestito un ruolo simbolico del tutto secondario. Oltre a ciò, Müller 1941, p. 499 (seguito da Kähler 1956, p. 350) ha ipotizzato che la copia in marmo fosse stata commissionata da Livia dopo la morte del marito, nel 14 d.C., rivendicando come prova lo stile più vicino all'arte del I secolo d.C.; *contra* Simon 1957, pp. 64-65, la quale però sembra rifiutare tale datazione per l'originale (di simile avviso Johansen 1976, p. 51). Anche Klynne-Liljenstolpe 2000b, p. 127 hanno ritenuto che la copia marmorea non rivestisse particolare importanza in relazione alla propaganda augustea.

<sup>174</sup> Paradigmatico in tal senso l'esempio della melagrana: Gabriel 1955, pp. 12-13 ha rilevato come il frutto sia connesso nella mitologia tanto a Persefone, ad Afrodite, a Hera e a Dioniso. A

strettamente legato alla sua posizione e al contesto generale della rappresentazione.

Per redigere un'analisi accurata circa le pitture della sala ipogea e del loro presunto simbolismo, mi pare più corretto partire dalla verifica delle informazioni fornite dagli autori romani sulla pratica di costruzione e decorazione dell'*hortus*. Le fonti antiche che offrono informazioni in merito ai giardini sono piuttosto scarse e per di più spesso indirette; tuttavia è possibile, almeno in parte, venire a conoscenza delle specie particolarmente apprezzate e utilizzate<sup>175</sup>. Una lettera di Plinio il Giovane si rivela di grande importanza in tal senso: trattando della sua villa preferita, situata nella cittadina di Tusci (nella Val Tiberina, nei pressi di San Giustino), egli afferma che il suo giardino era composto da piante quali il platano, l'edera, il bosso, l'alloro, il cipresso e l'acanto<sup>176</sup>. Molte di queste varietà botaniche compaiono anche negli affreschi della villa di Livia. Oltre a ciò, Plinio testimonia la presenza di rose e di alberi da frutto (di cui non vengono fornite maggiori specificazioni)<sup>177</sup>, in conformità con quanto raffigurato nelle pitture. Plinio il Vecchio, dal canto suo, inserisce tra le piante *topiariae* l'adianto, l'acanto, la pervinca, il mirto e il cipresso<sup>178</sup>. Lo stesso

---

questo punto ci si dovrebbe domandare quale fra queste divinità doveva avere la precedenza sulle altre agli occhi di un Romano e favorire così la corretta interpretazione simbolica. La preminenza attribuita da Caneva 1999, pp. 72-73 a Cibele in relazione alla melagrana si configura come una scelta puramente arbitraria attuata dalla studiosa, così come il suo simbolismo legato alla morte, alla fecondità e alla rigenerazione, concetti che non trovano alcun supporto a loro favore nella rappresentazione del giardino in esame.

<sup>175</sup> Cfr. in particolare Grimal (1944) 1990, pp. 274-278.

<sup>176</sup> Plin. *Epist.* V 6, 32-33 (*Medius patescit statim que intrantium oculis totus offertur, platanis circumitur; illae hederæ vestiuntur utque summae suis ita imae alienis frondibus virent. Hedera truncum et ramos pererrat vicinasque platanos transitu suo copulat. Has buxus interiacet; exteriores buxus circumvenit laurus umbraeque platanorum suam confert. Rectus hic hippodromi limes in extrema parte hemicyclo frangitur mutatque faciem: cupressis ambitur et tegitur densiore umbra opacior nigriorque...*) e 36 (*Post has acanthus hinc inde lubricus et flexuosus...*). Hor. *Carm.* II 15, 1-12 si lamenta di come il terreno delle ville non venisse più utilizzato per coltivare piante utili, come voleva l'antica tradizione romana, ma fosse riservato al lusso e a specie decorative. Tra queste ultime il poeta fa menzione del mirto, dell'alloro, del platano e delle viole. Martial. III 58, 1-5 inserisce tra le piante da giardino l'alloro, il mirto e il bosso.

<sup>177</sup> Plin. *Epist.* V 6, 34-35.

<sup>178</sup> Plin. *Nat. Hist.* XV 122 (mirto); XVI 140 (cipresso); XXI 68 (pervinca); XXII 62 (adianto); 76 (acanto). Cfr. Grimal (1944) 1990, p. 275. Differenti varietà di mirto e alloro sono consigliate anche da Cato Maior *De agr.* VIII 2.

autore sostiene infine che la parola *hortus* indica ormai soltanto luoghi piacevoli, dedicati allo svago<sup>179</sup>.

Da quanto emerge dalle fonti, sembra che la maggior parte della flora presente nel giardino dipinto corrisponda a quella effettivamente utilizzata per la realizzazione degli *horti* romani. È quindi assai improbabile che queste specie vegetali avessero la funzione di esprimere un messaggio simbolico legato al mito, alla politica o alla sfera funebre all'interno del contesto topiario: come applicare il significato funebre al cipresso o al melograno in relazione alla realizzazione di un giardino? Di certo sarebbe stato di cattivo gusto (oltre che di cattivo auspicio) decorare i propri *viridaria* con piante che avrebbero dovuto richiamare concetti lugubri e legati alla morte. Infatti Plinio il Giovane, trattando della presenza nel suo giardino di alberi da frutto alternati a piccole colonne, afferma che essi dovevano richiamare alla mente una sorta di ricostruzione della campagna all'interno di un preciso contesto ornamentale<sup>180</sup>, al fine di creare suggestivi scorci paesaggistici.

Non è quindi così fuori luogo ipotizzare che la flora dipinta sulle pareti della villa di Livia sia stata scelta prevalentemente in conformità con la tradizione topiaria romana: la funzione delle pitture era quella di rimandare a un vero giardino, idealizzandolo ed elevandolo alla massima potenza. A tal proposito, va sottolineato come gli archeologi abbiano individuato ben quattro zone della dimora extraurbana dell'imperatrice che possono essere considerate a tutti gli effetti degli *horti* veri e propri: la prima, definita "piccolo giardino", si trovava all'interno dell'abitato, dietro l'atrio e al di là di un *ambulatorium*. Esso doveva esistere già a partire dalla fine dell'epoca repubblicana (probabilmente intorno ai primi anni del quartultimo decennio del I secolo a.C.) e conteneva certamente piante con funzione decorativa, dal momento che è stato rinvenuto un buon

---

<sup>179</sup> Plin. *Nat. Hist.* XIX 50: *Iam quidem hortorum nomine in ipsa urbe delicias agros villasque possident.*

<sup>180</sup> Plin. *Epist.* V 6, 35. Anche Longo Sofista, nel descrivere un meraviglioso giardino, menziona sostanzialmente le medesime piante: alberi da pomo, mirti, peri, melograni, fichi, olivi, viti, cipressi, allori, platani, pini. Non manca nemmeno una lunga lista di fiori: cfr. Long. *Soph.* IV 2, 1-6.

numero di *ollae perforatae*, vasi utilizzati come contenitori della flora<sup>181</sup>. La seconda zona è stata individuata intorno a un peristilio circondato da un portico, ma la presenza di un giardino è al momento congetturale, poiché l'ipotesi della sua esistenza si basa sul confronto con altre ville situate in Campania<sup>182</sup>. La terza doveva collocarsi nel punto in cui oggi sono visibili i resti del *frigidarium* delle terme create in età severiana, in parte costruite su quello che doveva essere un ninfeo di epoca tardo-repubblicana<sup>183</sup>. Infine, accanto al complesso abitativo, sorgeva un'ampia terrazza adibita a giardino, che con buona probabilità doveva contenere al suo interno una zona destinata a un giardino pensile<sup>184</sup>.

È quindi manifesto l'amore dei nobili proprietari della villa per la natura e ciò è testimoniato anche dalle fonti letterarie: Svetonio sostiene che Augusto prediligeva ornare le sue dimore extraurbane con colonnati e boschetti, piuttosto che con statue e quadri<sup>185</sup>. È altrettanto vero però che la residenza di Prima Porta è costantemente legata al nome di Livia, essendo quasi certamente un suo possedimento ancor prima del matrimonio con il futuro imperatore<sup>186</sup>. Questo fatto apre un problema di cui forse si sono ignorate le ripercussioni: se la villa era una proprietà di Livia, non è da escludere che la committente degli affreschi debba essere individuata proprio nella futura imperatrice<sup>187</sup>. Per

---

<sup>181</sup> Purtroppo non è possibile stabilire quali specie crescevano nel giardino, poiché le *ollae* furono esposte agli agenti atmosferici dopo il loro dissotterramento e quindi un'analisi del polline risulterebbe completamente inutile: cfr. Liljenstolpe-Klynne 1997-1998, pp. 130-131. Per maggiori dettagli circa il "piccolo giardino" e i vasi in esso ritrovati vd. Liljenstolpe-Klynne 1997-1998, pp. 128-135; Reeder 2001, pp. 9-10. Cfr. anche Klynne-Liljenstolpe 2000a, pp. 223-225, dove si ipotizza che l'*hortus* fosse composto sia da piante floreali sia da piccoli alberi.

<sup>182</sup> Liljenstolpe-Klynne 1997-1998, p. 128.

<sup>183</sup> Liljenstolpe-Klynne 1997-1998, p. 128.

<sup>184</sup> Vd. in particolare Klynne-Liljenstolpe 2000a, pp. 225-231; Reeder 2001, pp. 10-11.

<sup>185</sup> Svet. *Aug.* 72.

<sup>186</sup> Svet. *Galb.* 1 afferma che, dopo il matrimonio, Livia si recò nella villa di Prima Porta che era già di sua proprietà (*Liviae olim post Augusti statim nuptias Veientanum suum revisenti...*). Difficile stabilire se essa fosse patrimonio dell'imperatrice pervenutole in eredità dalla propria famiglia o se fosse entrata a far parte dei suoi possedimenti grazie all'unione con il suo primo marito, Tiberio Claudio Nerone. Cfr. Carrara 2005, p. 17, il quale sembra propendere per la prima ipotesi, e Reeder 2001, pp. 29-34. Barrett (2002) 2006, p. 256 ha ipotizzato che Livia non possedesse particolari beni prima del 39-38 a.C., a eccezione forse della villa di Prima Porta.

<sup>187</sup> Mi trovo particolarmente d'accordo con quanto affermato da Reeder 2001, p. 12: "She [*scil.* Livia] must have had the larger role in the decoration of her villa and the planning of garden there". Ancora più esplicita Reeder 2001, p. 76: "Livia undoubtedly commissioned the painting

confermare una simile opportunità bisognerebbe essere certi della data di realizzazione delle pitture, con buona probabilità poste tra il 40 e il 20 a.C.<sup>188</sup>. Se fosse possibile datare i dipinti nei primi anni del ventennio, verrebbero meno tutte le presunte implicazioni politiche e propagandistiche che gli studiosi hanno voluto assegnare alle immagini, poiché probabilmente Augusto non prese parte alla scelta del soggetto. Allo stato attuale tale teoria rimane soltanto una congettura impossibile da dimostrare, ma di certo è una possibilità non così remota dal momento che la proprietaria della villa era per l'appunto Livia e l'edificio era già stato edificato prima del suo secondo matrimonio<sup>189</sup>. A sostegno di questa ipotesi, Svetonio testimonia i luoghi in cui Augusto amava maggiormente ritirarsi e trascorrere il suo tempo: le località marittime (in particolare le isole della Campania) e le cittadine vicine a Roma, fra le quali Preneste, Lanuvio e Tivoli, ma non Prima Porta<sup>190</sup>. Tale località non doveva essere annoverata tra le favorite del principe e quindi mi pare azzardato assegnare alle pitture che decoravano l'abitazione un valore tanto importante in relazione alla propaganda politica augustea. Sembra inoltre che, anche dopo le nozze, la villa veientana fosse considerata ancora proprietà privata di Livia; certamente non si vuole negare che suo marito vi abbia soggiornato e abbia potuto intervenire nelle decisioni di "restyling", ma la figura principale legata al complesso abitativo è certamente la moglie. Infatti ella fu la protagonista di un celebre avvenimento che accadde proprio nel territorio della dimora extraurbana: recatasi nella sua proprietà appena dopo aver sposato Augusto, Livia vide un'aquila che, volando sopra di lei, le lasciò cadere in grembo una gallina bianca che teneva nel becco un ramoscello d'alloro. L'imperatrice

---

of the garden room...". Inoltre Livia aveva la possibilità di amministrare direttamente il suo patrimonio: cfr. Reeder 2001, p. 34.

<sup>188</sup> Settis 2008, p. 5 (tra il 40 e il 20 a.C.); Sanzi Di Mino 1998, p. 213 (tra il 30 e il 20 a.C.). Cfr. anche Reeder 2001, p. 28. Andreae 1969, p. 458 e Mazzoleni 2004, p. 191 si sono schierati a favore di un arco cronologico compreso tra il 20 e il 10 a.C., mentre Carrara 2005, p. 22 ha ipotizzato la realizzazione negli anni immediatamente successivi al 38 a.C. Infondata l'ipotesi di Cagiano De Azavedo 1953, p. 46, che ha ritenuto gli affreschi espressione dell'arte propria della prima metà del I secolo d.C. Gabriel 1955, p. 6 ha preferito non prendere posizione, limitandosi a notare l'appartenenza degli affreschi al secondo stile pompeiano.

<sup>189</sup> Andreae 1969, p. 454 ha ritenuto che la sala ipogea fosse già esistente prima ancora che Livia ereditasse la villa. Tuttavia lo studioso si è schierato a favore di una datazione degli affreschi piuttosto tarda (20-10 a.C.).

<sup>190</sup> Svet. *Aug.* 72.

interpretò l'evento come un prodigio propizio e decise di piantare il rametto, da cui nacque un boschetto rigoglioso, le cui fronde erano utilizzate da tutti gli imperatori giulio-claudi per la creazione delle corone trionfali. Si prese cura del volatile e ne allevò altri: proprio dalla presenza delle galline bianche prese il nome la villa, spesso definita *ad Gallinas Albas*<sup>191</sup>. Ad ogni modo, va sottolineato come Livia fosse profondamente appassionata di giardinaggio e di piante, tanto che diede il nome a una varietà di fico che ella stessa fece introdurre<sup>192</sup>; inoltre il particolare alloro che ella piantò a Prima Porta prese il nome di "Augusta"<sup>193</sup>. Al fine di una valutazione del significato attribuibile agli affreschi non è di secondaria importanza stabilire la funzione che la camera sotterranea doveva rivestire nel complesso abitativo. Purtroppo non vi sono elementi dirimenti in tal senso, ma la maggior parte degli studiosi ha sostenuto che si trattasse di un triclinio, utilizzato forse durante la calura estiva per godere del fresco<sup>194</sup>. Questa eventualità sembra trovare conferma in un passo di Plinio il Giovane, dove si menziona un criptoportico sotterraneo il cui clima refrigerante poteva persino risultare rigido durante l'estate<sup>195</sup>. Reeder ha inoltre convincentemente dimostrato la possibilità che la sala affrescata di Prima Porta facesse parte di un criptoportico, poiché era collegata con altre stanze sotterranee<sup>196</sup>. La studiosa ha osservato che tali complessi erano solitamente assegnati all'*otium* nelle ville più lussuose: il criptoportico avrebbe avuto la funzione di *ambulatio* che avrebbe permesso l'accesso a un *triclinium*. Quest'ultimo è stato individuato

---

<sup>191</sup> Cfr. Svet. *Galb.* 1; Plin. *Nat. Hist.* XV 136-137; Dio Cass. XLVIII 52, 3-4; LXIII 29, 3.

<sup>192</sup> Plin. *Nat. Hist.* XV 70; Colum. V 10, 11; Macrob. *Sat.* III 20, 1. Cfr. anche Reeder 2001, p. 12.

<sup>193</sup> Plin. *Nat. Hist.* XV 129; XVII 60. Cfr. Barrett (2002) 2006, p. 173. Livia fu eponima anche di un tipo di carta ricavata dal papiro: Plin. *Nat. Hist.* XIII 74.

<sup>194</sup> Di questo avviso Sauron 1994, p. 572 (*triclinium aestivum*); Evans 2003, p. 303; Messineo 2004, p. 41; Mazzoleni 2004, p. 190; Carrara 2005, p. 22; Croisille 2010, p. 89 ("sans doute un *triclinium*"). Settis 2008, p. 6 ha preferito non sbilanciarsi, limitandosi a constatare l'impossibilità di stabilire la funzione originaria della sala. L'idea di Caneva 1999, p. 78 di riconoscervi una camera dalla funzione mistico-religiosa risulta completamente inverosimile: i Romani non era certo soliti costruire una sorta di "cappella privata" per celebrare qualsiasi tipo di culto. Gabriel 1955, p. 15 non ha avanzato ipotesi, ma ha riportato quelle degli studiosi precedenti; infine si è domandata se l'ambiente fosse davvero dedicato soltanto allo svago e all'intrattenimento.

<sup>195</sup> Plin. *Epist.* V 6, 30: *Subest cryptoporticus subterraneae similis; aestate incluso frigore riget contentaque aere suo nec desiderat auras nec admittit.*

<sup>196</sup> Reeder 2001, p. 49: "...the nature of the underground rooms themselves and their particular type of lighting suggest and in fact almost necessitate the use of a cryptoportico".

nella camera dipinta che, nella sua configurazione di pseudo-grotta, avrebbe rivestito a buon diritto la funzione di sala da pranzo<sup>197</sup>.

In ogni caso, gli archeologi hanno dimostrato che tale ambiente venne pesantemente danneggiato con buona probabilità durante il terremoto che colpì il territorio nel 17 a.C.<sup>198</sup>: esso venne quindi interamente colmato con terriccio e macerie, per potervi costruire al di sopra la sala più ampia e prestigiosa della villa<sup>199</sup>. Come conciliare dunque l'estrema importanza attribuita al locale e in particolare alle sue pitture, espressione di precisi significati simbolici, con la decisione di interrarla, condannandola all'oblio? Se davvero gli affreschi avessero avuto il compito di promuovere un messaggio propagandistico-ideologico, i proprietari non avrebbero dovuto quantomeno cercare di limitare i danni e tentare di riportarli alla luce? Accadde invece l'esatto contrario, fatto questo che deve necessariamente circoscrivere il valore riservato alla camera, probabilmente da intendersi come un semplice (seppur raffinatissimo) ambiente di svago.

A questo punto mi pare si possa ragionevolmente affermare che la decorazione della sala ipogea debba essere collegata al particolare gusto e all'amore dei proprietari (o della proprietaria) per la natura e per le differenti specie botaniche<sup>200</sup>. Perché dunque non ammettere semplicemente che la vegetazione raffigurata non avesse altro scopo che quello di allietare gli spettatori con uno scorcio pseudo-naturale di straordinario impatto visivo<sup>201</sup>? A questo proposito Salvatore Settis ha convincentemente dimostrato come la realizzazione di un giardino sotterraneo dovesse risultare "uno stridente, intenzionale

---

<sup>197</sup> Reeder 2001, p. 48-53. Cfr. Reeder 2001, p. 44: "The designation of the room as grotto/*nymphaeum* does not rule out other uses of this kind of room, preminently for dining (*triclinium*).

<sup>198</sup> Ne dà notizia Iul. Obseq. 71, il quale cita espressamente la villa di Livia: *Sub Appennino, in villa Liviae uxoris Caesaris, ingenti motu terra intremuit*.

<sup>199</sup> Cfr. Carrara 2005, p. 22; Reeder 2001, p. 48; Messineo 1992-1993, p. 20-21. Sulze 1932, p. 190 ha posticipato l'evento agli anni sessanta del I secolo d.C.

<sup>200</sup> Cfr. in particolare Barrett (2002) 2006, p. 172, dove si sottolinea "il suo appassionato interesse e il suo impegno sistematico per diversi aspetti dell'orticoltura". Lo studioso ha inteso il giardino dipinto di Prima Porta come la testimonianza più significativa del suo amore per la natura.

<sup>201</sup> Le pitture della villa di Livia differiscono sensibilmente sia per magnificenza sia per soggetto da quelle descritte da Vitruv. VII 5, 2: infatti l'autore afferma che era uso comune decorare le pareti con rappresentazioni di paesaggi, all'interno dei quali tuttavia erano presenti anche elementi artificiali creati dall'uomo (porti, templi) oppure greggi e pastori



contrasto”<sup>202</sup>: esso aveva lo scopo di meravigliare l’osservatore, di porlo davanti a un’illusione ottica che mirava a sfondare le pareti per “aprire” lo sguardo su un incantevole giardino, immaginario e irreali<sup>203</sup>. La minuziosa perizia descrittiva della decorazione doveva favorire questo straniamento e doveva fare in modo che l’occhio si soffermasse sulle singole specie vegetali, soprattutto su quelle in primo piano, ritratte con tanta abilità da sembrare quasi reali<sup>204</sup>. La particolare attenzione al dettaglio delle singole piante lascia ragionevolmente pensare che gli artisti<sup>205</sup> abbiano potuto osservare direttamente esemplari effettivamente presenti nei numerosi giardini che si trovavano all’interno o nelle immediate vicinanze della villa. Certamente questo non significa che sia stato rappresentato esattamente uno o parte degli *horti* esistenti, come in una fotografia, ma solo che essi hanno fornito materiale in abbondanza per la decorazione della sala<sup>206</sup>. Non è nemmeno da escludere che la maggior parte delle specie botaniche apparisse concretamente tra la flora che componeva i giardini. Come si è già osservato in precedenza, essa non era scelta a caso, ma era costituita da precise varietà che formavano una sorta di motivo ricorrente: in particolare era data grande importanza al fogliame e alla verzura, che aveva lo scopo di svolgere un’evidente funzione decorativa. L’impiego di piante sempreverdi (alloro, bosso, cipresso, oleandro, edera etc.) era quindi strumentale: delineare l’immagine di una natura rigogliosa, non soggetta al mutamento delle stagioni, contribuiva a mantenere inalterato il valore ornamentale dell’intero complesso vegetale<sup>207</sup>. Nondimeno i Romani amavano i fiori e i loro colori, che inserivano all’interno dei giardini per spezzare la

---

<sup>202</sup> Settis 2008, p. 5.

<sup>203</sup> Settis 2008, p. 24. Cfr. anche Cagiano De Azevedo 1953, p. 34; Gabriel 1955, p. 7; Messineo 2004, p. 42.

<sup>204</sup> L’altissima qualità delle pitture è stata rilevata dalla quasi unanimità degli studiosi: Cagiano De Azevedo 1953, p. 34; Gabriel 1955, pp. 18-19; Sanzi Di Mino 1998, p. 209; Reeder 2001, p. 76; Mazzoleni 2004, p. 190; Settis 2008, pp. 5-6; Croisille 2010, pp. 89-90.

<sup>205</sup> Certamente non si tratta dell’opera di un singolo artista, ma di una bottega con a capo un singolo maestro che doveva coordinare il lavoro degli allievi: vd. la dettagliata analisi stilistica di Gabriel 1955, pp. 28-31.

<sup>206</sup> Cfr. Grimal (1944) 1990, p. 284: “...ogni foglia è raffigurata con cura, le specie sono riconoscibili e l’artista si ispira con ogni evidenza alla natura”. Cfr. anche Cagiano De Azevedo 1953, p. 34: “Si guardino ad esempio gli alberi più vicini allo spettatore, le frutta, specie i melograni, le incannuciate di bordura, le nervature rosse delle piante ai piedi di questa, sono tutti esempi che mostrano nel pittore un vivace senso di osservazione...”.

<sup>207</sup> Vd. Grimal (1944) 1990, p. 277.

monocromia<sup>208</sup>. L'*hortus* romano si caratterizzava per la grande abbondanza di fogliame intervallato da sporadiche macchie variopinte offerte dalle piante floreali, utilizzate generalmente per decorare i bordi e collocate in primo piano<sup>209</sup>. Tali informazioni sono perfettamente coerenti con la rappresentazione fornita dagli affreschi della villa di Livia, che possono quindi essere considerati una meravigliosa riproposizione in chiave idealizzata del giardino. Certamente le pitture offrono un'immagine irrealistica della natura, poiché le varie specie sono tutte ritratte nel momento culminante del loro ciclo vitale<sup>210</sup>. Tuttavia una simile scelta non deve essere necessariamente collegata a precisi significati simbolici, quanto più al gusto per ciò che è bello e allietta la vista<sup>211</sup>. È assai probabile che Livia e Augusto volessero ottenere proprio un'immagine di straordinaria bellezza, che non aveva altro scopo se non quello di stupire e ammaliare l'osservatore attraverso la resa minuziosa dei dettagli e di catturarne lo sguardo, immergendolo all'interno di una vegetazione tanto rigogliosa quanto illusoria<sup>212</sup>. Ciò sembra essere confermato ancora una volta da Plinio il Giovane il quale, trattando di una camera della sua villa di Tusci, sostiene che le pareti erano decorate da uno zoccolo in marmo e da un affresco che raffigurava rami su cui erano appollaiati alcuni uccelli. Particolarmente interessante il giudizio espresso dall'autore: le pitture avrebbero contribuito tanto quanto il marmo a delineare un senso di grazia e raffinatezza che permeava l'intero ambiente<sup>213</sup>. Alla luce di quanto riportato, mi pare dunque che la volontà di attribuire uno specifico simbolismo legato alle singole specie vegetali nel contesto della villa di Livia risulti un'operazione del tutto arbitraria e un'inutile sovrainterpretazione.

---

<sup>208</sup> Già Cato Maior *De agr.* VIII 2 consigliava di piantare fiori da ghirlanda nel proprio giardino extraurbano. Cfr. Plin. *Nat. Hist.* XXI 1.

<sup>209</sup> Cfr. Grimal (1944) 1990, pp. 277-279.

<sup>210</sup> Cfr. Settis 2008, p. 6: "Il *viridarium* di Prima Porta è così quasi un 'catalogo botanico', e in nessun modo il 'ritratto' di un giardino determinato in un momento determinato". Cfr. Slavazzi 2015, p. 232.

<sup>211</sup> Concordo pienamente con Settis 2008, p. 27 quando afferma che: "...se la scelta cade [...] su una pittura di giardino, essa deve riflettere i gusti e l'intenzione del *dominus* di quella casa".

<sup>212</sup> Cfr. Settis 2008, p. 31. Grimal (1944) 1990, p. 284 ha rilevato che proprio in epoca augustea la vegetazione presente in pittura "acquisisce una peculiarità e un realismo nuovi".

<sup>213</sup> Plin. *Epist.* V 6, 22: *Est et aliud cubiculum a proxima platano viride et umbrosus, marmore excultum podio tenuis, nec cedit gratiae marmoris ramos insidentesque ramis aves imitata pictura.* Il valore puramente estetico-ornamentale delle pitture menzionate da Plinio è già stato sottolineato da Settis 2008, p. 27.

Forse l'unico elemento dietro il quale è possibile si nasconda una specifica allusione può essere l'alloro, non tanto per la sua connessione con Apollo e con la propaganda augustea, quanto più con l'aneddoto relativo a Livia: dal ramoscello tenuto nel becco della gallina bianca, l'imperatrice fece coltivare il celebre boschetto di lauri<sup>214</sup>.

Anche la tanto rivendicata disposizione degli elementi vegetali e la simmetria che caratterizza gli affreschi della sala ipogea trova una sua ragion d'essere al netto di particolari significati simbolici. Infatti una delle principali peculiarità dell'arte classica sta nella sua estrema attenzione all'equilibrio spaziale e all'ordinamento delle sue forme, che dovevano contribuire alla creazione di un'immagine armonica e gradevole alla vista. Le pitture della villa di Livia, con la loro rigorosa e accurata ripartizione, non fanno eccezione: una diversa rappresentazione avrebbe interrotto l'ordinata proporzione inserendo elementi di squilibrio che sarebbero risultati fastidiosi all'osservatore<sup>215</sup>.

A questo punto, appare chiaro che la presenza del papavero all'interno della decorazione parietale della camera sotterranea deve essere messa in relazione all'intero programma figurativo. La pianta non si caratterizza per alcun significato simbolico preciso, ma trova il motivo della sua riproduzione nella grazia e nella bellezza del suo fiore, particolarmente adatto a sottolineare la raffinatezza del giardino immaginario. La specie ritratta è stata frequentemente riconosciuta nel *papaver somniferum* e tale identificazione appare pertinente alla sua raffigurazione, che mostra il tipico reclinare della corolla sullo stelo<sup>216</sup>. Tuttavia, mi pare interessante porre l'attenzione sul colore dell'infiorescenza:

---

<sup>214</sup> Già Settis 2008, pp. 6-7 ha ammesso tale possibilità. Tuttavia lo studioso non ha escluso l'eventualità che la pianta avesse un "valore augurale per la stirpe di Augusto" e che alcuni elementi della villa potessero essere strumentali alla propaganda augustea.

<sup>215</sup> Settis 2008, p. 37: "...la struttura della rappresentazione della pittura romana di giardino è dominata dall'uso di norme, convenzioni e formule prospettiche". Le fonti letterarie testimoniano l'esistenza di alcuni trattati specifici (chiamati *Κηπουρικά*) circa la coltivazione e la creazione di giardini: purtroppo nessuno di questi è giunto sino a noi, ma Settis 2008, p. 35 ha ragionevolmente ipotizzato che essi contenessero istruzioni tecniche, che fornivano precise regole di ordine e simmetria per l'organizzazione spaziale dell'*hortus* (È ad esempio il caso del giardino descritto da Long Soph. IV 2, 5).

<sup>216</sup> Cfr. in particolare Gabriel 1955, p. 11, nt. 23; Caneva 1999, p. 65. Il papavero è stato riconosciuto anche da Sanzi Di Mino 1998, p. 209; Evans 2003, p. 303; Mazzoleni 2004, p. 190; Messineo 2004, p. 42, benché nessuno di questi studiosi abbia specificato la varietà.

essa si presenta di un insolito azzurro o blu lavanda<sup>217</sup>. Tale particolare non è del tutto irrilevante: infatti il fiore del *papaver somniferum* si caratterizza per varie tonalità (dal bianco al viola scuro, passando per il rosa, il violetto, il rosso più o meno carico; non mancano nemmeno esemplari screziati<sup>218</sup>), ma non è noto un esemplare dai petali azzurri. A questo proposito si possono avanzare due ipotesi: la prima presuppone che in origine il colore fosse di una gradazione di viola o violetto che, con l'andare del tempo e attraverso reazioni chimiche, si sia via via trasformato nel blu slavato che è possibile ammirare ancora oggi. Tuttavia questa sembra essere un'eventualità piuttosto improbabile, poiché i restauri che hanno interessato gli affreschi non hanno evidenziato alterazioni di colore e non hanno modificato la tintura dei petali. A questo punto bisogna probabilmente ammettere che la decisione della colorazione sia stata scelta intenzionalmente e che corrispondesse a quella attuale. In effetti esiste una varietà della famiglia delle *Papaveraceae* che possiede uno splendido fiore del tutto simile a quello raffigurato nel giardino della sala: si tratta del genere *Meconopsis*, in particolare della *meconopsis betonicifolia* (comunemente chiamata "papavero blu tibetano") o della *meconopsis grandis* (comunemente chiamata "papavero blu himalayano")<sup>219</sup>. Il fiore di queste specie è formato da quattro larghi petali (simili a quelli del *papaver somniferum*) e presenta un magnifico fiore azzurro, nel cui centro sono visibili pistilli di colore giallo (fig. 13, p. 378)<sup>220</sup>: tale descrizione si sposa alla perfezione con l'immagine dipinta della pianta (fig. 12, p. 377). Benché esista una *meconopsis* di origine europea (la *meconopsis cambrica*), non è certamente quella rappresentata, poiché questa dà luogo a un'infiorescenza gialla o arancione. Le specie che sono dotate di un fiore azzurro sono tutte originarie dei territori himalayani: è dunque ammissibile, ovviamente sotto forma di semplice ipotesi, immaginare che Livia sia venuta in possesso di una varietà vegetale insolita ed esotica? Certamente l'imperatrice

---

<sup>217</sup> La sola a rilevare con precisione il colore del fiore è stata Gabriel 1955, p. 11; 20; 21; in particolare p. 26: "The blue poppies are exquisitely rendered; a soft, pale, pinkish white in the light, mauve and blue in the shadows".

<sup>218</sup> Cfr. Kapoor 1995, pp. 22-31.

<sup>219</sup> Pur facendo parte della famiglia delle *Papaveraceae*, la *meconopsis* non è un papavero in senso stretto (non fa parte del *genus Papaver*, ma di quello delle *Meconopsis*).

<sup>220</sup> Per maggiori informazioni circa la *meconopsis* e le sue varietà vd. Mameli-Calvino 1972, p. 331.

disponeva di tutti i mezzi necessari per poter acquistare una pianta tanto inconsueta e per certi aspetti straordinaria nel panorama botanico del mediterraneo antico<sup>221</sup>. Ciò dimostrerebbe ancora di più la profonda attenzione e conoscenza della moglie di Augusto per il mondo vegetale e la passione per varietà eccezionali con cui poter ornare i propri giardini. Se quanto ipotizzato trovasse conferma, bisognerebbe ammettere la concreta possibilità che in uno degli *horti* veri e propri della villa fosse stato piantato e coltivato tale fiore e che l'artista abbia potuto osservarlo direttamente per poterlo ritrarre con tanta cura e perizia. Se le piante raffigurate negli affreschi della sala ipogea appartengono generalmente alla flora tipica del Mediterraneo e rispecchiano le principali varietà che componevano il giardino romano<sup>222</sup>, non mancavano nemmeno specie esotiche che avrebbero incuriosito e meravigliato una volta di più lo spettatore<sup>223</sup>. Se si vuole invece mantenere il comune riconoscimento del *papaver somniferum* (già presente nei giardini dall'epoca di Tarquinio il Superbo<sup>224</sup>), il suo fiore offre un'immagine di estenuata bellezza, legata alla brevità della sua vita: la posizione reclinata dell'infiorescenza prelude alla caduta dei petali e alla prossima formazione della capsula.

Va infine segnalato che il papavero da oppio, più precisamente le sue capsule, dovevano essere presenti nei festoni vegetali, retti da alcuni eroti, che costituivano le decorazioni architettoniche della villa<sup>225</sup>, a dimostrazione forse dell'alta considerazione attribuita al *papaver* e alle *Papaveraceae* da Livia, che peraltro era solita farsi rappresentare ornata con tale attributo<sup>226</sup>. La consuetudine di porre il papavero come motivo decorativo all'interno degli elementi architettonici è dimostrata anche da alcuni rilievi (databili alla tarda

---

<sup>221</sup> Si è oggi a conoscenza dei traffici commerciali che vedevano protagonisti esponenti della famiglia imperiale e l'India almeno a partire dal I secolo d.C.: Rathbone 2009, p. 303. È inoltre testimoniata la presenza di mercanti indiani in Asia Minore, in particolare in Siria: Reger 2009, p. 252.

<sup>222</sup> Così Caneva 1999, pp. 65-66.

<sup>223</sup> Caneva 1999, pp. 65-66, ha individuato nella palma (di origine sub-tropicale) e nell'abete rosso (caratteristico dei territori euro-siberiani) le uniche specie "esotiche".

<sup>224</sup> Liv. I 54, 6. Vd. *supra*, il capitolo dedicato.

<sup>225</sup> Vittori-Zaccagnini 2001, p. 114, n. 75, fig. 135.

<sup>226</sup> Vd. ad esempio alcune gemme di epoca imperiale da me già trattate: Fabbri 2009, in particolare pp. 327-333.

età adrianea) provenienti dal Canopo di Villa Adriana a Tivoli<sup>227</sup>. Essi mostrano ben cinque capsule e sei spighe che spuntano da un piccolo vaso, al di sotto del quale sono visibili altri racemi di quercia (riconoscibile dalle ghiande) e di ulivo (figg. 14-15, p. 378)<sup>228</sup>. È probabile che questa decorazione non avesse solo uno scopo ornamentale finalizzato a mettere in evidenza l'aspetto idillico e piacevole della vegetazione<sup>229</sup>, ma alludesse anche a significati beneauguranti veicolati soprattutto dall'associazione tra capsule di papavero e spighe. Una simile iconografia trova precedenti già in età augustea, come dimostrano alcuni pilastri la cui decorazione è composta, tra gli altri vegetali, proprio da spighe e capsule di papavero (figg. 16-17, p. 379)<sup>230</sup>. Appaiono leggermente diversi i motivi ornamentali presenti su una lastra proveniente da Perugia e datata al primo quarto del I secolo d.C. (fig. 18, p. 379): la composizione è chiaramente ispirata al fregio esterno del recinto dell'*Ara Pacis*, ma qui si è scelto di inserire tra le volute vegetali anche due capsule di papavero<sup>231</sup>. Una rappresentazione simile è riscontrabile anche su una seconda lastra proveniente da Falerii e conservata oggi a Palazzo Primoli a Roma. Il rilievo è di qualità superiore al precedente e anch'esso certamente ispirato dal modello fornito dall'*Ara Pacis*; in questo caso le capsule di papavero sono inserite all'interno del fregio vegetale insieme a molte altre specie, tra cui non potevano mancare le spighe<sup>232</sup>. È assai probabile che queste raffigurazioni avessero lo scopo di creare immagini rigogliose e piacevoli, adatte ad allietare l'occhio degli osservatori, ma al contempo esse potevano alludere a significati beneauguranti legati alla floridezza del mondo naturale.

---

<sup>227</sup> Vd. Moesch 2000, p. 204, n. 20; Mathea-Förtsch 1999, p. 183, n. 245. I pilastri, la cui decorazione richiama i modelli dell'arte augustea, dovevano sostenere con buona probabilità una struttura a pergola.

<sup>228</sup> Cfr. Moesch 2000, p. 204, la quale tuttavia non ha menzionato la presenza di papaveri e spighe. Mathea-Förtsch 1999, p. 183 ha frainteso l'identificazione del vegetale, poiché vi ha riconosciuto *Granatäpfeln*.

<sup>229</sup> Così Moesch 2000, p. 204.

<sup>230</sup> Mathea-Förtsch 1999, p. 151, n. 142; p. 120, n. 47.

<sup>231</sup> Mathea-Förtsch 1999, p. 138, n. 111 (dove tuttavia non si fa menzione del papavero, malgrado sia chiaramente riconoscibile).

<sup>232</sup> Magister-Sacchi Lodispoto 2005, pp. 38-39; Nencini 2004, p. 111, fig. 17; Guillaume-Coirier 2001, p. 1021.

Infine, l'utilizzo ornamentale del papavero è chiaramente riscontrabile nella decorazione della cornice del cosiddetto "emblema da Priverno" (fine II secolo a.C.), un mosaico di cui oggi si conservano solo alcuni tratti della parte esterna<sup>233</sup>. Le capsule della pianta compaiono insieme a numerose altre specie vegetali e frutti per comporre un'abbondante ghirlanda, inframezzata da maschere teatrali, un connubio fra natura e cultura (figg. 19-20, pp. 380-381). Una rappresentazione analoga è riscontrabile anche in un mosaico proveniente dalla Casa del Fauno a Pompei, dove maschere teatrali, frutti e piante (tra cui capsule di papavero) compongono un ricco fregio vegetale (fig. 21, p. 381)<sup>234</sup>.

---

<sup>233</sup> Cfr. Calandra 1998, p. 206. Probabilmente la zona centrale del mosaico era decorata con quattro scene mitologiche o legate al mondo del teatro.

<sup>234</sup> Cappelli-Lo Monaco 2009, p. 58; Guillaume Coirier 2001, pp. 1021-1022.

## Immagini

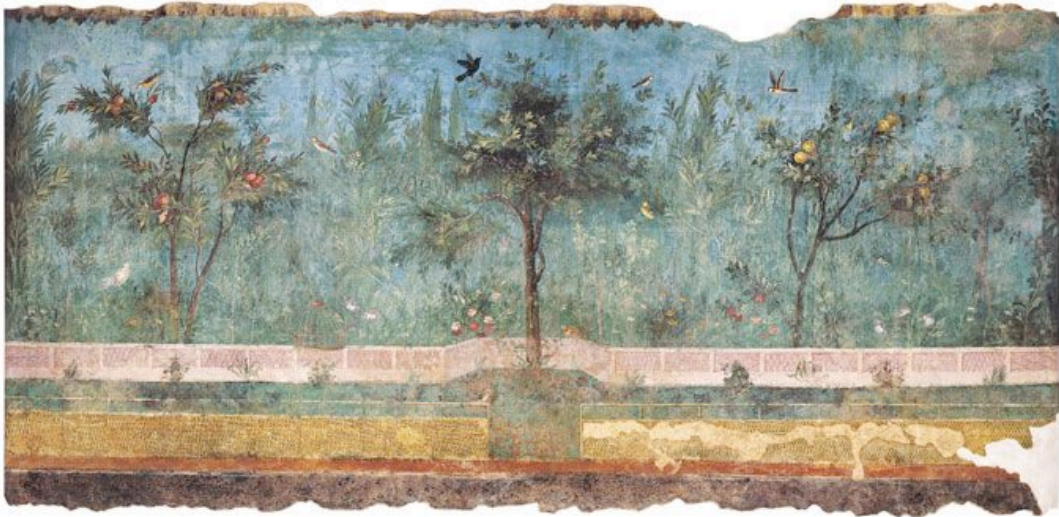


Fig. 11: decorazione della camera ipogea della villa di Livia a Prima Porta, Roma, Museo Nazionale Romano.



Fig. 12: particolare del papavero.





Fig. 13: *meconopsis betonicifolia*.



Fig. 14: decorazione di pilastro proveniente da Villa Adriana, Tivoli, Antiquarium.

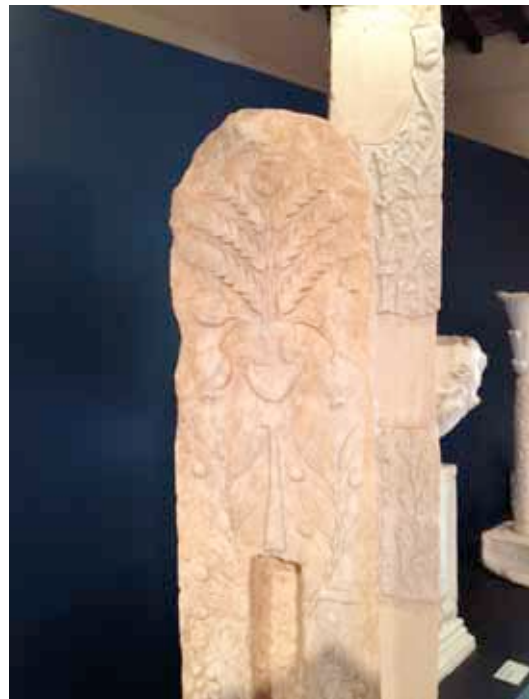


Fig. 15: decorazione di pilastro proveniente da Villa Adriana, Tivoli, Antiquarium.



Fig. 16: decorazione di pilastro conservato a Roma, Palazzo dei Conservatori.



Fig. 17: decorazione di pilastro conservato a Cherchell, Algeria Parc Bocquet.



Fig. 18: rilievo con decorazione vegetale conservato a Perugia, San Costanzo.



Fig. 19: mosaico con decorazione vegetale, "emblema da Priverno",  
Roma, Museo Nazionale Romano.



Fig. 20: particolare della figura precedente.



Fig. 21: mosaico proveniente dalla Casa del Fauno a Pompei, Napoli, Museo Archeologico Nazionale.

## Il papavero e Cibele

Si è a conoscenza di alcuni manufatti in cui il papavero compare in associazione a Cibele, la *Mater Magna Deum* venerata in modo particolare in Frigia. È questo il caso di una gemma (fig. 22, p. 396), conservata al Kunsthistorisches Museum di Vienna e realizzata probabilmente tra il 14 e il 29 d.C.<sup>235</sup>, in cui è ritratto il busto di un personaggio femminile seduto in trono, con chitone, stola e mantello. Il capo è velato e adorno di un diadema e di una corona turrata; la mano sinistra, che poggia su un *tympanum* su cui è raffigurato un leone accucciato, regge quattro spighe di grano e due capsule di papavero, mentre la destra sorregge il busto di un personaggio maschile, radiato e velato<sup>236</sup>. Il riconoscimento del soggetto non può essere messo in dubbio: si tratta certamente di Cibele<sup>237</sup>, come dimostra la presenza dei suoi caratteristici attributi. La corona turrata rimanda al ruolo di protettrice di città svolto dalla

---

<sup>235</sup> Condivisibile la proposta di Mikocki 1995, p. 26 di scartare l'eventualità che la gemma debba essere datata in epoca claudia (così Bieber 1968, p. 12; Bieber 1969, p. 32; Sande 1985, p. 154), concordando con la più consueta datazione di età tiberiana.

<sup>236</sup> Fabbri 2009, p. 333; Alexandridis 2004, p. 137, n. 50; Wood 1999, p. 119-120; Bartmann 1999, p. 193, n. 110; Mikocki 1995, p. 165, n. 101; Megow 1987, p. 254, n. B15; Sande 1985, pp. 153-154.

<sup>237</sup> Così anche Sande 1985, p. 154. Alcuni studiosi hanno interpretato l'immagine come una crasi di più divinità: la corona turrata sarebbe un attributo caratteristico di Tyche/Fortuna, la veste che lascia scoperta la spalla rimanderebbe a Venere *Genetrix*, mentre le spighe e i papaveri alluderebbero a Cerere: cfr. Bartmann 1999, p. 103 e p. 193; Mikocki 1995, p. 26 (il quale non menziona Venere ma Giunone, a cui rimanderebbe il diadema); Bieber 1968, p. 5-6. Benché tali attribuiti siano certamente riconducibili alle divinità menzionate, credo che il soggetto principale debba essere interpretato come Cibele, alla quale ben si addicono gli oggetti raffigurati.

dea<sup>238</sup>, il *tympanum* è il tamburello frigio comunemente usato dai suoi sacerdoti, così come i cembali e i flauti<sup>239</sup>. La posa del leone (accucciato ma con la testa alzata) raffigurato sullo strumento musicale sottolinea l'addomesticamento dell'animale e richiama l'epiteto della dea di *domina leonum*, testimoniato anche dal fatto che ella è normalmente rappresentata su un carro trainato da due leoni<sup>240</sup>. Tuttavia, la gemma non ritrae soltanto l'immagine della divinità: nei tratti del volto sono stati infatti riconosciuti quelli di Livia<sup>241</sup>, che in questo caso è stata assimilata a Cibele. Per la verità, l'imperatrice è qui rappresentata sì nelle sembianze della dea, ma anche nel suo ruolo di prima sacerdotessa del culto imperiale del Divo Augusto: il busto dell'imperatore divinizzato (come testimonia la presenza della corona radiata<sup>242</sup>) tenuto in mano da Livia allude chiaramente a questa funzione<sup>243</sup>. Al contrario, è assai poco probabile che l'Augusta sia qui ritratta nei panni di una sacerdotessa di Cibele<sup>244</sup>: oltre al fatto che non si è a conoscenza di alcun legame sacerdotale tra l'imperatrice e la dea<sup>245</sup>, bisogna considerare come a quell'epoca il sacerdozio della *Mater Magna* fosse destinato solamente a uomini e donne provenienti dalla Frigia<sup>246</sup>, escludendo l'adozione della carica per un cittadino romano<sup>247</sup>.

---

<sup>238</sup> Cfr. Lucr. II 606-607; Ov. *Fast.* IV 219-220. Tale ruolo era probabilmente svolto dalla dea già nella sua concezione originaria orientale (in particolare in Frigia) e venne mantenuto intatto nel corso dei secoli: cfr. Bøgh 2012, pp. 34-38.

<sup>239</sup> Cfr. Lucr. II 618-619; Ov. *Fast.* IV 213-214.

<sup>240</sup> Cfr. Lucr. II 601; Verg. *Aen.* III 111-113; VI 784-785; Ov. *Fast.* IV 215-218. In merito ai leoni, che una tradizione considera essere Atalanta e Ippomene/Melanione, puniti per aver contaminato il santuario della dea e di conseguenza trasformati in animali (vd. Ov. *Met.* X 686-704. In altre versioni è Giove l'autore della punizione: cfr. Apollod. III 9, 2; Hyg. *Fab.* 185, 6), rimando in particolare ad Arrigoni 1982, p. 7-13. Per reperti iconografici vd. Simon 1997, nn. 94-98.

<sup>241</sup> Cfr. Bartmann 1999, p. 193: "Livia's facial features are easily recognizable".

<sup>242</sup> Cfr. Bartmann 1999, p. 103.

<sup>243</sup> Cfr. Fabbri 2009, p. 335; Bartmann 1999, p. 103; Mikocki 1995, p. 26; Sande 1985, p. 154. Il sacerdozio di Livia è testimoniato con certezza da Vell. Pat. II 75, 3; Dio Cass. LVI 46, 1.

<sup>244</sup> Difficile concordare con Bieber 1968, p. 12 la quale, ritenendo la gemma una creazione del regno di Claudio, ha ipotizzato che l'imperatore abbia nominato e onorato Livia come prima sacerdotessa di Cibele. I dati a disposizione non giustificano una simile teoria.

<sup>245</sup> Bartmann 1999, p. 95 ha giustamente sottolineato come "she [*scil.* Livia] is not a know patron of Cybele's temple or cult".

<sup>246</sup> Ne dà conferma Dion. Hal. *Ant. Rom.* II 19, 4. Cfr. Fasce 1978, p. 17. Più tardi, non prima dell'introduzione delle pratiche culturali di stampo orientale avvenuta probabilmente a partire dal regno di Claudio (così Vermaseren 1977c, p. 96; Bieber 1969, p. 29), il sacerdozio fu aperto anche a cittadini romani, come sembrano confermare alcune iscrizioni: *CIL* VI, nn. 2258-2260.

<sup>247</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* II 19, 5 afferma che ai cittadini romani era vietato venerare la dea secondo il rito frigio e prendere parte alle attività comunemente svolte dai sacerdoti (fare la

La raffigurazione di Livia nelle vesti di Cibele trova la sua ragione d'essere nella propaganda politico-dinastica finalizzata a celebrare l'imperatrice e la propria discendenza, in maniera del tutto simile a quanto avviene nei casi in cui ella viene associata a Cerere<sup>248</sup>. Livia avrebbe potuto commissionare un simile manufatto per esaltare una divinità strettamente legata alla città di Roma e ai propri abitanti<sup>249</sup>, ma in particolare alla *gens* Claudia, di cui faceva parte l'imperatrice prima di essere adottata da Augusto ed essere di conseguenza considerata una Giulia<sup>250</sup>. La tradizione relativa all'introduzione del culto di Cibele a Roma (avvenuta nel 204 a.C., in piena seconda guerra punica, su ordine dei libri sibillini e dell'oracolo di Delfi<sup>251</sup>) attribuisce un ruolo di straordinaria importanza a Claudia Quinta, a seconda delle versioni una matrona o una Vestale<sup>252</sup>. La delegazione romana che aveva avuto il compito di portare a Roma il simulacro della dea da Pessinunte (secondo Varrone da Pergamo<sup>253</sup>) era ormai giunta alla foce del Tevere, ma la nave si incagliò e non ci fu modo di liberarla per riprendere il viaggio. Fu così che Claudia Quinta si avvicinò all'imbarcazione: la donna era accusata ingiustamente di impudicizia e, dopo aver rivolto una preghiera alla Madre degli Dei, si rimise al giudizio della divinità in merito alla propria presunta colpa. Se fosse stata realmente colpevole ella avrebbe pagato con la morte, ma in caso contrario la dea avrebbe dovuto

---

questua, danzare al suono del flauto, indossare vesti variopinte). Su questo "doppio rito", uno riservato ai Frigi e l'altro ai Romani, vd. Borgeaud (1996) 2006, pp. 101-106. Sul rapporto tra i sacerdoti di Cibele e l'identità romana vd. Orlin 2010, pp. 101-104.

<sup>248</sup> Cfr. ad esempio Fabbri 2009, in particolare pp. 327-333.

<sup>249</sup> Dal momento che i Romani si credevano discendenti di Enea e quindi dei Troiani, la maggiore divinità della Frigia era considerata progenitrice e protettrice della popolazione dell'Urbe: cfr. Beard 2012, p. 327; Orlin 2010, pp. 80-82; Roller 1999, p. 270.

<sup>250</sup> Marco Livio Druso Claudiano, padre di Livia, era infatti un Claudio, diretto discendente del censore Appio Claudio Cieco, successivamente rimasto orfano e adottato da Marco Livio Druso: cfr. Barrett (2002) 2006, p. 32. Livia sposò in primo matrimonio un altro esponente della *gens* Claudia, Tiberio Claudio Nerone.

<sup>251</sup> Cfr. Liv. XXIX 10, 4-6; Ov. *Fast.* IV 255-264; Diod.Sic. XXXIV 33, 1-2; Herodianus I 11, 3.

<sup>252</sup> Cic. *Pro Cael.* 34; *De har. resp.* 27; Liv. XXIX 14, 12; Ov. *Fast.* IV 305; Plin. *Nat. Hist.* VII 120; Svet. *Tib.* 2, 3; Sil It. XVII 33-34; Stat. *Silv.* I 2, 245-246 la considerano una matrona, mentre Herodianus I 11, 4 la ritiene una Vestale (ma non specifica il suo nome). Roller 1999, pp. 267-268, nt. 23 ha ritenuto che Silio Italico e Stazio considerino Claudia una Vestale, ma nessuno dei due autori la connota esplicitamente come sacerdotessa di Vesta. Diod. Sic. XXXIV 33, 2 fa menzione di una certa Valeria (ricordata come la migliore tra le matrone romane), che venne affiancata a Scipione Nasica per ricevere il simulacro della dea, mentre Prop. IV 11, 51-52 descrive Claudia come *ministra turritae deae*. Per maggiori dettagli su Claudia Quinta vd. Scheid 1994, in particolare pp. 3-11.

<sup>253</sup> Varro *De ling. lat.* VI 15.

seguirla: così prese una fune e tirò la nave fuori dalla secca senza alcuno sforzo, riabilitando in questa maniera il suo buon nome<sup>254</sup>. Non è quindi da escludere che Livia, in quanto discendente dei Claudii, abbia voluto richiamare la protagonista del celebre episodio che esaltava la propria famiglia e che era direttamente connessa con Cibele<sup>255</sup>. Grazie alla vicenda di Claudia Quinta, la dea divenne anche patrona della pudicizia e della retta condotta delle donne romane, le quali potevano affidarsi a lei per dimostrare la propria virtù<sup>256</sup>. Di certo simili significati sarebbero stati perfettamente adatti a celebrare quell'integrità morale che doveva costituire un segno distintivo della prima imperatrice<sup>257</sup>.

Accanto alla celebrazione delle proprie radici, la scelta compiuta da Livia di associare la propria immagine a quella della dea si inseriva perfettamente all'interno del recupero e dell'esaltazione del culto della *Mater Magna* promosso da Augusto, che probabilmente riorganizzò le feste a lei dedicate (*Megalensia*) nel 22 a.C. e restaurò personalmente il tempio sul Palatino nel 3 a.C.<sup>258</sup>. Dal momento che Cibele era una divinità proveniente dalla Frigia, durante il principato augusteo venne enfatizzato il suo collegamento con i Troiani e in particolare con Enea (che venne aiutato e protetto dalla dea durante il suo viaggio verso l'Italia<sup>259</sup>), in modo da favorire e riaffermare la discendenza del

---

<sup>254</sup> Cfr. Ov. *Fast.* IV 295-328; Svet. *Tib.* 2, 3; Sil. It. XVII 1-47; Stat. *Silv.* I 2, 245-246; Herod. I 11, 3-5. Claudia Quinta è ricordata anche da Liv. XXIX 14, 12, che tuttavia non fa menzione dell'aneddoto della nave, ma conferma il riscatto della sua reputazione. L'evento è celebrato anche iconograficamente: vd. Simon 1997, n. 5; Vermaseren 1977a, n. 218. Per maggiori dettagli sull'introduzione del culto di Cibele a Roma vd. Beard 2012, pp. 326-329; Orlin 2010, pp. 76-79; Borgeaud (1996) 2006, pp. 95-101; Roller 1999, pp. 264-266; Thomas 1984, pp. 1502-1508; Vermaseren 1977c, pp. 38-41.

<sup>255</sup> Il prestigio dei Claudii venne certamente aumentato grazie all'aneddoto di Claudia Quinta: cfr. Roller 1999, p. 282. Val. Max. I 8, 11 e Tac. *Ann.* IV 64, 3 testimoniano la presenza di una statua della donna nel vestibolo del tempio della *Mater Magna* sul Palatino.

<sup>256</sup> Cfr. Alvar 2008, p. 175: "Chastity was thus the first lesson Cybele taught the Romans". Cfr. Borgeaud (1996) 2006, p. 113.

<sup>257</sup> L'esaltazione della *castitas* poteva essere rafforzata tramite l'allusione a Claudia Quinta, che divenne "symbolic as the embodiment of feminine virtue": cfr. Roller 1999, p. 267.

<sup>258</sup> Per la riorganizzazione della festa vd. Alvar 2008, p. 282; Thomas 1984, p. 1513 e nt. 64. Per il restauro del tempio: Aug. *Res gest.* 19.

<sup>259</sup> Verg. *Aen.* IX 80-122; X 219-255. McKay Wilhelm 1988, p. 80 ha sottolineato come nell'*Eneide* Cibele sia considerata una divinità positiva e benefica.



popolo romano da quello frigio, ideologia questa notoriamente cara al *princeps*<sup>260</sup>.

Non rimane che comprendere la funzione svolta dal papavero in relazione all'iconografia della gemma. A un'analisi superficiale del manufatto, la presenza delle capsule potrebbe essere considerata inusuale, dal momento che esse (in associazione alle spighe) sono generalmente l'attributo distintivo di Cerere. Per questo motivo alcuni studiosi hanno cercato di spiegare la raffigurazione della pianta sul gioiello come un'allusione alla dea delle messi: in sostanza nell'immagine le caratteristiche principali di Cibele sarebbero state unite con un attributo prettamente "cereale"<sup>261</sup>. Una simile spiegazione risulta poco convincente, poiché la scelta dell'artista, in accordo con la committenza, di inserire il papavero doveva essere funzionale alla rappresentazione iconografica e di conseguenza veicolare un preciso messaggio. Infatti, prima di essere un attributo caratteristico (ma non certo esclusivo) della dea delle messi, la capsula della pianta è un elemento perfettamente adatto a esprimere concetti legati all'abbondanza. Il suo inserimento, in associazione alle spighe, nel contesto iconografico del gioiello esprime il significato beneaugurante connesso alla prosperità. Cibele infatti presiedeva anche a simili concetti, come sembra alludere già Lucrezio quando sostiene che le messi si diffusero per tutto il resto del mondo proprio dalla Frigia<sup>262</sup>. Ancor più esplicito Plinio: facendo riferimento all'introduzione del culto della dea a Roma, egli afferma che in quell'anno il raccolto fu eccezionalmente abbondante<sup>263</sup>; il verificarsi dell'avvenimento è dunque direttamente legato alla presenza e alla benevolenza di Cibele.

---

<sup>260</sup> Cfr. Roller 1999, pp. 270-271; pp. 300-301; McKay Wilhelm 1988, p. 80. Sirago 1979, p. 198 ha ritenuto possibile che lo scopo di Livia fosse quello di sostenere e incrementare il culto di Cibele a Roma. Secondo McKay Wilhelm 1988, p. 93 la gemma viennese dimostra "the imperial favor that the goddess enjoyed".

<sup>261</sup> Bartmann 1999, p. 103 e p. 193; Mikocki 1995, p. 26; Sande 1985, p. 154; Bieber 1968, pp. 5-6.

<sup>262</sup> Lucr. II 610-613. Il poeta gioca qui con i termini *Phrygia* e *fruges*: cfr. Roller 1999, p. 298; Vermaseren 1977c, p. 83.

<sup>263</sup> Plin. *Nat. Hist.* XVIII 16: *Quo verum anno Mater Deum advecta Romam est, maiorem ea aestate messem quam antecedentibus annis decem factam esse tradunt.*

Stando alle informazioni degli autori antichi, la *Mater Magna* era considerata una dea benefica, dispensatrice di ricchezza e floridezza<sup>264</sup>. L'inserimento di una divinità straniera nel *pantheon* romano comportava anche una differente percezione rispetto alle sue caratteristiche originarie: per poter meglio comprendere il nuovo dio e sentirlo parte della propria tradizione, i Romani potevano rivolgersi a modelli divini già esistenti e ben noti. Non è quindi da escludere che, nel “costruire la nuova Cibele romana”, gli abitanti di Roma abbiano assegnato alla dea alcune competenze a loro familiari e solitamente svolte da altre divinità. Nel caso specifico della produttività dei campi, il modello divino coincideva con Cerere: l'equiparazione della dea delle messi con la Madre degli Dei è incontrovertibilmente documentata da un'iscrizione (databile intorno alla seconda metà del I secolo d.C.) che attribuisce alla dea frigia l'epiteto di *Cereria*<sup>265</sup>. In origine il culto metroaco pubblico era celebrato a Roma in maniera assai differente rispetto a quanto accadeva in Frigia: i Romani infatti eliminarono tutti quegli elementi moralmente sconvenienti ed eccessivi che facevano parte delle pratiche culturali orientali<sup>266</sup>. La Cibele romana si distanziava in parte dal suo corrispettivo venerato in Oriente<sup>267</sup>, per poter così essere inserita e percepita a tutti gli effetti come una divinità civica, tanto che fu subito accolta all'interno del *pomerium*<sup>268</sup>. Essa era quindi ritenuta una dea del tutto rispettabile e assolutamente positiva, a tal punto che Cicerone definì i

---

<sup>264</sup> Ancora nel VI secolo d.C., Gregorio di Tours (*Lib. in glor. conf.* 76) testimonia come in Gallia fosse consueto trasportare su un carro il simulacro di Cibele attraverso i campi per assicurarne la produttività: cfr. Richard 1969, p. 143, n. 3. Cfr. Lyd *De mens.* IV 49. Anche Roller 1999, p. 318 ha sottolineato la funzione di dispensatrice di prosperità svolta dalla dea. Cfr. Vermaseren 1977c, p. 83.

<sup>265</sup> *CIL* V, n. 796. Cfr. Lyd. *De mens.* IV 63. Macrobian. *Sat.* I 21, 8, seguendo speculazioni filosofiche erudite, non ha dubbi nell'identificare la *Mater Magna* con la terra (*quis enim ambigat Matrem Deum terram haberi?*).

<sup>266</sup> Il culto di Attis, seppur certamente noto già in età repubblicana (cfr. Catull. LXIII. Per maggiori dettagli sull'Attis catulliano vd. Bremmer 2004, in particolare pp. 557-569. Su Attis a Roma durante la repubblica cfr. Beard 2012, p. 329; Roller 1999, p. 277; Sfamini Gasparro 1985, p. 58, nt. 137), non venne ufficialmente riconosciuto all'interno delle solennità religiose romane almeno sino al I secolo d.C.: Fasce 1978, pp. 19-21.

<sup>267</sup> La dea orientale era generalmente avvertita come selvaggia e feroce: cfr. Bøgh 2012, pp. 32-33.

<sup>268</sup> Cfr. Thomas 1984, p. 1506: “It was as a Roman and national goddess that Cybele entered Rome and occupied her niche in Roman politics”. Vd. anche Fasce 1978, p. 14 e nt. 22.

giochi in suo onore come *maxime casti, solemnes et religiosi*<sup>269</sup>. A questo punto è facilmente comprensibile il motivo dell'associazione tra la *Mater Magna* e Livia: l'imperatrice veniva di certo celebrata come capostipite della famiglia imperiale, ma al contempo venivano esaltate le sue qualità morali e il suo positivo ruolo di dispensatrice di prosperità<sup>270</sup>.

Simili significati ben si adattano anche a un secondo monumento in cui l'immagine di Cibele compare con le capsule di papavero come attributo. Si tratta della celebre statua a grandezza naturale conservata oggi al Paul Getty Museum di Malibu (fig. 23, p. 397): una maestosa figura matronale velata è ritratta seduta in trono, abbondantemente panneggiata con tunica e mantello. Sul capo porta una vistosa corona turrata; la mano sinistra alzata, oggi mancante, doveva reggere con buona probabilità un *tympanum*<sup>271</sup>, mentre nella destra, appoggiata sul ginocchio, sono visibili spighe e capsule di papavero. Sul lato sinistro della statua si distinguono una cornucopia e quello che sembra essere un timone, mentre sul destro compare un piccolo leone con la testa alzata, intento a guardare la propria signora<sup>272</sup>. Nessun dubbio sul fatto che la scultura sia un'evidente rappresentazione di Cibele, come confermano gli attributi presenti<sup>273</sup>. Gli studiosi hanno però osservato che i tratti del volto della donna non corrispondono a un ritratto ideale della dea: essa infatti appare leggermente in là con gli anni, circostanza che secondo loro confermerebbe l'ipotesi della raffigurazione di un personaggio femminile di alto rango realmente vissuto<sup>274</sup>. Tuttavia sono state numerose le difficoltà incontrate per stabilirne l'identità: Bieber, che ha dedicato una breve monografia alla statua in

---

<sup>269</sup> Cic. *De har. resp.* 24. Il carattere fortemente romano delle celebrazioni in onore di Cibele è confermato anche da Dion. Hal. *Ant. Rom.* II 19, 3-4. Ciò non significa che i Romani abbiano dimenticato l'origine straniera della dea: Varro *De ling. lat.* VI 15 e Cic. *De har. resp.* 24 sostengono che il nome della festa deriva dal greco, mentre D. Serv. *Georg.* II 394 afferma che gli inni in onore della *Mater Magna* erano cantati in greco. Sui *Megalensia* vd. Beard 2012, p. 331; Alvar 2008, pp. 282-284; Roller 1999, pp. 288-289; Fasce 1978, pp. 83-88; McKay Wilhelm 1988, pp. 81-82; Vermaseren 1977c, pp. 124-125.

<sup>270</sup> Di simile giudizio Wood 1999, p. 120.

<sup>271</sup> Così Roller 1999, p. 313; Simon, 1997, n. 54; Thompson 1996, p. 97; Vermaseren 1977a, p. 85.

<sup>272</sup> Simon 1997, n. 54; Thompson 1996, p. 97, n. 64; Wrede 1981, p. 220, n. 78; Vermaseren 1977a, n. 311; Bieber 1968, pp. 3-5; Michaelis 1882, p. 498, n. 68.

<sup>273</sup> Cfr. Thompson 1996, p. 97.

<sup>274</sup> Cfr. Thompson 1996, p. 98 ("The woman portrayed in the statue is undoubtedly an individual"); Bieber 1968, p. 6 ("It is without doubt the portrait of an elderly matron").

esame, ha proposto di riconoscervi il ritratto di Livia. La studiosa ha ritenuto che l'esecuzione della scultura sia da collocare in età antonina, periodo in cui si volle celebrare la prima coppia imperiale (Augusto e Livia) in quanto modello di riferimento per tutte le dinastie successive. Nel caso specifico l'Augusta sarebbe stata commemorata in qualità di *Mater Magna*, con chiare allusioni al suo ruolo di progenitrice della stirpe imperiale<sup>275</sup>. La teoria di Bieber è però attualmente ritenuta poco credibile<sup>276</sup>: in modo particolare i tratti somatici che compaiono in opere d'arte attribuibili con maggiore certezza a Livia non sembrano corrispondere a quelli presenti nella statua di Malibu. Oggi si è più propensi a pensare che il personaggio raffigurato sia una non meglio identificata matrona romana<sup>277</sup>, mentre alcuni studiosi hanno considerato probabile la possibilità che si tratti del ritratto di una sacerdotessa di Cibele<sup>278</sup>.

Dal mio punto di vista, tale eventualità è piuttosto remota: la scultura è chiaramente una rappresentazione della dea e ammettere un'associazione così marcata (quasi un'identificazione) tra la divinità e la propria sacerdotessa, per giunta rappresentata in trono, sembra essere un'ipotesi azzardata e poco convincente. L'aspetto maturo del viso della statua potrebbe forse far pensare a un ritratto della dea, così caratterizzato dall'artista per richiamare l'antichità del suo culto, ma non si è in possesso di elementi che confermino questa tesi. Personalmente, penso che al momento sia preferibile sospendere il giudizio in merito al riconoscimento della figura femminile, ferma restando l'eventualità che si tratti del ritratto di Cibele oppure di una dama della famiglia imperiale<sup>279</sup>. Infatti una rappresentazione così prestigiosa, addirittura una stretta associazione con la dea, ben si adatterebbe alle esigenze propagandistiche di

---

<sup>275</sup> Cfr. in particolare Bieber 1968, p. 17. Roller 1999, p. 313 e McKay Wilhelm 1988, pp. 93-94 hanno concordato con la studiosa nel riconoscimento del personaggio.

<sup>276</sup> In particolare Bartmann 1999, p. 222, n. 8 ha inserito la statua tra i monumenti erroneamente attribuiti a Livia. Cfr. Wrede 1981, p. 220. Sande 1985, pp. 228-229 ha escluso l'identificazione di Livia, di Agrippina e di Antonia.

<sup>277</sup> Così Simon 1997, n. 54 ("Eine noch nicht identifizierte vornehme Römerin"); Thompson 1996, p. 98

<sup>278</sup> Bartmann 1999, p. 222, n. 8; Wrede 1981, p. 220 e soprattutto Bieber 1969, p. 40. Ha ammesso la possibilità anche Thompson 1996, p. 98.

<sup>279</sup> Sande 1985, pp. 229-231 ha ipoteticamente individuato in Domizia Lepida (suocera di Claudio e madre di Messalina) la destinataria del ritratto della statua, ma le prove portate a favore della sua teoria rimangono poco probanti. Tale riconoscimento non ha incontrato particolare favore tra gli studiosi.

un'esponente della stirpe regnante, alla quale era concesso farsi assimilare alle divinità. Intendere la statua come una raffigurazione celebrativa di una semplice matrona romana, per quanto di alto rango, presuppone che questa godesse di onori pari a quelli di un'imperatrice, cosa alquanto improbabile<sup>280</sup>.

Gli attributi associati alla dea nella statua in esame confermano la concezione di Cibele quale divinità benevola, cui sono strettamente collegati concetti positivi quali la prosperità dei campi, simboleggiata dalle spighe e dalle capsule di papavero, e più in generale l'abbondanza, il benessere e la ricchezza, a cui rimanda la presenza della cornucopia. Il timone, generalmente attribuito consueto di Tyche/Fortuna<sup>281</sup>, potrebbe essere un'allusione alla facoltà di rendere favorevole la sorte per coloro che veneravano la dea<sup>282</sup>: il suo arrivo in città era finalizzato all'ottenimento del trionfo sul nemico cartaginese<sup>283</sup> e dunque Cibele, sin dall'origine del suo culto in Roma, era connessa con la vittoria e con la buona riuscita delle imprese<sup>284</sup>. Quindi la divinità ritratta nella statua di Malibu non coincide affatto con la spaventosa *domina leonum* venerata in Oriente<sup>285</sup>, ma piuttosto con la dea matronale e benevola tipicamente romana<sup>286</sup>. Tale constatazione non è priva di ripercussioni circa la datazione della scultura: infatti, malgrado Margarete Bieber abbia considerato la statua un prodotto dell'età antonina e Henning Wrede si sia schierato a favore di una sua realizzazione tra il 90 e il 120 d.C.<sup>287</sup>, gli studiosi sembrano oggi concordi nel collocare la data dell'esecuzione intorno alla metà del I secolo d.C., più

---

<sup>280</sup> Non ha invece escluso questa possibilità Thompson 1996, p. 98.

<sup>281</sup> Cfr. Villard 1997, nn. 28-43; 58-72; 81-86 (Tyche); Rausa 1997, nn. 39-91 (Fortuna).

<sup>282</sup> McKay Wilhelm 1988, p. 95 ha preferito considerare il timone come simbolo di buon governo.

<sup>283</sup> Liv. XXIX 10, 4-8.

<sup>284</sup> Cfr. McKay Wilhelm 1988, p. 81. Non a caso il simulacro della dea proveniente da Pessinunte venne collocato nel tempio della Vittoria prima che le venisse innalzato il santuario: vd. Liv. XXIX 14, 14.

<sup>285</sup> Il piccolo leone presente accanto alla dea (che doveva certamente rendere ancor più chiara l'identità della figura divina) non è affatto minaccioso, ma al contrario è mansueto, quasi fosse una sorta di animale domestico; Arrigoni 1982, p. 9 ha giustamente sottolineato come il leone svolga la funzione di guardiano.

<sup>286</sup> Non sarebbe stato appropriato raffigurare il ritratto di un'importante nobildonna nelle fattezze di una divinità straniera e poco rassicurante, le cui pratiche di culto orgiastiche erano avvertite come riti aberranti dalla morale romana. Cfr. Thomas 1984, p. 1510; Vermaseren 1977c, p. 96.

<sup>287</sup> Bieber 1968, p. 15; Wrede 1981, p. 220.

precisamente tra il 50 e il 60 d.C.<sup>288</sup>. Il periodo coincide grossomodo con il regno di Claudio il quale, stando a quanto riportato da Giovanni Lido<sup>289</sup>, avrebbe riformato il culto metroaco pubblico introducendo una nuova festività (celebrata qualche settimana prima dei *Megalensia*, tra il 15 e il 27 marzo) basata su una serie di riti di stampo orientale<sup>290</sup>. Collegare l'esecuzione della statua con la nuova politica religiosa promossa da Claudio non sembra essere un'operazione particolarmente motivata: nella rappresentazione della dea non ci sono elementi che possano avvalorare il suo collegamento con la divinità di matrice frigia, anzi l'immagine corrisponde a quella della Cibele matronale e rispettabile propria dell'originario culto romano. Purtroppo non si è a conoscenza della collocazione del monumento, ritrovato a Roma e con tutta probabilità inserito in una nicchia, come dimostra la mancata rifinitura della parte posteriore<sup>291</sup>. In mancanza di maggiori dati relativi all'antico contesto della scultura, non è possibile avanzare ulteriori ipotesi sulla sua funzione, benché l'accurata realizzazione faccia pensare a una destinazione piuttosto prestigiosa.

La gemma del Kunsthistorisches Museum e la statua del Paul Getty Museum non sono le uniche testimonianze dell'associazione tra Cibele e il papavero, benché siano certamente le opere di maggiore importanza dal punto di vista artistico e le più ricche di implicazioni politico-religiose. Esistono altri manufatti, seppur piuttosto rari, che danno conferma del fenomeno: è il caso ad esempio di un'ansa bronzea frammentaria conservata al Musée Calvet di Avignone. Sulla parte bassa del manico è visibile il busto di una figura femminile con corona turrita, la quale regge una patera nella mano sinistra e nella destra due capsule

---

<sup>288</sup> Simon 1997, n. 54; Thompson 1996, p. 98; Sande 1985, p. 228; Vermaseren 1977a, p. 85.

<sup>289</sup> Lyd. *De mens.* IV 59. Cfr. Roller 1999, p. 315. Svet. *Claud.* 22 testimonia come l'imperatore abbia introdotto nuove celebrazioni religiose, ma purtroppo non specifica quali.

<sup>290</sup> Non tutti gli studiosi hanno accettato che la riforma del culto metroaco si sia verificata durante il regno di Claudio e hanno proposto di spostare tale evento all'età degli Antonini. In merito alla questione si rimanda a Sfameni Gasparro 1985, pp. 57-58; Fasce 1978, p. 22. Sulle tappe che scandivano la festa vd. Borgeaud (1996) 2006, pp. 143-148; Fasce 1978, pp. 23-71; Vermaseren 1977c, pp. 113-124. Di recente Beard 2012, pp. 332-333 ha espresso riserve sulla ricostruzione delle pratiche rituali proposte dagli studiosi, sottolineando come esse siano "based on rather unspecific ancient allusions to the cult of the goddess, which may not have anything directly to do with this spring festival at all".

<sup>291</sup> Cfr. Bieber 1968, pp. 3-4.

di papavero e una spiga<sup>292</sup>. Purtroppo nulla è dato sapere sulla provenienza e sulla datazione di tale oggetto e quindi è assai difficile condurre un'analisi puntuale del reperto. Vermaseren ha sottolineato come non vi sia certezza che l'immagine riprodotta possa essere attribuita a Cibele; tuttavia, gli attributi presenti sembrano autorizzare tale riconoscimento<sup>293</sup>. Parimenti enigmatica risulta l'iconografia di una lamina bronzea che doveva fare parte di un diadema o di una placca pettorale, ritrovata a Roma e oggi nell'Antikesammlung di Berlino (fig. 24, p. 398)<sup>294</sup>. La composizione è decisamente più complessa rispetto al manufatto precedente: una figura femminile panneggiata e ornata da una corona turrata è seduta su un trono riccamente decorato, ai cui lati inferiori erano posti due piccoli leoni (oggi quasi totalmente perduti). Sulla sommità sono visibili due personaggi in miniatura che reggono una ghirlanda sopra il capo della dea, la quale tiene in grembo un piccolo leone accucciato e quella che sembra una capsula di papavero nella mano destra alzata<sup>295</sup>. Ai lati del trono compaiono due figure maschili: a destra un giovane in abiti orientali e con il berretto frigio tiene nella mano sinistra un bastone da pastore (*pedum*) rovesciato, mentre nella destra alzata un fiore (di loto?). Dall'altra parte si distingue un uomo nudo, con un mantello che gli copre le spalle, copricapo e calzari alati; con la sinistra regge il caduceo, mentre con la destra una piccola sacca per i denari. Sulla parte superiore del rilievo è ritratto il volto radiato di Sol, sotto cui sono posti quattro cavalli, mentre nel campo sono visibili i cembali e due flauti incrociati<sup>296</sup>. In questo caso il riconoscimento dell'identità dei personaggi risulta piuttosto semplice: si tratta con buona certezza della *Mater Magna*, del suo compagno Attis e di Mercurio, come confermano gli attributi a loro connessi<sup>297</sup>. Al contrario, è assai meno agevole proporre una lettura

---

<sup>292</sup> Vermaseren 1977b, n. 12.

<sup>293</sup> Vermaseren 1977b, p. 4.

<sup>294</sup> Cfr. Lane 1985, p. 39 (placca pettorale). Picard 1957, p. 60 non ha escluso che possa trattarsi di un *occabus* (una sorta di bracciale o collare) di tipo metroaco.

<sup>295</sup> Probabilmente Cibele compare con capsula di papavero anche su un rilievo conservato al Fitzwilliam Museum di Cambridge: cfr. Guillaume-Coirier 2001, pp. 1039-1040. Sul leone accucciato in grembo alla dea vd. Arrigoni 1982, p. 9.

<sup>296</sup> Guillaume-Coirier 2001, p. 1038; Lane 1985, p. 39, n. 81; Lane 1980, p. 17; Vermaseren 1977a, n. 304; Picard 1957, pp. 59-61.

<sup>297</sup> Cfr. Lane 1985, p. 39

dell'intera immagine, poiché non si è a conoscenza né della data né della funzione dell'oggetto in esame<sup>298</sup>. Si potrebbe ipotizzare che il rilievo dovesse decorare un gioiello appartenuto a un devoto della Madre degli Dei (forse un iniziato ai suoi misteri)<sup>299</sup>, come sembrerebbe suggerire anche la presenza di Attis e del dio Sol, oppure a un sacerdote della dea<sup>300</sup>. L'oggetto prevedeva inoltre una seconda placchetta bronzea in cui è raffigurato Sabazio circondato da simboli di vario genere<sup>301</sup>. Difficile stabilire il significato legato al papavero in un simile contesto, ma la presenza del fiore nella mano destra di Attis e della ghirlanda sopra il trono suggerisce l'importanza che gli elementi vegetali dovevano rivestire all'interno del culto metroaco<sup>302</sup>.

Stando alla sola raffigurazione presente sul rilievo bronzeo è azzardato ipotizzare l'uso del papavero durante le celebrazioni in onore della dea, ma forse esiste un monumento che potrebbe confermare tale eventualità. Su un bassorilievo marmoreo di epoca adrianea<sup>303</sup>, proveniente da Lanuvio e oggi ai Musei Capitolini, è chiaramente distinguibile il ritratto di un arcigallo, il principale sacerdote di Cibele (fig. 25, p. 398)<sup>304</sup>. L'uomo porta i capelli lunghi e ha il capo ornato da una corona a tre dischi, sui quali sono rappresentati il busto barbato di Zeus (disco centrale) e due busti di Attis con berretto frigio (dischi laterali). Il sacerdote, che ha un *torques* con protomi leonine intorno al collo e orecchini, indossa una veste lunga e sottile, mentre al centro del petto è posta una lamina a forma di *naiskos* sulla quale compare il busto di Attis in abiti orientali<sup>305</sup>. Con la mano sinistra regge un cestino pieno di frutta

---

<sup>298</sup> La difficoltà di proporre un'esegesi convincente è già stata sottolineata da Picard 1957, p. 61.

<sup>299</sup> Di simile avviso anche Picard 1957, p. 60.

<sup>300</sup> Cfr. Lane 1989, p. 17.

<sup>301</sup> Sull'iconografia di Sabazio nel rilievo vd. Lane 1989, p. 17; Lane 1985, p. 39; Lane 1980, p. 18. Cfr. anche Vermaseren 1977a, p. 82.

<sup>302</sup> Lane 1989, p. 16 ha preferito vedere un'allusione all'uso di sostanze stupefacenti nel culto della dea, senza fornire maggiori dettagli.

<sup>303</sup> Solo Pietrangeli 1961, p. 20 ha datato il monumento in età antonina.

<sup>304</sup> Secondo Pietrangeli 1961, p. 20 un semplice gallo. Almeno a partire dall'età antonina, l'arcigallo era considerato il più elevato ministro del culto della Madre degli Dei, come conferma un'epigrafe in cui il sacerdote è definito *sacerdos Phryx maximus* (CIL VI, n. 508). Cfr. Vermaseren 1977c, p. 98.

<sup>305</sup> L'immagine corrisponde abbastanza fedelmente alla descrizione dei seguaci di Cibele (molto spesso spregiativa: vd. Beard 2012, pp. 323-324; Orlin 2010, p. 101) offerta dalle fonti letterarie: cfr. Varro *Sat. Menipp.* 135 Cèbe; Lucr. II 608-609; Dion. Hal. *Ant. Rom.* II 19, 5; *A.P.* VI 234; Ov.



(probabilmente compare anche una pigna, poiché il pino era l'albero sacro ad Attis<sup>306</sup>), mentre con la destra alzata una capsula di papavero (o forse due) e tre rametti (d'ulivo o di mirto)<sup>307</sup>. Nel campo del rilievo sono visibili un *tympanum*, due flauti, due cembali, un contenitore cilindrico (*cista mystica*) e un flagello<sup>308</sup>. Considerando che tutti questi oggetti facevano parte degli strumenti utilizzati dal sacerdote durante la celebrazione del culto<sup>309</sup>, è possibile inserire tra essi anche il papavero? Personalmente non condivido l'opinione di Vermaseren, che ha preferito intendere la capsula non come un elemento vegetale vero e proprio, ma come un *aspergillum* in forma di frutto di papavero<sup>310</sup>. In questo caso tuttavia è difficile accettare il consueto simbolismo beneagurante come spiegazione per la presenza della capsula nella mano dell'arcigallo, dal momento che il contesto iconografico è piuttosto differente dalle immagini esaminate in precedenza e nel rilievo in esame non viene sottolineata l'associazione tra papavero e spighe. Il problema è quindi stabilire il motivo per il quale un sacerdote della *Mater Magna* avrebbe dovuto utilizzare e inserire il papavero tra gli oggetti del culto. A questo proposito, bisogna ricordare che le azioni rituali orientali prevedevano una buona dose di autoviolenza, espressa abbastanza chiaramente nel rilievo dalla presenza della flagello. I sacerdoti della Madre degli Dei dovevano infatti eseguire l'autoflagellazione e

---

*Fast.* IV 244; Lucan. I 566; Val. Flacc. VII 635-636; Apul. *Asin. aur.* VIII 27; Stat. *Theb.* X 174; Lucian. *Tragod.* 114; Firm. Mat. *De err. prof. rel.* 4, 2.

<sup>306</sup> Il pino aveva un ruolo centrale nel culto di Cibele e Attis: vd. D. Serv. *Aen.* IX 115; Arnob. *Adv. nat.* V 7, 4. Sul pino impiegato durante una tappa della festa (*Arbor intrat*) vd. Borgeaud (1996) 2006, p. 144; Fasce 1978, pp. 49-51. Vd. anche il pino nell'iconografia di Attis: Vermaseren-De Boer 1986, nn. 89-100a.

<sup>307</sup> Gow 1960, p. 89 ha equivocato l'identificazione del papavero, ritenendo l'oggetto una melagrana.

<sup>308</sup> Fittschen-Zanker 2012, n. 110; Guillaume-Coirier 2001, p. 1040; Simon 1997, n. 122; Cassieri-Ghini 1990, p. 170-172; Vermaseren 1977a, n. 466; Vermaseren 1977c, pp. 99-100; Simon 1966<sup>4</sup>, p. 25, n. 1176; Pietrangeli 1961, p. 20, n. 29; Gow 1960, p. 89. Per gli strumenti musicali vd. Bélis 1986, p. in particolare 22-24.

<sup>309</sup> Hom. *Hymn.* XIV 3; Callim. F. 761 Pfeiffer; Varro *Sat. Menipp.* FF 132; 139-140 Cèbe; Lucr. II 618-620; Catull. LXIII 27; Strab. X 3, 13; Diod. Sic. III 7; Prop. III 17, 35; IV 7, 61; Ov. *Fast.* IV 183; 212; 342; Val. Flacc. I 319; II 582-583; III 231-233; Sen. *Epist.* 108, 7; August. *De civ. dei* VII 24. Cassieri-Ghini 1990, p. 172 hanno ritenuto gli oggetti come attributi di Cibele, ma non hanno portato prove a sostegno della loro tesi.

<sup>310</sup> Vermaseren 1977a, p. 153; Vermaseren 1977c, p. 99. Pietrangeli 1961, p. 20 ha ipotizzato che i rametti siano inseriti all'interno di un oggetto cilindrico tenuto in mano dall'uomo, formando una sorta di aspersorio. Cfr. Simon 1966<sup>4</sup>, p. 26.

l'automutilazione<sup>311</sup>, che si configurava dapprima nella pratica di infliggersi profondi tagli alle braccia, per poi culminare talvolta nell'autoevirazione<sup>312</sup>. Simili operazioni comportavano naturalmente un intenso dolore per coloro che si sottoponevano a tali supplizi e, dal momento che la conoscenza dell'azione analgesica dell'oppio era a quel tempo molto ben conosciuta<sup>313</sup>, il papavero avrebbe assicurato una minore sofferenza attraverso l'utilizzo del suo lattice. Essendo il rilievo di epoca adrianea, un periodo in cui i riti di matrice frigia erano stati ormai riconosciuti pubblicamente anche a Roma, era quindi possibile raffigurare il sacerdote di Cibele con tutti gli attrezzi che caratterizzavano la celebrazione del culto, tra cui poteva evidentemente essere annoverato anche il papavero.

---

<sup>311</sup> Callim. *F.* 761 Pfeiffer; Lucan. I 567; Martial. XI 84; Val. Flacc. III 233-234; Stat. *Theb.* X 170-172; Apul. *Asin. aur.* VIII 27; Lucian. *Tragod.* 113-116; D. Serv. *Aen.* IX 115; Claud. *De rapt. Pros.* II 269; Tertull. *Apol.* 25; Prud. *Peristeph.* X 1061. Tali pratiche dovevano probabilmente avvenire durante il *dies sanguinis* (24 marzo): cfr. Beard 2012, p. 333.

<sup>312</sup> I sacerdoti eunuchi di Cibele sono ricordati da numerose di fonti: *A.P.* VI 51; 217-220; 234; 237; Lucr. II 615; Varro *Sat. Menipp.* F 140 Cèbe; Catull. LXIII 12; 34; Verg. *Aen.* IX 617; Hor. *Sat.* I 2, 120; Ov. *Met.* III 537; *Fast.* IV 183; 221-244; Sen. *Epist.* 108, 7; Sil. It. XVII 20; Martial. III 92; Iuv. VI 511-513; Lucian. *Cronosol.* 12; Athen. IV 134b; Hist. Aug. *Elag.* 7, 1-3; Lact. *Div. inst.* I 21; V 9; Arnob. *Adv. gent.* V 7; August. *De civ. dei* II 7; VII 24; 26. Tuttavia è difficile stabilire se gli arcigalli di origine romana praticassero la castrazione: infatti l'emasculazione era proibita per legge ai cittadini romani, a partire almeno dall'epoca di Domiziano (cfr. Svet. *Domit.* 7,1; *Digest.* XLVIII 8, 4, 2). Arnob. *Adv. gent.* V 7 fa riferimento a una *filia galli*, confermando che l'evirazione non era coercitiva. Già Varrone (*Sat. Menipp.* F 236 Cèbe) condannava tale pratica. Vd. anche Beard 2012, p. 324 ("Castration was certainly off-limits") e Fasce 1978, p. 15. Vermaseren 1977c, p. 98 ha ritenuto che solo i galli (e arcigalli) provenienti dall'Oriente avrebbero potuto praticare l'*eviratio*, mentre essa sarebbe rimasta vietata per sacerdoti di origine romana.

<sup>313</sup> Cfr. ad esempio Cels. II 33, 2; V 23, 1; V 25, 1; Plin. *Nat. Hist.* XXXII 77. Per maggiori dettagli sull'uso anestetico del papavero vd. la sezione dedicata alle sue proprietà, *supra*, pp. 149-156.

## Immagini



Fig. 22: cammeo con busto di Livia nelle vesti di Cibele, 14-29 d.C., Vienna, Kunsthistorisches Museum.



Fig. 23: statua di Cibele, 50-60 d.C., Malibu, Paul Getty Museum.

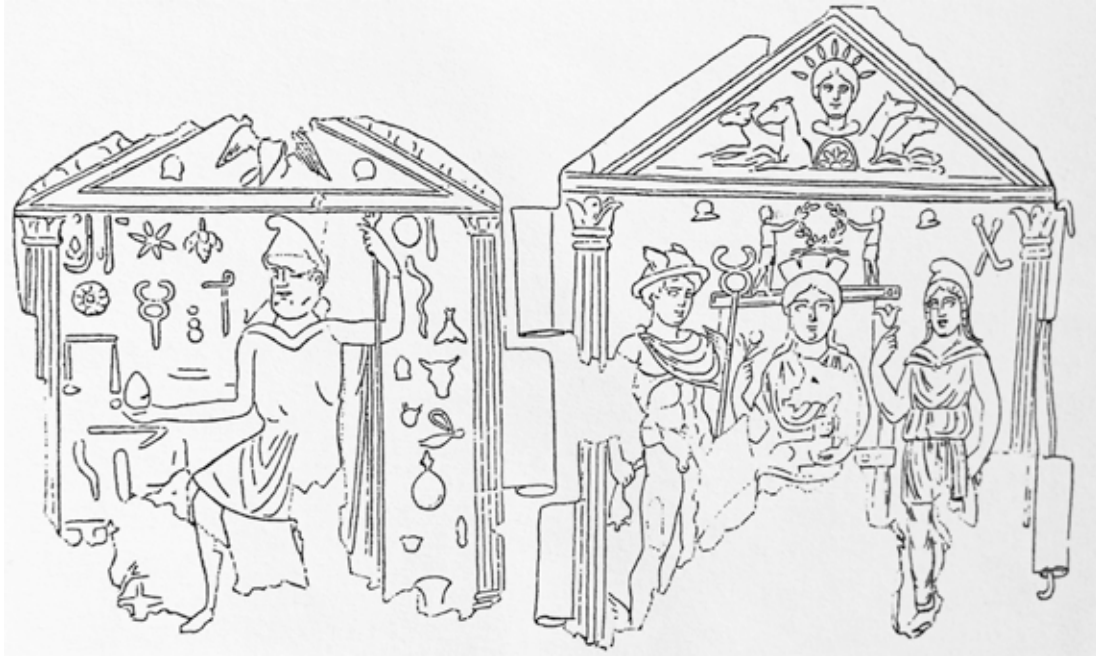


Fig. 24: placca bronzea raffigurante Cibele in trono con ai lati Mercurio e Attis, datazione sconosciuta, Berlino, Antikensammlung.



Fig. 25: rilievo raffigurante un arcigallo con i suoi strumenti culturali, età adrianea, Roma, Musei Capitolini.

## Cerere, le “lastre Campana” e l’urna Lovatelli

Tra le cosiddette “lastre Campana”<sup>314</sup>, ovvero una serie di rilievi fittili rettangolari che presentano elementi decorativi o raffigurazioni vere e proprie<sup>315</sup>, sono stati annoverati tre manufatti (conservati rispettivamente al Louvre, alla Ny Carlsberg Glyptotek di Copenhagen e al Museo Nazionale Romano) che riproducono la medesima iconografia. Al centro del bassorilievo si nota il busto di un personaggio femminile visto di prospetto, con le spalle scoperte e una leggera veste che ricopre il petto; le due mani alzate stringono un mazzo composto da spighe e capsule di papavero, mentre intorno agli avambracci si avvolgono due serpenti (fig. 26, p. 410)<sup>316</sup>. Purtroppo le informazioni relative a queste lastre sono assai scarse<sup>317</sup>: datate generalmente all’età augustea<sup>318</sup>, esse dovevano forse essere utilizzate come sime ornamentali<sup>319</sup>. La loro provenienza è parimenti problematica, poiché solo per l’esemplare conservato a Roma si è a conoscenza del luogo di ritrovamento

---

<sup>314</sup> Il nome convenzionale deriva dal marchese Giovanni Pietro Campana (1808-1880), possessore di una preziosa collezione in cui vennero raccolti molti rilievi appartenenti a questa tipologia: cfr. Rizzo 1976-1977, p. 5. Sul marchese Campana vd. Parise 1974, pp. 349-355

<sup>315</sup> Cfr. Calderone 1975, p. 65. Sulle “lastre Campana” vd. anche Tortorella 1981, p. 61; Borbein 1968, in particolare pp. 12-42.

<sup>316</sup> De Angeli 1988, nn. 5-7; Poulsen 1949, n. 94; Caprino 1943, p. 28.

<sup>317</sup> Non a caso gli studiosi che hanno affrontato l’analisi delle “lastre Campana” non hanno fatto quasi mai menzione dei rilievi qui in esame.

<sup>318</sup> Periodo in cui esse trovarono il picco di maggior produzione: Strazzulla 1993, p. 299; Tortorella 1981, p. 67.

<sup>319</sup> Di questo parere Caprino 1943, p. 28. Per una possibile collocazione delle “lastre Campana” vd. Calderone 1975, pp. 65-66.

(Cinecittà)<sup>320</sup>, mentre per i restanti due non si hanno certezze, benché sia stato ipotizzato che il rilievo di Copenhagen provenga da Tarquinia<sup>321</sup>.

Gli archeologi hanno ormai stabilito che le cosiddette “lastre Campana” potevano ornare sia ambienti esterni sia interni, chiusi o aperti<sup>322</sup>. Dal punto di vista dei rinvenimenti, esse sono state ritrovate in prossimità di edifici sacri (tra cui si segnalano per importanza il tempio di Apollo Palatino<sup>323</sup>, il *Capitolium* di Cosa<sup>324</sup> e il tempio di Giunone *Sospita* a Lanuvio), ma è stato osservato che il loro impiego in aree santuariali è piuttosto scarso<sup>325</sup>. Esse potevano essere collocate in zone riservate a edifici pubblici (terme, teatri, basiliche, fori)<sup>326</sup> e monumenti funebri (tombe a camera, colombari)<sup>327</sup>, ma la maggior parte dei rilievi doveva essere utilizzata per decorare *domus* e *villae* private<sup>328</sup>. A tale proposito, Stefano Tortorella ha sottolineato come sia assai difficile stabilire la tipologia di *domus* o di *villa* a causa della scarsità di dati di scavo, così come risulta arduo avanzare ipotesi sull’eventuale programma ornamentale o sulle finalità della committenza<sup>329</sup>. Nel caso specifico delle lastre in esame, non si è nemmeno a conoscenza del tipo di edificio cui esse appartenevano, fatto questo che inficia non poco la possibilità di condurre una corretta analisi finalizzata alla spiegazione del significato e dello scopo dei monumenti<sup>330</sup>.

Allo stato attuale, vale certamente la pena concentrarsi in primo luogo sul riconoscimento del personaggio femminile raffigurato, che gli studiosi sono abbastanza concordi nel considerare una rappresentazione di Cerere<sup>331</sup>. Tale identificazione sembra essere confermata dalla presenza degli attributi

---

<sup>320</sup> La lastra fu ritrovata casualmente: cfr. Caprino 1943, p. 28. Vd. anche De Angeli 1988, n. 7; Guillaume-Coirier 2001, p. 1028-1030.

<sup>321</sup> De Angeli 1988, n. 5; Poulsen 1949, n. 94.

<sup>322</sup> Cfr. Tortorella 1981, p. 62.

<sup>323</sup> Per un approfondimento vd. Strazzulla 1990, in particolare per la descrizione iconografica pp. 15-94; Rizzo 1976-1977, pp. 49-51.

<sup>324</sup> Maggiori dettagli in Rizzo 1976-1977, pp. 51-55.

<sup>325</sup> Cfr. Strazzulla 1993, p. 300; Tortorella 1981, pp. 62-63. Per l’elenco dei siti santuariali da cui provengono “lastre Campana” vd. Tortorella 1981, p. 63, nt. 10.

<sup>326</sup> Cfr. Tortorella 1981, pp. 63-64, elenco dei siti nt. 14.

<sup>327</sup> Cfr. Tortorella 1981, p. 65 e nt. 18.

<sup>328</sup> Cfr. Tortorella 1981, p. 64, elenco dei siti nt. 16.

<sup>329</sup> Tortorella 1981, p. 64.

<sup>330</sup> Più in generale, è piuttosto difficile studiare le “lastre Campana” poiché buona parte di esse facevano parte di collezioni e per questo motivo non si hanno a disposizione i dati di scavo: cfr. Rizzo 1976-1977, p. 6.

<sup>331</sup> Così De Angeli 1988, nn. 5-7.

caratteristici della dea, tra cui spiccano in modo particolare spighe e capsule di papavero. Oltre a ciò, la connessione tra la divinità e i serpenti è attestata da Ovidio, quando afferma che il suo carro è trainato da serpenti alati<sup>332</sup>, e dall'iconografia romana, che testimonia incontrovertibilmente il legame tra il rettile e la dea, poiché su un buon numero di manufatti (tra i quali spiccano per importanza l'urna Lovatelli, un'ulteriore "lastra Campana" e il sarcofago di Torrenova) Cerere compare raffigurata con un serpente nelle sue vicinanze<sup>333</sup>. Ci si potrebbe tuttavia domandare quale sia stato il modello iconografico utilizzato dagli artigiani: che le terrecotte Campana siano espressione dell'artigianato romano è oggi un fatto comunemente accettato<sup>334</sup>, anzi si è persino pensato che le principali officine fossero situate a Roma o nelle sue vicinanze<sup>335</sup>. Tuttavia, non si può escludere che il coroplasta abbia potuto trarre ispirazioni da immagini ritraenti Demetra, forse provenienti dalla Magna Grecia o dalla Sicilia: è pur vero che non si è a conoscenza di simili precedenti nell'arte dell'Italia meridionale, ma è altrettanto innegabile che l'associazione tra la dea, le spighe e i papaveri era già nota a Teocrito e Callimaco<sup>336</sup>. In ogni caso, se si esclude il pannello sud-orientale dell'*Ara Pacis* (dove però la dea porta spighe e capsule di papavero a ornamento del capo), i rilievi in esame devono essere intesi come una tra le prime raffigurazioni di Cerere con tali attributi.

---

<sup>332</sup> Ov. *Fast.* IV 497-498. Il serpente era già un animale associato alla Demetra greca: secondo Hes. F 226 Merkelbach-West = Strab. IX 1, 9 il serpente Ciceide venne "adottato" dalla dea che lo pose a guardia del santuario eleusino. Sulla connessione tra Demetra e i serpenti vd. Arrigoni 2015, pp. 128-130.

<sup>333</sup> Cfr. De Angeli 1988, nn. 48 (il serpente esce dalla *cista mystica*, davanti alla quale è posta Cerere); 79; 126; 133; 138; 176 (carro trainato da serpenti); 143-144 (il serpente è posto sulla *cista* su cui è seduta la dea); 145-147 (Cerere tiene il serpente in grembo).

<sup>334</sup> È stato notato che lo stile utilizzato per i rilievi è di tipo neoattico, ma i temi raffigurati dovevano essere espressione della cultura romana: cfr. Tortorella 1981, p. 69. Secondo Calderone 1975, p. 68 ha considerato le "lastre Campana" come un prodotto tradizionale romano "per una clientela di poche pretese". Di parere contrario Strazzulla 1991, p. 245, la quale ha messo in evidenza come l'impiego dei rilievi fosse promosso in primo luogo dai vertici della società romana, come sembrano confermare i ritrovamenti di terrecotte architettoniche nell'area del tempio di Apollo Palatino, della villa di Livia a Prima Porta e delle ville imperiali di Ventotene e Capri. La studiosa ha inoltre sottolineato come altre lastre provengano da proprietà private di esponenti della classe senatoria favorevoli alla politica instaurata da Augusto.

<sup>335</sup> Tortorella 1981, p. 67. I ritrovamenti di "lastre Campana" si concentrano prevalentemente nella zona centrale dell'Italia (in particolare Lazio e bassa Toscana): cfr. Tortorella 1981, pp. 82-84, figg. 2-3; 7.

<sup>336</sup> Theocr. VII 156; Callim. *Hymn.* VI 42-44. La connessione Cerere/papavero era già ben attestata da Verg. *Georg.* I 212; Ov. *Fast.* IV 531-534.



Alcuni studiosi hanno proposto di interpretare la scena come una risalita (*ἀνοδος*) di Cerere<sup>337</sup>, ma coloro che si sono schierati a favore di una simile esegesi non hanno specificato a quale ascesa della dea essi facessero riferimento. Si tratta della risalita dall'Ade? Sulla scorta di una precedente tradizione greca, Virgilio allude a una discesa di Cerere agli Inferi per riportare sulla terra la figlia Proserpina<sup>338</sup>, mentre l'anonimo autore della *Brevis Expositio* è ancor più esplicito nel confermare la catabasi<sup>339</sup>; infine Igiuo, nell'elencare coloro i quali erano tornati dall'Oltretomba, menziona esplicitamente Cerere<sup>340</sup>. È certamente più noto il ritorno dall'Oltretomba della figlia della dea, Proserpina, ma considerare l'immagine raffigurata sulle "lastre Campana" come un ritratto della sposa di Plutone non trova alcun riscontro a suo favore. Infatti l'attribuzione alla dea di spighe e papaveri è piuttosto rara e limitata peraltro a un territorio ben preciso, ovvero quello di Locri Epizephirii, da cui provengono alcuni *pinakes* che attestano l'associazione, ma sui quali non compare mai il serpente<sup>341</sup>.

Ne consegue che il personaggio raffigurato è Cerere: alla luce di queste osservazioni e delle testimonianze fornite dagli autori antichi, la teoria dell'*ἀνοδος*, e la conseguente lettura dell'immagine in questo senso, potrebbe trovare conferma, anche in considerazione del fatto che la tradizione della discesa agli Inferi della dea era nota all'epoca della realizzazione delle lastre<sup>342</sup>. Tuttavia, in mancanza di elementi probanti, si potrebbe anche ipotizzare che i rilievi non mostrino una figura in ascesa, ma semplicemente il busto di Cerere con i suoi caratteristici attributi. Il motivo per cui essa non venne raffigurata per intero potrebbe essere ricondotto alle dimensioni delle lastre, alle quali si

<sup>337</sup> Così Jucker 1961, p. 205, seguito poi da De Angeli 1988, nn. 5-7.

<sup>338</sup> Secondo questa tradizione, la giovane si rifiutò di seguire la madre: Verg. *Georg.* I 39; *Brev. Exp. in Verg. Georg.* I 38. Cfr. Lucan. VI 698; 739; Colum. X 271-272.

<sup>339</sup> Verg. *Georg.* I 39; *Brev. Exp. in Verg. Georg.* I 38 (*In infernum descendit Ceres, ut filiam reciperet*). Cfr. Harrison-Obbink 1986, in particolare pp. 79-80, a cui va il merito di aver spiegato il significato del verso virgiliano, già intuito da Zuntz 1971, pp. 400-401. Per i precedenti greci vd. Harrison-Obbink 1986, pp. 76-78 (con lista delle fonti). In Grecia è testimoniata anche un'*ἀνοδος* di Demetra: l'avvenimento è però legato a una precisa festa ateniese, chiamata *Stenia*. Cfr. Eubul. F 146 Kassel-Austin = Phot. s.v. *Στήνια* Theodoridis (la celebrazione della festa era riservata alle donne e avveniva di notte. Per gli *Stenia* vd. Deubner 1932, pp. 52-53).

<sup>340</sup> Hyg. *Fab.* 251.

<sup>341</sup> Vd. *Pinakes* III, pp. 105-106; pp. 109-111; Meirano 2003, p. 155.

<sup>342</sup> Ne dà conferma Verg. *Georg.* I 39.

adattava meglio la raffigurazione della parte superiore del corpo, soprattutto se si considera probabile il loro impiego come sime di porte e quindi poste in posizione elevata rispetto all'osservatore.

A questo punto, sarebbe prezioso conoscere la collocazione dei rilievi per poter dirimere la questione e per poter di conseguenza ipotizzare la loro funzione ma, come si è già sottolineato, non sono pervenute informazioni in merito. Tuttavia, mi pare che i contesti di provenienza possano essere ristretti a due possibilità: escludendo la destinazione per edifici funebri o pubblici, con i quali l'iconografia riprodotta sulle lastre mal si concilia, le terrecotte potevano fare parte di un complesso santuarioale oppure della decorazione di ville suburbane, tanto all'esterno dell'edificio quanto in locali adibiti al culto privato. È però difficile andare al di là di una simile constatazione: di certo le immagini dovevano veicolare concetti beneauguranti legati ancora una volta alla floridezza e all'abbondanza, sottolineando il carattere di benevola dispensatrice di prosperità proprio di Cerere, mentre i serpenti potrebbero richiamare gli animali aggiogati al suo carro<sup>343</sup>.

Un contesto differente contraddistingue le immagini raffigurate sulla cosiddetta urna Lovatelli<sup>344</sup>, un reliquiario marmoreo trovato in un colombario di schiavi e di liberti della *gens* Statilia, che si trovava nei pressi della Porta Maggiore sull'Esquilino<sup>345</sup>. Il vaso, datato all'epoca augustea, è istoriato per tutta la sua lunghezza<sup>346</sup>: sono presenti sette personaggi che danno vita a tre scene distinte fra loro<sup>347</sup>. La prima (fig. 27, p. 410) mostra una figura femminile panneggiata, seduta su una base avvolta da un serpente (probabilmente una *cista*) e ricoperta

---

<sup>343</sup> Ov. *Fast.* IV 497-498.

<sup>344</sup> Il nome convenzionale deriva dalla prima studiosa che studiò e pubblicò il reperto, la contessa Ersilia Caetani Lovatelli.

<sup>345</sup> Taglietti 1979, p. 245; Bianchi 1976, p. 28; Caetani Lovatelli 1879, p. 5.

<sup>346</sup> È stato osservato come la lavorazione dell'urna sia di qualità piuttosto bassa: cfr. Taglietti 1979, p. 248; Rizzo 1910, p. 142. Secondo Taglietti 1979, p. 247 il modello originario per la rappresentazione doveva essere offerto da un originale ellenistico (così anche Burkert (1972) 1981, p. 190), probabilmente proveniente da Alessandria (cfr. già Möbius 1964, pp. 36-37), mentre Rizzo 1910, pp. 140-142 si dimostrò del tutto contrario all'origine alessandrina per motivi formali ed escluse categoricamente la possibilità che le scene rappresentate siano riconducibili alla celebrazione dei misteri eleusini praticati nella città egizia.

<sup>347</sup> Sull'urna Lovatelli: De Angeli 1988, n. 145; Sinn 1987, p. 88, n. 1; Taglietti 1979, p. 244, n. 154; Bianchi 1976, p. 28, n. 50; Deubner 1932, pp. 77-78. L'iconografia presente sull'urna è molto simile a quella raffigurata sul sarcofago di Torrenova: per la comparazione dei due monumenti si rimanda a Rizzo 1910, pp. 106-144.

da una pelle di animale; ha il capo ornato da spighe e regge con la sinistra una lunga fiaccola, mentre con la destra altre spighe. Il rettile si snoda sino al grembo della sua padrona e alza la testa per raggiungere la mano di un personaggio maschile posto di fronte: egli è imberbe e ha il capo reclinato rivolto verso l'animale. Veste una lunga tunica frangiata che lascia scoperta la spalla e il braccio destro, sotto cui si nasconde un lungo bastone coperto da un drappo (sorretto con il braccio sinistro) che lo ricopre quasi interamente, ma di cui è visibile la parte terminale vicino ai piedi del personaggio<sup>348</sup>. Dietro la figura femminile seduta al centro, ne è riconoscibile una seconda nei pressi di un basso pilastrino, gradiente verso destra. Coperta anch'essa da una lunga tunica e da un mantello avvolto in vita, reca con il braccio sinistro una fiaccola che tiene appoggiata sulla spalla. Pochi dubbi sull'identità dei due personaggi femminili: si tratta con buona certezza di Cerere/Demetra (seduta al centro) e di sua figlia Proserpina/Kore (alle spalle della madre), come confermano gli attributi loro associati<sup>349</sup>. Solleva qualche problema in più il riconoscimento del giovane uomo posto davanti alla dea, sulla destra (fig. 28, p. 410): da principio ritenuto un iniziato ai misteri eleusini<sup>350</sup>, oggi si crede sia Iacco<sup>351</sup>, interpretazione molto probabile poiché favorita da analogie iconografiche<sup>352</sup>.

La seconda scena (fig. 29, p. 411) presenta al centro una figura maschile con la testa completamente ricoperta da un manto e seduta su un seggio sopra cui è posta una pelle di animale (probabilmente di leone). Rimangono scoperti parte del busto e il braccio destro, mentre il piede è appoggiato su un corno di ariete;

---

<sup>348</sup> Secondo Burkert (1972) 1981, p. 191; Burkert (1987) 1991, p. 126 l'oggetto sarebbe un fascio di verghe. Tuttavia tale ipotesi non mi sembra corrisponda alla raffigurazione, nella quale si nota abbastanza chiaramente un lungo bastone.

<sup>349</sup> Cfr. De Angeli 1988, n. 145; Taglietti 1979, p. 245; Caetani Lovatelli 1879, p. 14

<sup>350</sup> Così Caetani Lovatelli 1879, p. 14; Harrison 1908<sup>2</sup>, p. 546; Burkert (1972) 1981, p. 191; Burkert (1987) 1991, p. 126.

<sup>351</sup> Cfr. Verg. *Georg.* I 166: *mystica vannus Iacchi*. L'identificazione si deve a Rizzo 1910, p. 135, che esclude categoricamente il riconoscimento con l'iniziato, il quale non avrebbe potuto accostarsi in tale "confidente intimità" alle dee. La teoria dello studioso è stata accettata da De Angeli 1988, n. 145; Sinn 1987, p. 89; Taglietti 1979, p. 245; Roussel 1930, pp. 58-59. Anche Boardman-Palagia-Woodford 1988, p. 807 e Mylonas 1961, p. 207 si sono schierati a favore del riconoscimento di Iacco, benché il secondo non abbia escluso possa trattarsi di Trittolemo o Eubuleo (eventualità a mio giudizio piuttosto improbabili). Sinn 1987, p. 88 ha preferito non prendere posizione, menzionando una non meglio identificata *Jünglingsfigur*, salvo poi propendere anch'egli per l'identificazione con Iacco (p. 89).

<sup>352</sup> Sulla figura di Iacco vd. Rizzo p. 107-116.

il braccio sinistro tiene una fiaccola appoggiata lateralmente al corpo. Alle sue spalle è visibile un personaggio femminile stante, con lunga tunica e sopravveste, le cui braccia alzate reggono una *vannus* (vaglio, setaccio) sopra la testa dell'uomo davanti a lei. L'ultimo episodio (fig. 30, p. 411) si configura come una scena di sacrificio: un giovane imberbe coperto da una pelle leonina è intento a offrire su una sorta di altare un maialino, tenuto fermo per le zampe posteriori con la mano destra, mentre con la sinistra regge una piccola coppa. Davanti a lui sta un uomo barbato, vestito con un lungo chitone frangiato, in procinto di versare da un'*oinochoe* un liquido sulla testa dell'animale, mentre con la mano sinistra alzata sorregge un piatto contenente quelle che con buona probabilità devono essere riconosciute come tre capsule di papavero<sup>353</sup>.

Pare evidente che queste due ultime immagini debbano essere riferite a un preciso rito in onore delle divinità rappresentate nella prima scena descritta. Più di uno studioso ha interpretato i due episodi come altrettanti momenti dell'iniziazione di Eracle ai misteri eleusini: infatti il giovane che sta sacrificando il porcellino è vestito con una pelle leonina, elemento caratterizzante la figura del figlio di Zeus<sup>354</sup>. L'eroe sarebbe stato ritratto una seconda volta, dal momento che il personaggio con il capo totalmente coperto è seduto su una pelle che sembra essere quella di un leone, attributo che permette nuovamente l'identificazione della figura<sup>355</sup>. Tuttavia, è forse eccessivo considerare l'intera raffigurazione presente sull'urna Lovatelli come una precisa trasposizione del

---

<sup>353</sup> Le capsule della pianta sono state riconosciute già da Caetani Lovatelli 1879, p. 7. Hanno concordato con la studiosa Nencini 2004, p. 146; Mylonas 1961, p. 205; Roussel 1930, p. 59; Harrison 1908<sup>2</sup>, p. 547. Taglietti 1979, p. 246 ha preferito rimanere nel vago, menzionando generiche offerte. Sinn 1987, p. 88 si è limitato a rilevare la possibilità che gli elementi vegetali possano essere frutti o capsule di papavero.

<sup>354</sup> Boardman-Palagia-Woodford 1988, n. 1410; Sinn 1987, p. 88; Taglietti 1979, p. 246; Mylonas 1961, p. 205; Roussel 1930, p. 58.

<sup>355</sup> Sinn 1987, p. 88; Möbius 1964, p. 38; Mylonas 1961, p. 205; Roussel 1930, p. 58. Secondo Burkert (1972) 1981, p. 190 e Taglietti 1979, p. 247 (che seguono Rizzo 1910, pp. 131-132) l'inserimento della pelle di leone sarebbe un fraintendimento dell'esecutore dell'urna: egli avrebbe mal interpretato la composizione da lui utilizzata come modello, che prevedeva la raffigurazione di un iniziato e non di Eracle. Taglietti ha ravvisato una seconda incomprendimento (ancora sulla scorta di Rizzo 1910, pp. 132-134) nella realizzazione del bastone di iacco: al posto del suo tipico bastone, l'artigiano avrebbe rappresentato una sorta di clava nodosa, equivocando l'identità del personaggio, forse da lui inteso come Eracle.

processo di iniziazione vero e proprio<sup>356</sup>. A questo proposito George Mylonas e Pierre Roussel hanno giustamente sottolineato come la rappresentazione di diversi momenti del rito misterico non potesse essere eseguita a causa del veto imposto agli iniziati di rivelare il contenuto dei riti; in caso contrario si sarebbe compiuto un grave sacrilegio<sup>357</sup>. Ne consegue che le scene del vaso non possono essere intese come parti dell'effettiva celebrazione eleusina, ma come riti propedeutici all'iniziazione<sup>358</sup>.

Per quanto riguarda il sacrificio del porcellino, la più comune vittima offerta alle dee di Eleusi<sup>359</sup>, è oggi generalmente accettato che esso avvenisse in uno stadio preparatorio alla *τελετή*, a cui non era vincolato il segreto. Durante il mese di Boedromione, tutti coloro che volevano prendere parte ai misteri dovevano recarsi al Falero e bagnarsi nelle acque del mare, portando con sé un porcellino che in seguito avrebbero sacrificato<sup>360</sup>. L'episodio in cui è rappresentato l'uomo seduto su uno sgabello, con la testa completamente velata, potrebbe rimandare a una seconda *lustratio* ed è stato riconosciuto da Walter Burkert come il rito della *thronosis*<sup>361</sup>: la giovane donna pone la *vannus* sul suo capo come atto purificatorio e la presenza del "vello di Zeus" (*Διὸς κώδιον*), segnalato dal corno di ariete su cui poggia il piede del personaggio, sembra confermare tale eventualità<sup>362</sup>. Come precedentemente sottolineato, il protagonista di queste due scene deve essere riconosciuto in Eracle, a causa della presenza della pelle

---

<sup>356</sup> Caetani Lovatelli 1879, pp. 14-16 per prima ipotizzò tale eventualità, seguita poi da Harrison 1902<sup>2</sup>, p. 546. Anche Deubner 1932, p. 77 e Bianchi 1976, p. 9 e p. 29 si sono schierati a favore della rappresentazione dell'effettivo rito misterico. Burkert (1987) 1991, p. 126 ha interpretato il fregio come tre momenti distinti dell'iniziazione: sacrificio preliminare, purificazione e incontro con le dee. *Contra* già Rizzo 1910, p. 136.

<sup>357</sup> Mylonas 1961, p. 208; Roussel 1930, pp. 64-65. Il divieto trova conferma in Hor. *Carm.* III 2, 25-32; Paus. I 14, 3; 38, 7; Clem Alex. *Protrept.* 22, 4 Stählin; Tertull. *Adv. Valent.* I 1, 1-2. Celebre è l'accusa contro Eschilo, che avrebbe divulgato (secondo il poeta inconsciamente) i segreti dei misteri nelle proprie tragedie: cfr. Aristot. *Eth. Nic.* III 1, 17; Lys. *Contr. Andoc.* 51; Ael. *Var. hist.* V 19; Clem Alex. *Strom.* II 14, 60, 3.

<sup>358</sup> Roussel 1930, p. 64. Mylonas 1961, p. 208 ha ammesso la possibilità che essi fossero riti preliminari per i Piccoli misteri.

<sup>359</sup> Cfr. Schol. Aristoph. *Achar.* 747b Wilson.

<sup>360</sup> Bremmer 2014, p. 5; Bowden 2010, p. 33; Lippolis 2006, pp. 100-101; Burkert 2003, p. 189; Mylonas 1961, p. 208; Roussel 1930, p. 61.

<sup>361</sup> Cfr. Burkert (1972) 1981, pp. 189-190.

<sup>362</sup> Möbius 1964, p. 38; Mylonas 1961, pp. 205-206; Deubner 1932, pp. 77-78; Roussel 1930, p. 62. L'uso del *liknon* come strumento purificatorio è accettato anche da Burkert 2003, p. 184; Bianchi 1976, p. 29; Roussel 1930, p. 64. L'utilizzo del *Διὸς κώδιον* a Eleusi è testimoniato da Sud. s.v. *Διὸς κώδιον*; Phot. s.v. *Διὸς κώδιον* Theodoridis. Cfr. anche Hesych. s.v. *Διὸς κώδιον* Latte.

leonina: gli avvenimenti non sarebbero riconducibili tanto alla sua effettiva iniziazione ai misteri, quanto alle pratiche preparatorie cui l'eroe dovette sottoporsi per poter partecipare al rito<sup>363</sup>. Infatti egli si era macchiato dell'uccisione dei Centauri (durante le nozze di Piritoo) e il proprio stato di impurità gli impediva di prendere parte alla celebrazione<sup>364</sup>: fu così che si recò da Eumolpo, mitico sacerdote eleusino, il quale lo purificò<sup>365</sup>.

Le scene in esame sarebbero quindi la raffigurazione delle pratiche preparatorie che permisero a Eracle di essere iniziato ai misteri<sup>366</sup>, certamente quelli eleusini<sup>367</sup>, come testimonia la presenza delle tre maggiori divinità di Eleusi (Demetra, Kore e Iacco) in uno dei tre avvenimenti raffigurati sull'urna. Come ha giustamente notato Franca Taglietti, quest'ultima scena non è collegata cronologicamente alle vicende con protagonista Eracle, ma si configura come "punto ideale di riferimento" per l'intero complesso figurativo: l'episodio con la triade eleusina svolge dunque una funzione fondamentale per chiarire il significato del rilievo dell'urna<sup>368</sup>.

A questo punto, ferma restando la probabile identificazione di Eracle come protagonista delle due scene rituali<sup>369</sup>, è possibile avanzare ipotesi sull'identità degli altri personaggi: la donna che pone la *vannus* sul capo dell'eroe deve essere intesa come una sacerdotessa (la ierofantide?)<sup>370</sup>, mentre l'uomo barbato che versa il liquido dall'*oinochoe* potrebbe essere lo ierofante oppure lo stesso Eumolpo<sup>371</sup>, che aveva accolto e purificato il figlio di Zeus.

---

<sup>363</sup> Anche la scena della *thronosis* può essere considerata una sorta di "inizio dell'iniziazione" che non svela alcuna informazione sul contenuto dei riti ed era quindi rappresentabile: cfr. Burkert (1972) 1981, pp. 190-191.

<sup>364</sup> Agli omicidi era vietato partecipare ai misteri: Lys. *Pan.* 157; Svet. *Ner.* 34, 4; Theon Smyrn. p. 14 Hiller; Hist. Aug. *Sev. Alex.* 18, 2; Hist. Aug. *Marc. Aur.* 27, 1; Pollux VIII 90; Lib. *Declam.* XIII, 19; 52. Cfr. Bremmer 2014, p. 4.

<sup>365</sup> Diod. Sic. IV 14, 3; Apollod. *Bibl.* II 5, 12. Secondo Plut. *Thes.* 30 fu Teseo a purificare Eracle.

<sup>366</sup> Theon Smyrn. p. 14 Hiller testimonia come la purificazione era la prima tappa indispensabile per accedere all'iniziazione.

<sup>367</sup> Burkert (1972) 1981, p. 190 ha scartato l'eventualità che le scene rappresentino i Piccoli Misteri: la *thronosis* era infatti una cerimonia eleusina, come conferma Hom. *Hymn.* II 192-197.

<sup>368</sup> Taglietti 1979, p. 247.

<sup>369</sup> Cfr. Rizzo 1910, p. 139.

<sup>370</sup> Sinn 1987, p. 88; Taglietti 1979, p. 246; Mylonas 1961, p. 204; Deubner 1932, p. 78; Rizzo 1910, p. 131.

<sup>371</sup> Boardman-Palagia-Woodford 1988, p. 807; Sinn 1987, p. 88; Taglietti 1979, p. 246; Mylonas 1961, p. 205; Rizzo 1910, p. 139.

Completato il quadro generale alla base dell'iconografia dell'urna Lovatelli, rimane da capire il motivo dell'inserimento di tre capsule di papavero all'interno delle immagini e la loro conseguente funzione. In primo luogo, va sin dal principio esclusa l'ipotesi secondo cui gli oggetti sul piatto del sacerdote sarebbero in realtà funghi, utilizzati come sostanze allucinogene per favorire l'esperienza misterica<sup>372</sup>: naturalmente simili teorie non trovano alcun riscontro nella realtà dei fatti<sup>373</sup>. Dal mio punto di vista, credo che l'identificazione dei vegetali con le capsule del *papaver somniferum* sia al momento la congettura più probabile. Ovviamente ciò non implica alcun utilizzo del lattice all'interno delle pratiche cultuali: la spiegazione per la presenza della pianta è fornita direttamente dalle fonti antiche che offrono informazioni sull'iniziazione eleusina. Infatti, Clemente Alessandrino sostiene che nel culto eleusino si faceva uso, fra gli altri oggetti, proprio di capsule di papavero<sup>374</sup>. Sono probabilmente riferibili al culto misterico di Demetra e Kore anche due passi di Ammonio di Atene e di Polemone, i quali testimoniano come semi di papavero bianco venissero conservati nelle ciotoline del *kernos* e come gli alimenti in esse contenuti dovessero essere assaggiati dal portatore del vaso<sup>375</sup>. Se ne deduce che l'utilizzo del papavero nella cerimonia eleusina doveva essere prassi comune e la ben documentata presenza di capsule della pianta sui monumenti rinvenuti nel santuario di Eleusi sembra avvalorare l'importanza da essa rivestita<sup>376</sup>.

Più complesso è invece scoprire la funzione riservata al *papaver* all'interno del rito, poiché nessun autore giunge in soccorso fornendo maggiori informazioni: allo stato attuale è possibile solo immaginare un suo impiego come offerta

---

<sup>372</sup> Il primo a proporre tale bizzarra teoria fu Graves 1964, pp. 106-107, poi ribadita e sviluppata da Wasson-Hoffman-Ruck (1978) 1996, pp. 106-107.

<sup>373</sup> Recentemente Bowden 2010, p. 43 ha provveduto a confutare queste visioni distorte delle pratiche religiose antiche.

<sup>374</sup> Clem. Alex. *Protrept.* II 22 Stählin.

<sup>375</sup> Ammon. *FGrHist* 361 F 2; Polem. F 88 Preller. Tuttavia va segnalato che non tutti gli studiosi connettono l'informazione di Polemone con i misteri eleusini: sulla questione vd. *supra*, p. 241 e nt. 528. Lippolis 2006, pp. 98-99 si è schierato a favore della celebrazione di *kernophoria* all'interno del culto eleusino, ma non ha aggiunto spiegazioni in merito.

<sup>376</sup> Cfr. Mylonas 1961, p. 159 e p. 217; Merlin 1984, pp. 229-232; Nencini 2004, pp. 101-102.

rituale destinata a Demetra, fatto peraltro confermato da Anneo Cornuto<sup>377</sup>. Mi pare quindi che la rappresentazione delle tre capsule di papavero sul piatto sorretto dallo ierofante/Eumolpo debba essere intesa in tal senso, cioè come elemento peculiare e distintivo del culto eleusino, probabilmente in quanto dono riservato alla dea, ma assaggiato con tutto il resto dal portatore del *kernos*. Per concludere, le scene raffigurate sull'urna devono essere ragionevolmente messe in relazione alle convinzioni religiose del defunto, con tutta probabilità un devoto dei misteri eleusini. Difficile stabilire se gli episodi rappresentati si riferiscano alla sua avvenuta iniziazione, ma l'eventualità non può certamente essere scartata *a priori*. La scelta di inserire proprio il papavero tra gli oggetti utilizzati durante le celebrazioni misteriche potrebbe avere un preciso significato. Dato il contesto di riferimento dell'urna, si potrebbe azzardare l'ipotesi che le capsule rivestano una duplice valenza: sicuro rimando al culto eleusino e velata funzione funebre. Quest'ultima teoria, pur essendo molto suggestiva, non è tuttavia sostenuta da alcuna prova concreta a suo favore.

---

<sup>377</sup> Cornut. 28 afferma che le capsule di papavero erano comunemente donate a Demetra, ma purtroppo non specifica il contesto relativo a simili offerte.



## Immagini



Fig. 26: lastra Campana con figura femminile reggente spighe e capsule di papavero; due serpenti si avvolgono intorno agli avambracci, età augustea, Roma, Museo Nazionale Romano.



Fig. 27: urna Lovatelli, Cerere seduta; dietro di lei Proserpina, età augustea, Roma, Museo Nazionale Romano.



Fig. 28: urna Lovatelli, personaggio maschile con bastone davanti a Cerere, età augustea, Roma, Museo Nazionale Romano.



Fig. 29: urna Lovatelli, personaggio maschile seduto e velato, dietro figura femminile con vaglio, età augustea, Roma, Museo Nazionale Romano.



Fig. 30: urna Lovatelli, sacerdote con piatto contenente capsule di papavero, davanti a lui Eracle che sacrifica un porcellino, età augustea, Roma, Museo Nazionale Romano.

## Il papavero in contesto funebre

### I sarcofagi raffiguranti il mito di Endimíone e di Arianna: Somnus e il sonno della morte

Nel corso di un centinaio di anni, a partire da poco prima della metà del II secolo d.C. (età tardoadrianea) sino alla metà del III secolo d.C. (intorno all'inizio del regno di Gallieno), si assiste alla produzione di un ampio numero di sarcofagi (circa centodieci) che presentano sul lato lungo l'episodio mitico del sonno di Endimíone e il conseguente arrivo di Selene in visita al giovane addormentato<sup>378</sup>. Tale iconografia venne utilizzata in campo funerario soltanto durante l'età imperiale: non si è infatti a conoscenza di alcun precedente greco<sup>379</sup>. Il più noto mito di Endimíone è ambientato sul monte Latmo, situato nelle vicinanze di Mileto, in Caria<sup>380</sup>: secondo gli abitanti di Eraclea al Latmo l'eroe era un pastore che si era ritirato sulla montagna con i suoi buoi<sup>381</sup>; per tale ragione in quel luogo, oltre alla sua tomba situata in una caverna<sup>382</sup>, gli

---

<sup>378</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 317.

<sup>379</sup> Lochin 1990, p. 608.

<sup>380</sup> Per la tradizione peloponnesiaca vd. Agapiou 2005, pp. 19-21 (con fonti antiche relative).

<sup>381</sup> *PMG* 119 F Adesp. 1037 testimonia l'esistenza di una tradizione che considerava Endimíone come il vero e proprio fondatore della città.

<sup>382</sup> Strab. XIV 1, 8. L'antro dell'eroe è ricordato anche da Apoll. Rhod. IV 57; Quint. Smyrn. X 127-128; Schol. *Theocr.* III 49-51b. Endimíone viene definito *Latmius Endymion* da Ov. *Ars amat.* III 83 e da Nonn. *Dion.* XLVIII 668 (*Λάτμιος Ἐνδυμίων*), mentre Val. Flacc. VIII 28 lo considera

venne dedicato un ἄδυτον<sup>383</sup>. Si credeva che questa stessa regione fosse teatro degli amori tra il giovane e Selene, di cui fa già menzione Saffo<sup>384</sup>: proprio nella grotta sul Latmo discendeva ogni sera la dea della luna, per poter incontrare quotidianamente il suo amato pastore<sup>385</sup>. Secondo la versione più comune, Selene pregò Zeus di concedere al giovane un desiderio: questi decise di dormire in eterno, rimanendo così immortale e perennemente giovane<sup>386</sup>. Questa variante del mito di Endimíone godette di grande fortuna nell'antichità: il sonno in cui egli sprofondò divenne proverbiale<sup>387</sup>. Secondo un'altra versione del racconto, lo stesso dio del sonno, Hypnos, si innamorò del giovane: per questa ragione lo addormentò con gli occhi aperti, in modo da poter godere sempre della bellezza del suo sguardo<sup>388</sup>.

La scena generalmente rappresentata sui sarcofagi romani mostra l'arrivo di Selene che, intenta a scendere dal carro, si appresta a raggiungere il suo amato, di solito raffigurato disteso e profondamente addormentato (figg. 31-32, p. 437)<sup>389</sup>. Accanto ai personaggi principali ne compaiono sovente altri che contribuiscono ad arricchire la composizione<sup>390</sup>: tra le numerose figure presenti (la personificazione del monte Latmo, quella di Gaia-Tellus, paffuti Amorini, Ninfe del luogo, uno o più compagni di Endimíone etc.), spicca quella di un uomo solitamente giovane, a volte alato, che regge in una mano una pianta di

---

*Latmius venator*, trasformandolo così da pastore a cacciatore. Ov. *Trist.* II 299 lo chiama *Latmius heros*.

<sup>383</sup> Paus. V 1, 5.

<sup>384</sup> Sapph. F. 199 Voigt. Cfr. anche Nicand. F 24 Schneider; Apoll. Rhod. IV 57-58; Prop. II 15, 15-16; Artem. IV 47; Hyg. *Fab.* 271; Schol. *Theocr.* III 49-51b. Cfr. anche *Anth. Lat.* 33 R.<sup>2</sup>.

<sup>385</sup> Ps. *Theocr.* XX 37-39; Schol. *Apoll. Rhod.* IV 57-58; Schol. *Theocr.* III 49-51a; Cic. *Tusc.* I 92; Ov. *Am.* I 13, 443-44; *Her.* 18, 61-66; Val. Flacc. VIII 28-31; Lucian. *Dial. deor.* 11; Quint. Smyrn. X 128-132; Nonn. *Dion.* XIII 554-556. Scettico Paus. V 1, 4: secondo alcuni Selene si sarebbe innamorata di Endimíone; da questa unione sarebbero nati cinquanta figli.

<sup>386</sup> Apollod. *Bibl.* I 7, 5; Zenob. III 76 Lelli. Secondo Ov. *Am.* I 13, 43-44 il sonno fu causato dalla stessa dea della luna.

<sup>387</sup> Oltre a Zenob. III 76, vd. Diogenian. IV 40. Il sonno di Endimíone è ricordato anche da Plat. *Phaed.* 72c; Aristot. *Eth. Nic.* X 8, 7; *Theocr.* III 49-50; *A.P.* V 165; Cic. *Tusc.* I 92; *De fin. bon. et mal.* V 20, 55; Sud. s.v. *Ἐνδυμίωνος ὕπνον καθεύδεις*. In un epigramma dell'*Anthologia Latina* (I 33 R.<sup>2</sup>), che tratta dell'incontro di Selene ed Endimíone, si chiede alle Muse di favorire un *lentum carmen*, probabilmente per non svegliare il giovane. Sul sonno proverbiale vd. Agapiou 2005, pp. 29-30. Anche Sorabella 2001, pp. 71-72 a favore della grande popolarità del mito.

<sup>388</sup> Licymn. *PMG* 771; Diogen. IV 40; Sud. s.v. *Ἐνδυμίωνος ὕπνον καθεύδεις*.

<sup>389</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, pp. 103; 317.

<sup>390</sup> In modo particolare ciò avviene negli esemplari di epoca più tarda: Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 107.

papavero (riconoscibile dalla presenza di una o più capsule), mentre con l'altra è intento a versare il contenuto di un corno sulla testa del giovane<sup>391</sup>. Il suo riconoscimento è ormai pressoché certo: si tratta di Somnus, che si accosta a Endimíone per favorirne il sonno eterno<sup>392</sup>. Ciò è sottolineato in modo particolare dalla presenza del papavero, che ovviamente deve essere qui inteso come *papaver somniferum*, e del corno, al cui interno era contenuto il liquido soporifero. La connessione tra il dio del sonno e la pianta è perfettamente comprensibile, dal momento che entrambi sono in grado di provocare sopore: l'uno attraverso la sua azione divina, l'altro grazie al suo lattice. Esistono numerose rappresentazioni iconografiche che testimoniano chiaramente tale associazione: in alcune di queste (figg. 33-34, p. 438), databili variamente tra il I e il IV secolo d.C., Somnus è raffigurato nelle sembianze di un erote alato profondamente addormentato, che generalmente reca nella sinistra due capsule di papavero<sup>393</sup>. Alcune riproduzioni bronzee del dio (databili tra il I e il II secolo d.C.) lo ritraggono nelle sembianze di un giovinetto nudo, con un paio di piccole ali poste sulle tempie; nella mano sinistra sono visibili una o più capsule di papavero, mentre con la destra è intento a rovesciare il liquido del corno<sup>394</sup>. Le maestranze che decorarono i sarcofagi con il mito di Endimíone, uniformandosi ai canoni dell'epoca, ritrassero il dio del sonno attenendosi alla sua iconografia più consueta. Anche le fonti letterarie testimoniano la stretta relazione che intercorreva tra il papavero, il corno e Somnus: Ovidio ricorda i *fecunda papavera* che si trovavano nei pressi dell'antra del dio<sup>395</sup>, mentre Luciano, descrivendo il paesaggio intorno alla città dei sogni (nella quale regna Hypnos),

---

<sup>391</sup> Un personaggio simile con gli stessi attributi compare in più di un esemplare: cfr. Lochin 1990, nn. 68; 72-74; 79; 83; 94; 99; Gabelmann 1986, nn. 52; 61; 66; 70; 78; 80; Robert 1897, nn. 49-51; 53; 58; 65; 71<sup>1</sup>-71<sup>2</sup>; 72; 79; 80-81; 83.

<sup>392</sup> Gabelmann 1986, p. 740 ha sottolineato come l'aggiunta di Somnus nei sarcofagi di Endimíone sia una novità iconografica riscontrabile solo a partire dalla prima età imperiale.

<sup>393</sup> Vd. Lochin 1990, nn. 2-4; 11-31; 34.

<sup>394</sup> Cfr. Lochin 1990, nn. 44; 49; 51-52; 55-56. La statua più celebre, databile all'età adrianea, è quella conservata al Museo del Prado, ma le quattro capsule oggi visibili sono frutto del restauro moderno (Lochin 1990, n. 41). Una sardonice mostra la medesima iconografia: cfr. Lochin 1990, n. 58. La studiosa ha inoltre proposto di distinguere le raffigurazioni di Somnus sotto forma di Amorino (sulle quali è posta un'iscrizione che ne attesta l'identificazione) da quelle di semplici eroti con gli attributi del dio: Lochin 1990, p. 607.

<sup>395</sup> Ov. *Met.* XI 605.

menziona papaveri e mandragore<sup>396</sup>. Non a caso anche nella tradizione orfica il profumo assegnato a Hypnos è proprio quello del papavero<sup>397</sup>. Si rivela ancora più interessante un passo di Silio Italico, in cui Giunone dà incarico a Somnus di indurre ad Annibale un sonno profondo: il dio dunque raggiunge l'accampamento cartaginese, portando con sé alcuni papaveri, che pone all'interno del suo corno<sup>398</sup>. Stando alle informazioni fornite dal poeta latino, si potrebbe avanzare l'ipotesi che il liquido contenuto nel recipiente sia il lattice ricavato dalla capsula della pianta, ovvero l'oppio<sup>399</sup>. Ciò giustifica la rappresentazione sui sarcofagi del dio munito di corno: egli provoca il sonno di Endimione attraverso l'utilizzo del succo soporifero, di cui si conoscevano da tempo gli effetti narcotici. Ne danno testimonianza Plinio, che considera l'oppio un potente sonnifero<sup>400</sup>, Ovidio, quando narra che Cerere addormenta il giovane Trittolemo con una bevanda a base di latte e papavero<sup>401</sup>, mentre Macrobio ne raccomanda l'uso per la cura dell'insonnia<sup>402</sup>; Cassio Felice prescrive un unguento a base di oppio diluito in aceto da applicare sulla fronte e sotto le narici per indurre sonnolenza<sup>403</sup>. Lo stesso autore consiglia l'assunzione di un decotto composto, tra gli altri ingredienti, da parti della pianta del *papaver somniferum* per favorire il sonno<sup>404</sup>, mentre lo Pseudo Plinio Secondo Minore prescrive una mistura molto simile, ma è più preciso nel menzionare i semi di papavero<sup>405</sup>. Proprio l'utilizzo di parti diverse del vegetale nelle ricette mediche giustificerebbe l'insolita raffigurazione sui sarcofagi dell'intera pianta nelle

---

<sup>396</sup> Lucian. *V. H.* II 33.

<sup>397</sup> Orph. *Hymn.* LXXXV.

<sup>398</sup> Sil. It. X 340-352.

<sup>399</sup> Wünsche 2012, p. 368, descrivendo un sarcofago con il mito di Endimione conservato nella Glyptotek di Monaco di Baviera, ha considerato il liquido del corno come *Mohnsaft*. Cfr. già Koch-Sichtermann 1982, p. 145.

<sup>400</sup> Plin. *Nat. Hist.* 199. Cfr. Ov. *Am.* II 6, 31; Ov. *Tris.* V 2, 24; Colum. X 104; Cels. II 32; Cels. III 18, 12; III 18, 13-14; Serv. *Georg.* I 78; D. Serv. *Georg.* I 212; *Anth. Lat.* 471, 7 R.<sup>2</sup>; Isid. *Hisp. Etym.* XVII 9, 31

<sup>401</sup> Ov. *Fast.* IV 543-549.

<sup>402</sup> Macrobi. *Sat.* VII 5, 26; VII 6, 7.

<sup>403</sup> Cass. Felix *De med.* 62, p. 155 Rose.

<sup>404</sup> Purtroppo Cass. Felix *De med.* 62, p. 155 Rose non specifica le parti della pianta da utilizzare.

<sup>405</sup> Plin. *Sec. De med.* I 8 Önnersfors. Per maggiori dettagli sull'uso del papavero nella farmacopea romana vd. la sezione riservata: *supra*, pp. 149-156.

mani di Somnus, al posto delle più consuete capsule normalmente rappresentate nell'iconografia del dio<sup>406</sup>.

Ovviamente la presenza di Somnus e il sonno stesso in cui cade il giovane innamorato devono essere messi in relazione con la morte<sup>407</sup>, in particolare con quella del defunto a cui era dedicato il sarcofago. Tuttavia, a mio giudizio, tale sonno non era concepito in maniera negativa: il sopore favorito dal papavero doveva configurarsi piuttosto come un benefico e sereno torpore, un riposo placido e quieto, che avrebbe eternamente accompagnato Endimíone (e allo stesso tempo il defunto), privandolo degli affanni e delle preoccupazioni della vita<sup>408</sup>. Fermo restando lo stretto legame tra sonno e morte<sup>409</sup>, è possibile ipotizzare una simbologia del *papaver somniferum* legata alla morte stessa? A mio parere, senza negarne l'evidente significato funebre, la pianta non deve essere intesa come vero e proprio simbolo di morte (alla stregua ad esempio del teschio cristiano), ma piuttosto come allusione al sonno eterno<sup>410</sup>. Per questo motivo, sui coperchi di alcuni sarcofagi (II-III secolo d.C.) compare il ritratto del defunto che regge in una mano alcune capsule di papavero, che dovevano alludere all'eterno riposo favorito dal sonno della morte<sup>411</sup>, in qualche modo "esorcizzata" attraverso la calma quiete dell'addormentamento a cui si

---

<sup>406</sup> Esistono anche sarcofagi in cui Somnus compare con il solo corno, senza papaveri: cfr. Lochin 1990, nn. 70-71; 78; 104; 107

<sup>407</sup> La stretta relazione tra il sonno di Endimíone e la morte è testimoniata da Cic. *Tusc.* I 92; *De fin. bon. et mal.* V 20, 55

<sup>408</sup> Cfr. in particolare Lucr. III 904-905: *tu quidem ut es leto sopitus, sic eris aevi/quod super est cunctis privatus doloribus aegris.*

<sup>409</sup> Già Hes. *Theog.* 211-212; 756 considera Hypnos fratello di Thanatos (cfr. anche Ael. *Var. hist.* II 35), mentre Hom. *Il.* XIV 231; XVI 672 sostiene che essi sono fratelli gemelli. Per il legame che intercorre tra sonno e morte vd. Ogle 1933, pp. 81-86; pp. 114-117 (indice delle fonti); Mainoldi 1987, pp. 10-22; Sorabella 2001, p. 70, nt. 23. Sulla base delle testimonianze antiche raccolte, Ogle 1933, p. 84 ha inteso la metafora del sonno della morte come espressione di una convenzione puramente letteraria e ha escluso la sua diffusione a livello popolare. *Contra* Mainoldi 1987, p. 9 e soprattutto Turcan 1999, p. 93 (coi quali concordo): "[Il mito di Endimíone] devait correspondre à une idée commune de la mort comme *dormitio*". Taillardat 1962, p. 56 ha considerato Aristoph. F 504 Kassel-Austin come una prova dell'uso comune della metafora.

<sup>410</sup> L'oppio è mortale solo se assunto in dosi eccessive: vd. già Nicand. *Alex.* 433-464 e in particolare Galen. XIII 273 Kühn; Apul. *De mag.* 32; Diosc. IV 64, 3.

<sup>411</sup> Vd. Cumont 1942, pp. 398-399. Cfr. Moreno-Viacava 2003, n. 209 (tuttavia la mano destra che regge i papaveri è frutto di restauro). Cumont 1942, pp. 396-397 ha considerato la presenza del papavero come la prova che i defunti sono realmente morti e intenti a dormire il loro ultimo sonno. Secondo Verg. *Georg.* IV 541-546, i *Lethaea papavera* sono un'offerta infera per Orfeo: cfr. *supra*, pp. 206-209.

abbandonavano i defunti<sup>412</sup>. Il coperchio di un sarcofago commissionato per un bambino, conservato ai Musei Capitolini (datato agli inizi del IV secolo d.C.), mostra il ritratto del fanciullo con in mano due capsule di papavero (fig. 35, p. 439)<sup>413</sup>: i genitori scelsero probabilmente questa iconografia per augurare al loro sfortunato bimbo una sorte benevola nell'aldilà, dove avrebbe dormito serenamente senza patire alcun dolore.

Il mito di Endimíone, di cui si è precedentemente parlato, si adatta perfettamente a essere raffigurato su monumenti funebri, poiché il giovane pastore si presta a essere assimilato al defunto<sup>414</sup>. Paul Zanker ha giustamente sottolineato come l'episodio mitico si caratterizzi per la sua ambivalenza, offrendo la possibilità di una doppia lettura: da un lato il morto, come il dormiente, non è più in grado di percepire il mondo esterno; dall'altro però si lasciava aperta la possibilità che egli, proprio perché addormentato, si potesse prima o poi risvegliare<sup>415</sup>. Il valore consolatorio di un simile racconto dà spazio alla speranza di un nuovo incontro<sup>416</sup>: benché la condizione di Endimíone sia irreversibile<sup>417</sup>, l'utilizzo del mito alleggeriva il dolore della perdita, aiutando così i membri della famiglia ad accettare il triste evento.

La "soporifera prigionia" cui è costretto Endimíone permette al giovane di preservare la sua bellezza che non verrà mai meno, rendendolo così simile agli immortali<sup>418</sup>. A questo proposito, Maria Vittoria Cerutti ha riconsiderato il significato del mito di Endimíone, nel senso che egli non gode di una sorta di immortalità, bensì viene privato della propria mortalità. L'impossibilità di destarsi dal sonno lo rende immune dallo scorrere del tempo, interrompendo "il

---

<sup>412</sup> Cfr. Turcan 1999, p. 91. Mainoldi 1987, p. 45 ha sostenuto che, se da un lato il sonno rende la morte meno atroce e pericolosa, dall'altro esso subisce in parte l'influsso negativo della "sorella".

<sup>413</sup> Fittschen-Zanker 2014, pp. 168-170, n. 195; Zanker-Ewald (2004) 2008, fig. 40.

<sup>414</sup> Così già Jahn 1847, pp. 51-52, con il quale hanno concordato Turcan 1978, p. 1713 e p. 1728; Gabelmann 1986, p. 742. Cfr. Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 104. Cic. *Tusc.* I 92; *De fin. bon. et mal.* V 20, 55 considera il sonno di Endimíone simile alla morte.

<sup>415</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 102; Zanker 2002, p. 176.

<sup>416</sup> Il valore consolatorio fu riconosciuto già da Boyancé 1928, p. 97. Gabelmann 1986, p. 742 ha sostenuto che la rappresentazione funeraria del mito di Endimíone sarebbe legata a una sorta di speranza escatologica, di cui non ha offerto ulteriori spiegazioni.

<sup>417</sup> Infatti sono spesso presenti all'interno del fregio uno o più Amorini che reggono una fiaccola rovesciata in segno di lutto: Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 104; Zanker 2002, p. 176. Dello stesso avviso Turcan 1978, pp. 1714-1715.

<sup>418</sup> Cfr. Koortbojian 1995, p. 66.



fluire della vita verso l'ineliminabile (per gli altri uomini) vecchiaia e morte": Endimíone quindi ricade in una condizione che esclude tanto la morte quanto il processo vitale, che prevede il risveglio e la partecipazione attiva alla vita quotidiana<sup>419</sup>. Anche ai defunti, cui erano riservati i sarcofagi rappresentanti l'incontro tra la dea della luna e il suo innamorato, poteva essere augurata questa sorta di "salvezza" dal destino mortale. L'addormentamento fa cadere il morto stesso in uno stato di sospensione tra la vita e la morte: né trapassato del tutto, né certamente vivo. Tale sorte gli avrebbe permesso di sfuggire all'annichilimento, alla distruzione del corpo: in sostanza egli non diventerà mai cadavere, ma sarà sempre preservato dalla sua condizione di eterno dormiente<sup>420</sup>.

Infine, Franz Cumont ha avanzato un'interpretazione "filosofica" del mito di Endimíone: secondo lo studioso belga, la storia d'amore tra Selene e il bel pastore doveva essere letta in chiave stoica e neopitagorica. Una volta conclusa l'esperienza terrena, l'anima era finalmente libera di raggiungere la sua sede celeste, che coincideva con la Luna. Egli ha dunque concluso il suo ragionamento con la proposta di estendere tale concezione anche ai sarcofagi, considerandoli espressione della religiosità romana<sup>421</sup>. Tuttavia una simile esegesi, benché effettivamente attestata da certe fonti letterarie<sup>422</sup>, non sembra particolarmente calzante per spiegare le immagini raffigurate sui monumenti sepolcrali: bisognerebbe infatti ammettere che i centodieci sarcofagi che presentano il mito

---

<sup>419</sup> Cerutti 1986, p. 134.

<sup>420</sup> Cfr. in particolare Cerutti 1986, pp. 137-138. A favore di tale ipotesi, la studiosa ha richiamato alla mente *A.P.* II 554, dove si afferma che attraverso il sonno è possibile sfuggire alla morte. Nel caso specifico in cui il sarcofago fosse destinato a una donna, Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 104 e 106; Zanker 2002, pp. 177-178 hanno proposto un'associazione tra la dea della luna e la defunta che, durante la notte, sarebbe tornata a trovare il marito in sogno. Cfr. Koortbojian 1995, pp. 109-110; Cumont 1942, p. 247.

<sup>421</sup> Cumont 1942, pp. 248-250. Un'ipotesi simile già in Boyancé 1939, p. 321. Cfr. anche Nilsson 1967<sup>3</sup>, p. 545.

<sup>422</sup> Vd. Plut. *De fac. in orb. lun.* 945A-B; Tertull. *De anim.* 55. L'amore di Selene starebbe a indicare l'attrazione che la luna esercita sulle anime una volta che queste hanno lasciato il loro corpo: vd. Turcan 1978, p. 1705. Alcuni studiosi (in particolare Boyancé 1939, pp. 319-321) hanno riconosciuto in una satira menippea di Varrone, intitolata *Endymiones* (FF 101-107 Cèbe), riferimenti alla migrazione delle anime e al loro ritorno sulla luna. La teoria di Boyancé è stata oggi molto ridimensionata: cfr. Agapiou 2005, p. 40. Per un'analisi dell'interpretazione filosofica del mito vd. Agapiou 2005, pp. 39-44.

di Endimíone siano stati commissionati da personaggi aderenti alle dottrine filosofiche stoiche e neopitagoriche, fatto difficilmente dimostrabile<sup>423</sup>.

Esaminate le principali interpretazioni relative al mito letto in chiave funeraria, è necessario addentrarsi nell'analisi più specifica dei singoli monumenti: ognuno di essi possiede la propria storia e può offrire informazioni preziose in merito al motivo della scelta dell'immagine e dei personaggi raffigurati. In un sarcofago conservato nella chiesa di San Paolo fuori le Mura a Roma (primi decenni del III secolo d.C. – fig. 36, p. 439) compare al centro della scena una figura femminile nuda (seduta su un carro trainato da due tori) in cui è stata riconosciuta Afrodite/Venere<sup>424</sup>. Sulla destra, accanto alla dea, si nota un secondo personaggio femminile riccamente panneggiato e con il capo velato, mentre si precipita verso Endimíone dormiente, coricato in basso a destra. Ovviamente tale personaggio è Selene, il cui atteggiamento e il cui abito si discostano dall'iconografia consueta, che prevede un movimento più composto e una veste leggera che talvolta lascia scoperto un seno<sup>425</sup>. Inusuale è anche la presenza della dea dell'amore<sup>426</sup>: a tal proposito è stato suggerito di leggere l'immagine come il ricongiungimento tra marito (Endimíone) e moglie (Selene), incontro che avviene sotto il patrocinio di Venere<sup>427</sup>, mentre la veste che avvolge Selene è stata interpretata come un abito da sposa<sup>428</sup>.

---

<sup>423</sup> Concordo pienamente con Nock 1946, p. 154 circa l'improbabilità di tale ipotesi. Gli studiosi hanno ormai considerato poco condivisibile la lettura di Cumont, sottolineando come egli sia partito da testi di elevata speculazione filosofica, per giunta piuttosto tardi, per spiegare un fenomeno che deve essere invece collegato al sentimento e alla conoscenza mitica comune: Vd. Turcan 1978, pp. 1707-1708 e soprattutto pp. 1712-1713. Vd. anche le perplessità espresse da Nock 1946, pp. 144-145; 152. Lochin 1990, p. 609 ha invece ritenuto attendibile l'interpretazione filosofica.

<sup>424</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, fig. 89; Lochin 1990, n. 72; Gabelmann 1986, n. 80; Robert 1897, n. 81.

<sup>425</sup> Vd. ad esempio Gabelmann 1986, nn. 64; 69; 73; 78; 81.

<sup>426</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 105; Gabelmann 1986, p. 741; Koch-Sichtermann 1982, p. 146.

<sup>427</sup> La presenza di alcuni Amorini deve probabilmente sottolineare il legame amoroso tra i personaggi.

<sup>428</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 105-106. Koortbojian 1995, pp. 75-78 ha messo in evidenza il valore amoroso-matrimoniale del mito nel contesto funerario, intitolando emblematicamente *Perpetuae nuptiae* il paragrafo dedicato a questo tema. Cfr. anche Turcan 1978, p. 1730; Gabelmann 1986, p. 742. Si potrebbe però ipotizzare un rovesciamento dei ruoli, leggendo la scena come l'incontro di una giovane sposa col proprio marito defunto.

Più complessa l'esegesi di un sarcofago conservato al Metropolitan Museum of Art di New York (inizi del III secolo d.C. – fig. 37, p. 440)<sup>429</sup>. L'iscrizione sul lato lungo testimonia come il monumento tombale fosse riservato a una donna di nome Claudia Arria, morta all'età di cinquant'anni, e le fosse stato donato dalla figlia, Aninia Hilara<sup>430</sup>. Sulla parte superiore del fregio, in corrispondenza con la raffigurazione di Selene, venne inserito il ritratto della deceduta: ciò ha fatto ragionevolmente supporre che l'intenzione della dedicataria fosse quella di associare la madre alla dea della luna<sup>431</sup>. In questo caso non è ammissibile pensare alla manifestazione di un sentimento amoroso in senso stretto, ma l'immagine deve essere letta come un'allusione all'amore filiale<sup>432</sup>. Forse Aninia Hilara scelse il mito di Endimione per augurare alla propria madre una sorte felice nell'aldilà, dove avrebbe potuto godere anch'ella della continua visione del proprio amato. Come ha correttamente rilevato Paul Zanker, tale racconto non era forse il più adatto per manifestare l'affetto tra congiunti dello stesso sesso, ma "le circostanze che possono aver portato a questa scelta sono così svariate che sarebbe futile discuterne"<sup>433</sup>. L'artista che realizzò il bassorilievo decise di inserire una variante all'interno dell'ormai consolidata tradizione iconografica: in secondo piano rispetto a Endimione è visibile il busto di una figura femminile che regge nella mano sinistra una rigogliosa pianta di papavero, mentre con la destra sta rovesciando il liquido dal corno sul giovane addormentato. È evidente che qui non si è in presenza di Somnus, benché siano raffigurati i suoi caratteristici attributi: il personaggio è stato identificato come Nox, la personificazione della notte (fig. 38, p. 440)<sup>434</sup>. In questo caso è dunque la dea a svolgere il compito di segnalare e di indurre l'eterno sopore; tale raffigurazione è perfettamente logica se si tiene conto che la notte, immaginata da Ovidio con il

---

<sup>429</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, fig. 37; Koortbojian 1995, p. 77; Papastavrou 1992, n. 8; Gabelmann 1986, n. 81; Robert 1897, n. 83.

<sup>430</sup> Cfr. Sorabella 2001, pp. 67-69.

<sup>431</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 106.

<sup>432</sup> Cfr. Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 324. Vd. anche Sorabella 2001, p. 78.

<sup>433</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 106 non hanno escluso l'eventualità che il sarcofago sia stato commissionato da un altro cliente per un defunto maschio; in seguito il ritratto del morto venne rielaborato e l'intero monumento riutilizzato per la sepoltura di Claudia Arria.

<sup>434</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 322; Papastavrou 1992, n. 8. Nox compare all'interno del mito di Endimione in *Anth. Lat.* 81, 21-24 R.<sup>2</sup>.

capo cinto da papaveri<sup>435</sup>, è portatrice del sonno. La consueta presenza di Somnus con papavero si ritrova nuovamente su un sarcofago dedicato a un bambino<sup>436</sup>; in questo caso il mito di Endimíone è utilizzato come espressione dell'amore genitoriale: paragonare il piccolo al pastore del Latmo equivaleva ad augurargli un destino di sereno riposo, privo di ogni genere di turbamento<sup>437</sup>.

Merita menzione un altro sarcofago conservato al Louvre (circa 230 d.C.)<sup>438</sup>, in cui i volti della dea della luna e del suo innamorato furono lasciati incompiuti, con tutta probabilità per ritrarre successivamente le fattezze di una coppia di sposi (fig. 39, p. 441)<sup>439</sup>. Essendo la tomba presumibilmente riservata a contenere le spoglie di un uomo, l'immagine si configurava come un auspicio di ricongiungimento tra i due amanti<sup>440</sup>: si tratta dunque della celebrazione di un legame amoroso eterno, che nemmeno il sonno della morte poteva spezzare. A tali significati allude anche la schiera di Amorini che circondano Selene e la guidano verso il suo innamorato<sup>441</sup>. La scena in sé non si discosta molto dalle consuete rappresentazioni del mito: anche in questo caso appare la figura di Somnus, nudo, con la pianta di papavero e ritratto nell'atto di rovesciare il corno sulla testa del giovane. Tuttavia Endimíone appare qui nelle vesti di cacciatore, come testimonia la presenza di due lance tenute dall'eroe con il braccio sinistro, mentre solitamente in contesti funerari egli veniva raffigurato nei panni di un pastore oppure nudo<sup>442</sup>, intensificando così la componente erotica insita nel racconto<sup>443</sup>. Nel caso specifico invece si è optato per un cambiamento di *status*:

---

<sup>435</sup> Cfr. Ov. *Fast.* IV 661-662. Sul passo vd. *supra*, pp. 257-258.

<sup>436</sup> Robert 1897, n. 49.

<sup>437</sup> Huskinson 1996, p. 102; Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 106.

<sup>438</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, fig. 91; Lochin 1990, n. 73; Gabelmann 1986, n. 70; Robert 1897, n. 72.

<sup>439</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 319 hanno notato come Endimíone goda di una dimensione leggermente maggiore rispetto agli altri personaggi, probabilmente allo scopo di concentrare l'attenzione sul defunto.

<sup>440</sup> Cfr. Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 319, dove si sostiene che la figura di Selene con fiaccola avrebbe potuto alludere alle frequenti visite della vedova o dei familiari alla tomba del defunto.

<sup>441</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 204.

<sup>442</sup> Cfr. Agapiou 2005, p. 28. Endimíone è raffigurato come cacciatore già sul celebre rilievo di I secolo d.C., conservato ai Musei Capitolini (Gabelmann 1986, n. 7) e su due affreschi pompeiani databili intorno alla seconda metà del I secolo d.C. (Gabelmann 1986, nn. 14; 19).

<sup>443</sup> La sfumatura erotica del mito di Endimíone è sottintesa dalla frequente nudità del giovane e, in alcuni casi, da quella parziale di Selene (vd. Zanker-Ewald (2004) 2008, fig. 37; Koortbojian 1995, fig. 40). L'incontro notturno tra i due innamorati presuppone infatti una notte d'amore, come lascia implicitamente intendere Lucian. *Dial. deor.* XI. Tale episodio è raffigurato su alcune

per la verità tale variante è ben attestata dalle fonti letterarie che, da mandriano, trasformano il giovane in cacciatore<sup>444</sup>. A questo proposito, è stata fornita una condivisibile spiegazione: esso sarebbe “un’evoluzione in senso aristocratico del tutto conforme alle esigenze di rappresentanza di questi sarcofagi”<sup>445</sup>. Il pastore era considerato il rappresentante di una classe sociale piuttosto bassa e culturalmente inferiore, mentre il cacciatore si prestava meglio a rendere manifeste le virtù che caratterizzavano il defunto, probabilmente appartenente a un ceto elevato. Ecco dunque che, pur mantenendo il paesaggio bucolico idilliaco, espressione della vita felice in armonia con la natura e priva degli affanni della quotidianità<sup>446</sup>, con l’andare del tempo si sceglie di farsi rappresentare sotto la nuova veste di cacciatore<sup>447</sup>.

Il monumento sepolcrale del Louvre fu realizzato insieme a un secondo sarcofago, sul quale venne scolpito il ritrovamento di Arianna da parte di Dioniso (fig. 40, p. 441)<sup>448</sup>. Tale mito si configurava come perfetto *pendant* in relazione a quello di Endimíone: come il giovane era eternamente unito alla dea della luna, così la figlia di Minosse venne salvata dal figlio di Zeus, che ne fece la propria sposa<sup>449</sup>. Con tutta probabilità il sepolcro era destinato a contenere le spoglie di una donna, da identificarsi con la moglie del defunto seppellito nel sarcofago di cui si è parlato in precedenza<sup>450</sup>. Anche nel mito di Arianna la giovane viene trovata dal dio mentre dorme profondamente: così come il sonno

---

stele funerarie provenienti prevalentemente dal Norico e dalla Pannonia: cfr. Gabelmann 1986, nn. 86-87; Koortbojian 1995, fig. 38. Esplicita la scena su un frammento di sarcofago proveniente da Augusta Rauricum (Gabelmann 1986, n. 87a), dove è rappresentato l’atto d’amore dei due amanti, mentre su un secondo frammento (Zanker-Ewald (2004) 2008, fig. 185; Lochin 1990, n. 107) si nota Endimíone sveglio, che aspetta l’arrivo della sua divina compagna. Sulla questione si veda Zanker-Ewald (2004) 2008, pp. 204-207. Per un’analisi più approfondita circa i monumenti del Norico e della Pannonia vd. Diez 1961-1963, in particolare pp. 53-59.

<sup>444</sup> Cfr. Val. Flacc. VIII 29 (*Latmius venator*); Lucian. *Dial. deor.* XI; Schol. *Theocr.* III 49-51a.

<sup>445</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 108.

<sup>446</sup> Vd. Koortbojian 1995, pp. 78-84.

<sup>447</sup> Cfr. Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 320: “Se da una parte si ammiravano la pace e l’ozio della vita pastorale e lì si vagheggiava, per i pastori in carne e ossa non c’era molta simpatia e non ci si identificava mai con essi: per quanto riguarda i ritratti, l’ideale pastorale era addirittura un tabù”.

<sup>448</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 321.

<sup>449</sup> Hes. *Theog.* 947-949; Diod. Sic. V 51, 3-4; Catull. LXIV 251-255; Ov. *Ars amat.* I 527-564; *Met.* VIII 176-177; Plut. *Thes.* 20, 8; Paus. I 20, 3; X 29, 3-4; Apollod. *Epit.* I 9; Hyg. *Fab.* 43; Nonn. *Dion.* XLVII 426-469.

<sup>450</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 109 e soprattutto p. 321. *A.P.* VII 330 testimonia la pratica da parte del marito di commissionare il sarcofago per sé e per la propria moglie.

di Endimíone, anche quello della fanciulla simboleggiava il torpore della morte; a recare conforto sarebbe quindi intervenuta una divinità, per garantire una sorte felice nell'aldilà in unione con la persona cara. La notevole differenza che intercorre tra i due miti sta nella possibilità di risveglio della protagonista: mentre il giovane del Latmo sarà destinato a dormire per sempre, la figlia di Minosse viene risvegliata e sposerà il suo salvatore<sup>451</sup>. In ogni caso il racconto secondo cui Dioniso sorprende Arianna dormiente contribuiva, al pari di quello di Endimíone e Selene, a evocare e veicolare un messaggio di amore eterno tra gli sposi<sup>452</sup>.

Se nel sarcofago del Louvre non vi è traccia della personificazione del sonno per sottolineare lo stato della defunta, in altri esemplari Somnus (talvolta raffigurato anziano) è invece chiaramente distinguibile grazie agli ormai consueti attributi: pianta di papavero e corno rovesciato<sup>453</sup>. Va da sé che la simbologia riservata al vegetale e alla sostanza da esso ricavata non varia all'interno del mito di Dioniso e Arianna rispetto a quanto detto per i monumenti raffiguranti Endimíone: il *papaver somniferum* svolge di nuovo il compito di richiamare alla mente il sonno e di conseguenza allude alla morte fittizia del personaggio mitico e a quella reale del destinatario della tomba.

Carl Robert ha ritenuto probabile la presenza della pianta di papavero nella mano sinistra di Somnus anche su un sarcofago (inizio III secolo d.C.) raffigurante la scoperta di Rhea Silvia addormentata da parte di Marte<sup>454</sup>. Sebbene oggi non siano più visibili, lo studioso tedesco ha rivendicato l'originaria presenza delle capsule, successivamente sostituite dal restauratore con un semplice bastone<sup>455</sup>. In mancanza di informazioni più precise, è purtroppo difficile stabilire che cosa fosse rappresentato inizialmente;

---

<sup>451</sup> La differenza è già stata notata da Sorabella 2001, p. 78.

<sup>452</sup> Turcan 1978, p. 1730.

<sup>453</sup> Lochin 1990, nn. 117; 120 (solo pianta di papavero); 127 (altare funerario di Tiberio Claudio Fileto – 60-75 d.C. – dove compare Somnus nudo, con ali che spuntano dalle tempie; reca nella mano destra una pianta di papavero e nella sinistra il corno: vd. Kleiner 1987, pp. 123-125, n. 17). Vd. anche il frammento di sarcofago conservato in Vaticano: Turcan 1962, fig. 1 e p. 599 (“Le «bâton» que tient la figure barbue [*scil.* Somnus] est, en effet, à n'en pas douter, une branche de pavots”). Sulla rappresentazione di Somnus nei rilievi del ritrovamento di Arianna vd. Turcan 1966, pp. 514-517.

<sup>454</sup> Robert 1904, n. 190.

<sup>455</sup> Robert 1904, p. 233.

nell'eventualità in cui l'ipotesi di Robert venisse confermata, tale sarcofago sarebbe l'unica testimonianza dell'inserimento del papavero nel mito di Marte e Rhea Silvia. È tuttavia ben documentata la presenza di Somnus nelle raffigurazioni tombali del racconto mitico, dove il dio è spesso intento a versare il liquido dal corno<sup>456</sup>: benché in tutti questi casi il papavero non compaia, sulla base di quanto precedentemente osservato è ragionevole supporre che si tratti di una sostanza oppiacea. Comunque, il significato simbolico dell'episodio non cambia rispetto ai monumenti sepolcrali raffiguranti Endimione e Arianna: infatti il dio della guerra trova la giovane Vestale profondamente addormentata, non diversamente dai personaggi dei miti sin qui trattati<sup>457</sup>. Somnus e il papavero (oppure il corno) avrebbero dovuto quindi alludere e favorire il sonno, collegandolo probabilmente con la morte del defunto/a<sup>458</sup>.

Infine, merita menzione un sarcofago conservato al Louvre e databile all'inizio del II secolo d.C.: sul lato lungo si nota una pianta (forse una palmetta<sup>459</sup>) posta al centro, ai cui lati sono visibili due amorini alati che offrono con buona probabilità due capsule di papavero a due uccelli posti davanti a loro<sup>460</sup>. Le dimensioni del monumento (circa un metro e mezzo di lunghezza) fanno pensare che il destinatario fosse un bambino: è quindi possibile che tale raffigurazione sia stata scelta per la sua spensieratezza, che poteva alludere a giochi praticati in giovane età<sup>461</sup>, come quello di dare da mangiare ai volatili semi di papavero, di cui essi sono particolarmente ghiotti<sup>462</sup>.

---

<sup>456</sup> Cfr. Lochin 1990, nn. 128-133.

<sup>457</sup> Lochin 1990, p. 608 ha giustamente ravvisato le forti similitudini tra lo schema compositivo di questi sarcofagi e quello raffigurato sui monumenti di Endimione e Arianna.

<sup>458</sup> Cfr. Lochin 1990, p. 609.

<sup>459</sup> Baratte-Metzger 1985, p. 177.

<sup>460</sup> Baratte-Metzger 1985, n. 87.

<sup>461</sup> Tra i giocattoli dei bambini vi erano anche animali in terracotta, fra i quali potevano esserci anche uccellini: cfr. ad esempio De Francesco 2012, p. 75.

<sup>462</sup> Aristoph. *Av.* 159-160. Cfr. il pappagallo di *Ov. Am.* II 6, 31. Baratte-Metzger 1985, p. 178 hanno constatato che l'iconografia di questo sarcofago è insolita e priva di paralleli nell'arte funeraria a noi pervenuta; pertanto non hanno scartato l'eventualità che la tomba non sia autentica.

## I sarcofagi raffiguranti il mito di Medea e Creusa: la morte inaspettata e inevitabile

L'episodio della tragica morte di Creusa (figlia di Creonte, re di Corinto, e seconda sposa di Giasone<sup>463</sup>) è raffigurato, insieme alla premeditazione dell'uccisione dei figli da parte di Medea e della sua successiva fuga, su circa quattordici sarcofagi<sup>464</sup>, tutti databili all'epoca del regno degli Antonini (138-192 d.C.). L'iconografia di questi esemplari è generalmente standardizzata e prevede la presenza di quattro momenti distinti del mito: da sinistra a destra si riconosce l'offerta dei doni nuziali da parte dei figli di Giasone e Medea a Creusa, la morte della sfortunata fanciulla davanti al padre impotente, il momento della decisione della maga di assassinare i propri figli e la partenza di quest'ultima sul carro alato trainato da serpenti<sup>465</sup>. La prima scena rappresentata alla sinistra del lato lungo è quella che qui interessa maggiormente (fig. 41, p. 442): la vicenda è ben nota dalle fonti letterarie, in particolare dalla tragedia euripidea *Medea* e da quella omonima senecana, che prende come modello il celebre precedente greco<sup>466</sup>. Euripide, che dedica all'episodio quasi cento versi, descrive nel dettaglio l'orrenda morte della giovane principessa, senza tuttavia

---

<sup>463</sup> Spesso nella tradizione letteraria la principessa prende il nome di Glauce: Diod. Sic. IV 54, 5; Paus. II 3, 6; Apollod. *Bibl.* I 9, 28; *A.P.* V 288; VII 354; XI 411; XVI 137; Athen. XIII 556c; 560d; Philostr. *Heroic.* 53, 4; Hyg. *Fab.* 25; Dracont. *Rom.* X 369; Myth. Vat. I 25 Kulcsár.

<sup>464</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 344.

<sup>465</sup> Una versione differente in Paus. II 3, 6, dove i bambini furono lapidati per aver portato i doni avvelenati; ai tempi del Periegeta era ancora visibile la loro tomba. Creophilus *FGrHist* 417 F 3 testimonia un'ulteriore variante: Medea sarebbe stata la regina legittima di Corinto, ma gli abitanti non la accettarono e uccisero i suoi figli (in questo caso sette maschi e sette femmine) nel santuario di Hera *Akraia*, dove i piccoli avevano cercato rifugio, facendo ricadere la colpa del delitto sulla maga. L'efferatezza del loro gesto generò una terribile pestilenza: un non meglio specificato oracolo impose ai Corinzi di inviare sette giovani e sette fanciulle provenienti dalle più nobili famiglie locali al santuario di Hera *Akraia*, dove per un intero anno avrebbero dovuto compiere sacrifici per placare l'ira della dea e dei bambini assassinati. Secondo Paus. II 3, 7 erano le anime adirate di questi ultimi a uccidere i figli della popolazione. Cfr. Aelian. *Var. hist.* V 21 (dove si afferma che l'uccisione dei figli da parte di Medea sarebbe un'invenzione euripidea su richiesta dei Corinzi) e Philostr. *Heroic.* 53, 4. Per l'analisi del culto di Hera *Akraia* vd. Brelich (1968) 2013, pp. 385-395; Johnston 1997, in particolare pp. 46-52.

<sup>466</sup> Per la tragedia senecana vd. Arcellaschi 1990, pp. 324-415. Le vicende di Medea a Corinto sono riassunte anche da Diod. Sic. IV 54; Apollod. *Bibl.* I 9, 28; Apul. *Asin. aur.* I 10; Myth. Vat. I 25 Kulcsár. Dracont. *Rom.* X 366-569 narra gli eventi con dovizia di particolari, collocandoli non più a Corinto ma a Tebe; la furia omicida di Medea colpirà non solo Creusa/Glauce, Creonte e due bambini, ma anche lo stesso Giasone.



menzionarne mai il nome<sup>467</sup>. Seneca invece la chiama esplicitamente Creusa e fa raccontare alla stessa Medea la triste sorte di cui la fanciulla sarà vittima<sup>468</sup>. I fatti principali coincidono nei due drammi: Medea cerca vendetta contro Giasone e decide di inviare una corona dorata e una veste, entrambe avvelenate, alla novella sposa, assegnando il compito del trasporto ai propri figli<sup>469</sup>. Una volta indossati i doni, Creusa inizia a bruciare viva e si dimena violentemente a causa dell'insopportabile dolore, ma non vi è rimedio contro il sortilegio della maga. Così la principessa si spegne lentamente tra infiniti tormenti, consumata dal fuoco vorace del veleno. Il padre, straziato dalla disperazione, si getta sul corpo ormai esanime della figlia nel vano tentativo di salvarla, ottenendo come risultato la sua stessa morte causata dal contatto con il filtro di Medea<sup>470</sup>.

L'episodio dell'offerta dei doni è chiaramente riconoscibile nelle decorazioni sepolcrali: su un sarcofago conservato a Berlino (fig. 42, p. 442)<sup>471</sup>, si nota un giovane con il busto scoperto e la parte inferiore del corpo coperta da una veste, oggi normalmente interpretato come Giasone<sup>472</sup>. Egli sembra intento a osservare i suoi due bambini (avuti dal precedente matrimonio con la maga della Colchide) posti in primo piano, che reggono nelle mani i doni che Medea invia a Creusa per le imminenti nozze. Quest'ultima è raffigurata seduta, con una lunga veste trasparente e il capo velato, come conviene alle spose: ella guarda benevola i due bimbi, felice di ricevere i doni nuziali. In secondo piano, tra Giasone e Creusa, sono presenti altri due personaggi: il primo è una figura

---

<sup>467</sup> Eur. *Med.* 1136-1230.

<sup>468</sup> Sen. *Med.* 817-848. Un'allusione al destino di Creusa/Glaucè anche in Ov. *Her.* 12, 179-180; *A.P.* V 288; XI 411.

<sup>469</sup> In Eur. *Med.* 1144-1155 la figlia di Creonte è diffidente davanti ai due bambini e distoglie da loro lo sguardo; solo grazie alle parole di Giasone ella è convinta a fidarsi di loro. Tale episodio è invece assente in Sen. *Med.* 820-832, il quale però si dilunga sull'estrema pericolosità del veleno utilizzato. Lunga descrizione degli ingredienti velenosi anche in Dracont. *Rom.* X 484-493. Cfr. Apollod. *Bibl.* I 9, 28; Hyg. *Fab.* 25. Secondo Dracont. *Rom.* X 510-516 è Medea stessa a donare la corona avvelenata e a porla sul capo della principessa.

<sup>470</sup> Così Eur. *Med.* 1204-1221; Sen. *Med.* 879-882; Plut. *De amic. mult.* 96C; Hor. *Epod.* V 61-66 descrive solo la morte di Creusa e non quella del genitore. Secondo Diod. Sic. IV 54, 5 Medea stessa si introduce di nascosto nel palazzo reale per dare fuoco all'edificio; nell'incendio trovarono la morte Creusa/Glaucè e Creonte. Lo storico siceliota non fa menzione dell'offerta dei doni. Creophilus *FGrHist* 417 F 3 sostiene che la maga uccise soltanto Creonte per mezzo di un filtro magico, eliminando completamente la figura della figlia.

<sup>471</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, figg. 64-65; Gaggadis-Robin 1994, n. 2; Berger-Doer 1992, n. 3; Lochin 1990, n. 139.

<sup>472</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 82 e 345; Gaggadis-Robin 1994, p. 131; Lochin 1990, n. 139.

femminile anziana con un panno che le copre il capo, elemento che ha facilitato la sua identificazione con la nutrice della figlia del re<sup>473</sup>. Il secondo appare invece come un giovane uomo, con il capo rivolto verso il basso ornato da una benda, e con la veste che lascia scoperta la parte destra del busto e il relativo braccio; le mani sono incrociate all'altezza dell'addome e la sinistra regge due capsule di papavero (fig. 43, p. 442)<sup>474</sup>.

Tale personaggio, e gli attributi da lui recati, si ritrova nelle rappresentazioni dell'episodio sui fregi dei sarcofagi: se ne contano almeno una decina scarsa di esemplari<sup>475</sup>. Tuttavia, la sua identificazione ha sollevato qualche problema: Catherine Lochin ha sostenuto che si tratti di Somnus, soprattutto per la presenza delle capsule di papavero che richiamerebbero l'azione soporifera del dio<sup>476</sup>. L'ipotesi sembra però basarsi su elementi troppo fragili: infatti il giovane non possiede alcun segno distintivo che permetta di riconoscerlo come il dio del sonno. Non compaiano le ali (siano esse di piume o di farfalla), né il corno, attributi che lo caratterizzano nella maggioranza delle sue rappresentazioni. La sua presenza all'interno dell'episodio mitico sarebbe poco funzionale alla sorte che di lì a poco avrebbe colpito Creusa: ella infatti non verrà addormentata, né potrà godere di una morte priva di dolore. Al contrario subirà un destino tragico, orrendo e straziante, in cui gioca un ruolo di primaria importanza la sofferenza sia fisica che psicologica<sup>477</sup>. Nei precedenti casi di Endimione, di Arianna e di Rhea Silvia, Somnus svolge una funzione benevola nei confronti dei protagonisti, mentre all'interno del mito in esame la sua azione risulterebbe del tutto fuori luogo. Ne consegue che la spiegazione offerta dalla studiosa francese si rivela infondata. Secondo Paul Zanker e Björn Christian Ewald il personaggio andrebbe riconosciuto con "il giovane incaricato di scortare la sposa", una sorta di "testimone di nozze"<sup>478</sup>. L'episodio rappresenta infatti il momento che

---

<sup>473</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 345; Lochin 1990, n. 139.

<sup>474</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 345; Gaggadis-Robin 1994, pp. 126-127.

<sup>475</sup> Gaggadis-Robin 1994, nn. 2-4; 8; 10; 13; 20-21; Berger-Doer 1992, nn. 2-10; Lochin 1990, nn. 138-143. La posizione del giovane sul sarcofago di Berlino (accanto a Creusa) è rara, poiché solitamente si trova tra la nutrice e Giasone: cfr. Gaggadis-Robin 1994, p. 133.

<sup>476</sup> Lochin 1990, p. 607.

<sup>477</sup> Ciò è particolarmente visibile in *Eur. Med.* 1167-1203.

<sup>478</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, pp. 345-346. Cfr. già Robert 1904, pp. 207; 209-211; 213-215; Koch-Sichter mann 1982, p. 160.

precede la celebrazione del matrimonio, come dimostrano anche le decorazioni vegetali a ornamento delle colonne che inquadrano la scena, raffigurante una sala interna del palazzo di Corinto<sup>479</sup>. I due studiosi hanno inoltre osservato come i doni recati dai bambini non coincidano sempre con quelli descritti dai testi letterari, poiché nel rilievo di Berlino essi sono una semplice ghirlanda posta su un piatto e diversi fiori che il bimbo di destra tiene raccolti nelle pieghe della propria veste, appositamente alzata<sup>480</sup>. Sulla scorta di un'intuizione di Carl Robert<sup>481</sup>, essi hanno interpretato l'intera scena come un evidente richiamo all'effettiva prassi matrimoniale romana, dove giocavano un ruolo importante le corone floreali<sup>482</sup>, i fiori e persino i due bambini, da intendersi non tanto come i figli di Medea quanto più come i *patrimi e matrimi pueri* che dovevano scortare la sposa<sup>483</sup>. Se da un lato le osservazioni di Zanker ed Ewald trovano più di una giustificazione, dall'altro risulta meno convincente l'interpretazione del personaggio con papaveri. Allo stesso modo è difficile concordare con Gratia Berger-Doer, la quale ha interpretato la figura maschile come Imeneo-Somnus: tale entità divina avrebbe dovuto alludere sia alle nozze imminenti sia alla prossima morte della sposa e dei bambini. Secondo la studiosa, i papaveri avrebbero evocato l'addormentamento dei figli di Giasone e il conseguente decesso<sup>484</sup>. Anche in questo caso, la proposta di riconoscere nel giovane uomo accanto a Creusa il dio patrono del matrimonio è poco convincente, a causa della mancanza di attributi caratteristici. Infatti, a mia conoscenza, non è testimoniata alcuna connessione tra il papavero e Imeneo, fatto che renderebbe le raffigurazioni di questi sarcofagi un caso isolato nell'arte antica. D'altronde nel mondo romano la presenza della pianta non è testimoniata nella celebrazione

---

<sup>479</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 82 e 345.

<sup>480</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 345; Gaggadis-Robin 1994, p. 136. Schmidt 1967, p. 20 ha considerato la corona vegetale come un attributo dei morti che doveva richiamare una non meglio precisata speranza di vita ultraterrena, teoria poco convincente, come già dimostrato da Fittschen 1992, p. 1053.

<sup>481</sup> Robert 1904, p. 207. Secondo Gaggadis-Robin 1994, p. 128 la scena sarebbe stata ispirata da rappresentazioni teatrali.

<sup>482</sup> Cfr. anche Gaggadis-Robin 1994, p. 129.

<sup>483</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, pp. 345-346. Proprio per questo motivo Creusa non sarebbe ritratta nell'atto di allontanarsi dai bambini, ma li accoglie con gioia. Anche Gaggadis-Robin 1994, p. 135 ha sottolineato la mancanza di attributi mitologici o simbolici relativi ai piccoli.

<sup>484</sup> Berger-Doer 1992, p. 126.

del rito matrimoniale vero e proprio, ma solo in quello prematrimoniale in onore di Venere *Verticordia*<sup>485</sup>, dove le partecipanti dovevano assumere un composto di latte, miele e semi di papavero. È però assai difficile ammettere un collegamento tra il culto della dea e la scena rappresentata sul sarcofago, che non ha evidentemente alcun legame con la festa del primo aprile. Non si conosce infatti alcun riferimento all'utilizzo effettivo del papavero prima delle nozze da parte della sposa al di fuori del culto della *Verticordia*. È parimenti arduo assegnare alle capsule una simbologia beneaugurante di nozze felici e prospere<sup>486</sup>: a questa interpretazione si contrappone il contesto stesso del monumento (un rilievo funerario) e quello dell'episodio mitico, che prevede una fine tragica tanto per la giovane fanciulla quanto per i bambini.

Entrambe le ipotesi di riconoscimento del personaggio maschile accanto a Creusa risultano pertanto insoddisfacenti<sup>487</sup>, così come non è stato compreso il significato della frequente presenza del papavero, la cui simbologia deve essere utile alla lettura complessiva della scena. A mio giudizio, l'operazione di individuare l'identità del giovane è abbastanza superflua ai fini della comprensione dell'immagine<sup>488</sup>. Si potrebbe ipotizzare che egli sia il nunzio che compare tanto nella tragedia euripidea quanto in quella senecana (il quale assiste sia all'offerta dei doni sia alla morte della giovane e ne dà in seguito notizia a Medea<sup>489</sup>) o più probabilmente un semplice servo, ma anche un simile riconoscimento non è avvalorato da alcun dato concreto. Più interessante e chiara è la funzione che egli doveva svolgere: a questo proposito si rivela preziosa l'osservazione del suo atteggiamento e l'espressione del volto, nonché la presenza delle capsule di papavero. Il giovane è rivolto verso Creusa in un gesto di intima e rassegnata tristezza: le braccia incrociate e soprattutto il capo reclinato in segno di lutto confermano tale lettura. La mestizia che caratterizza

---

<sup>485</sup> Ov. *Fast.* IV 151-154. Sul tema cfr. *supra*, pp. 226-235.

<sup>486</sup> Robert 1904, p. 209 ha collegato la presenza del papavero alle nozze.

<sup>487</sup> Inaccettabile la sicura identificazione di Eros proposta da Baratte-Metzger 1985, p. 92. Insoddisfacente anche la proposta di Musso 1985, p. 280 di riconoscervi una non meglio specificata personificazione funebre assimilabile al genio delle nozze.

<sup>488</sup> Cfr. Gessert 2004, p. 227, che ha preferito non azzardare ipotesi, limitandosi a osservare la presenza di "male and female attendants", così come Gaggadis-Robin 1994, p. 134.

<sup>489</sup> Eur. *Med.* 1136-1230; Sen. *Med.* 879-890.

la figura è certamente collegata all'infelice destino cui andrà incontro la fanciulla, vittima innocente dell'odio di Medea.

La rappresentazione delle capsule di papavero appare a questo punto comprensibile: a differenza di quanto osservato per i sarcofagi raffiguranti il mito di Endimíone e di Arianna, dove esse hanno la funzione di alludere al sonno eterno, nelle scene in esame il papavero simboleggia in maniera diretta la morte, rimandando all'imminente scomparsa di Creusa<sup>490</sup>. È infatti ben attestata dalle fonti antiche la pericolosità dell'oppio, che assunto in dosi massicce ha effetti letali: ne danno conferma Plinio, che lo considera un terribile veleno, e Apuleio, mentre Galeno e Dioscoride mettono in guardia dal consumo eccessivo della sostanza, pena un coma mortale<sup>491</sup>. Il simbolismo di morte è ulteriormente confermato da quattro rilievi funebri raffiguranti il medesimo episodio, dove il giovane regge, oltre alla pianta, una fiaccola accesa e rovesciata<sup>492</sup>, chiara metafora di morte nel suo sottintendere lo spegnimento del fuoco della vita<sup>493</sup>. Il personaggio maschile ha dunque la funzione di prefigurare i tragici eventi ormai prossimi (rappresentati nelle successive scene dei sarcofagi), inserendo sin dal primo episodio, di per sé felice e gioioso, l'elemento centrale del lutto e della morte.

Chiarito il motivo della presenza del papavero all'interno dell'immagine, vale la pena di soffermarsi sul significato complessivo veicolato dai rilievi dei sarcofagi. La scelta di raffigurare le vicende di Medea su un monumento che generalmente doveva commemorare il defunto appare di primo acchito poco adatta<sup>494</sup>. A questo proposito Michael Koortbojian ha interpretato l'intero complesso figurativo come la rappresentazione degli aspetti caratterizzanti la natura femminile, portati all'estremo ed esemplificati da Medea, in contrapposizione con la *virtus* maschile, simboleggiata da Giasone<sup>495</sup>. Tale esegesi si rivela però

---

<sup>490</sup> Così anche Gaggadis-Robin 1994, p. 134.

<sup>491</sup> Plin. *Nat. Hist.* 199; Apul. *De mag.* 32; Galen. XIII 273 Kühn; Diosc. IV 64, 3. Maggiori dettagli nel capitolo dedicato agli usi medici: *supra*, pp. 153-154.

<sup>492</sup> Gaggadis-Robin 1994, nn. 8-9; 15; 21; Lochin 1990, nn. 141-142a.

<sup>493</sup> Cfr. Lochin 1990, p. 607. Non convince l'idea di Robert 1904, p. 207, condivisa successivamente da Gaggadis-Robin 1994, p. 134 e da Berger-Doer 1992, p. 126, che ha ravvisato nella presenza della fiaccola un rimando al matrimonio tra Creusa e Giasone.

<sup>494</sup> Fatto già sottolineato da Koortbojian 1995, p. 8; Gessert 2004, p. 217; Buchanan 2012, p. 144.

<sup>495</sup> Koortbojian 1995, p. 9.

del tutto ipotetica e non pertinente in relazione alle scene raffigurate, dove ad esempio il ruolo dell'eroe delle *Argonautiche* è secondario<sup>496</sup>.

Margot Schmidt ha avanzato un'ipotesi del tutto differente: la studiosa, analizzando il significato complessivo della decorazione di un sarcofago conservato a Basilea<sup>497</sup>, ha sostenuto che la maga fosse figura di primo piano nel contesto figurativo e fosse collegata direttamente alla persona deceduta, di cui simboleggerebbe l'apoteosi raggiunta dopo la morte<sup>498</sup>, ipotesi questa già oggetto di critica e oggi superata<sup>499</sup>. Una simile interpretazione è stata avanzata anche da Gratia Berger-Doer, la quale tuttavia non ha fatto menzione dell'apoteosi, ma ha inteso gli episodi raffigurati (soprattutto quelli in cui è protagonista Medea) come un rimando all'immortalità, legata a non meglio specificate speranze escatologiche<sup>500</sup>.

Diametralmente opposta rispetto alla teoria di Schmidt si rivela l'interpretazione fornita da Klaus Fittschen il quale, oltre ad aver riconosciuto Creusa come la vera protagonista delle vicende rappresentate<sup>501</sup>, ha escluso qualsiasi tipo di riferimento ad apoteosi o a concetti escatologici, asserendo che il tema principale di questi sarcofagi "ist allein der Tod"<sup>502</sup>. Ciò sembra trovare conferma nel fatto che ben quattro personaggi perderanno la vita nel corso degli

---

<sup>496</sup> Già Gessert 2004, pp. 229-230 ha giustamente espresso dubbi in merito alla teoria di Koortbojian. Poco condivisibile anche la lettura di Turcan 1999, p. 43, secondo cui "C'est l'amour meurtrier qui est au centre de la représentation".

<sup>497</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, pp. 347-349; Berger-Doer 1992, n. 11; Gaggadis-Robin 1994, n. 24.

<sup>498</sup> Ciò vale in modo particolare per l'episodio che vede fuggire Medea sul carro alato trainato dai serpenti: Schmidt 1967, p. 33. Cfr. Baratte-Metzger 1985, p. 94, dove la partenza di Medea è letta come speranza "d'une immortalité astrale" contrapposta alle sofferenze della vita terrena, simboleggiate da Creusa. La maga è inoltre intesa come "représentante d'un destin superior, [...] symbole du triomphe sur la mort".

<sup>499</sup> Vd. in particolare Fittschen 1992, pp. 1055-1056; Turcan 1999, pp. 42-43; Buchanan 2012, p. 154, che ha giustamente osservato come l'analisi di Schmidt sia influenzata dall'interpretazione simbolica dell'arte funeraria di Franz Cumont. Parimenti inaccettabile la teoria esegetica promossa da Baratte-Metzger 1985, p. 94.

<sup>500</sup> Berger-Doer 1992, p. 126.

<sup>501</sup> Fittschen 1992, p. 1056 ha proposto di modificare il nome convenzionale assegnato a questi monumenti da "Medea-Sarkophage" a "Kreusa-Sarkophage" (cfr. Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 82) e ha considerato Medea un "demone della morte". Secondo Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 83 e 346 la presenza della maga avrebbe la sola funzione di rendere più chiaro il mito rappresentato e al contempo quella di personificare il concetto di morte ineluttabile. *Contra* Buchanan 2012, p. 153.

<sup>502</sup> Cfr. anche Fittschen 1992, p. 1056 ("Sie ist Todbringerin, sie tritt wie ein Todesdämon in Erscheinung").

eventi (Creusa, Creonte e i due bambini): tutti i mezzi espressivi sarebbero finalizzati a sottolineare il dolore causato dalla morte che, secondo Fittschen, non fu mai espresso in modo tanto intenso e ricco di *pathos*<sup>503</sup>.

Recentemente due studiose hanno in parte criticato tale teoria e, sulla scorta dell'intuizione di Margot Schmidt, hanno rivendicato la centralità di Medea all'interno del rilievo funebre. Genevieve Gessert ha preso le distanze dall'interpretazione conclusiva dell'archeologa tedesca, escludendo rimandi a qualsiasi tipo di apoteosi<sup>504</sup>. La studiosa americana, riprendendo teorie in parte già espresse da Gratia Berger-Doer, ha assegnato maggior importanza all'ultima scena rappresentata sul fregio rispetto alle altre, in quanto espressione più concreta delle credenze escatologiche del committente<sup>505</sup>. Ne consegue che i sarcofagi di Medea non fornirebbero alcun *exemplum* di *mors immatura*, ma al contrario un *exemplum* di *mors permatura*<sup>506</sup>. Gessert ha costruito la propria esegesi sull'antitesi che si sarebbe instaurata tra l'eroina del mito e il defunto: quest'ultimo, al contrario di Medea, avrebbe goduto di una sorta di "morte ideale" (avvenuta nei tempi prestabiliti dal destino), che avrebbe favorito l'accettazione del lutto da parte dei familiari<sup>507</sup>. Tuttavia, instaurare un'antitesi tra la persona scomparsa e Medea appare un'operazione un po' troppo artificiosa, lontana dal sentimento che l'uomo prova istintivamente davanti alla morte.

---

<sup>503</sup> Fittschen 1992, p. 1056. Concordi Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 345.

<sup>504</sup> Gessert 2004, p. 232-233.

<sup>505</sup> Gessert 2004, p. 235.

<sup>506</sup> Gessert 2004, pp. 240-243 ha considerato Medea come una sorta di fantasma o spirito malvagio (*larva*), causa di sciagure per tutti coloro che le stanno accanto. Le sventure da lei causate sarebbero una diretta conseguenza della sua mancata morte nel momento in cui questa sarebbe dovuta sopraggiungere (Gessert 2004, pp. 238-239 ha portato come prova *Ov. Her.* 12, 5-6; 116; 119-126).

<sup>507</sup> Cfr. Gessert 2004, pp. 243-246. Per dare sostegno a tale teoria, la studiosa ha utilizzato le cosiddette *consolationes*, in particolare la *Consolatio ad Marciam* di Seneca e la *Consolatio ad Apollonium* di Plutarco. Mettere in rapporto le immagini scolpite per un monumento funebre con composizioni letterarie erudite e imbevute di teorie filosofiche (soprattutto di neoplatonismo e stoicismo) è un'iniziativa del tutto arbitraria, non avvalorata dagli autori antichi che mai si riferiscono a Medea come esempio negativo di morte *permatura*. Impossibile inoltre stabilire il ceto sociale e le credenze filosofiche dei destinatari e dei committenti dei sarcofagi.

Anche Sophie Buchanan ha ravvisato in Medea il personaggio principale del fregio sepolcrale<sup>508</sup>, considerandola come colei che causa la morte e contempla successivamente l'irreversibilità delle sue scellerate azioni<sup>509</sup>. Ella ha sostenuto che le immagini scolpite non avrebbero altro significato se non quello di rappresentare la morte di Creusa nella sua forma più terribile<sup>510</sup>, tanto da essere percepita dall'osservatore come grottesca e irrealistica. Secondo la studiosa, proprio questa esasperata raffigurazione della morte, paragonabile a una sorta di messinscena teatrale, escluderebbe qualsiasi tipo di partecipazione emotiva e non consentirebbe l'identificazione tra il defunto e la figlia di Creonte<sup>511</sup>. Buchanan ha quindi letto l'intero rilievo come una sorta di strumento che avrebbe dovuto favorire una non meglio specificata catarsi attraverso la macabra contemplazione delle scene<sup>512</sup>: come questo processo potesse avvenire rimane del tutto incomprensibile. Al contrario di quanto ha ritenuto la studiosa, a mio avviso la rappresentazione con forti toni patetici della tragica fine di Creusa avrebbe indotto nell'osservatore un sentimento di umana pietà e di intensa compassione<sup>513</sup>: è difficile sostenere che egli non avrebbe dovuto partecipare emozionalmente al dramma della morte ingiusta e atroce della giovane principessa.

Per quanto riguarda le proposte interpretative avanzate dagli altri studiosi, ritengo che il loro limite sia stato quello di cercare a ogni costo il protagonista centrale delle scene rappresentate sui sarcofagi. Non vedo l'utilità di attribuire

---

<sup>508</sup> Buchanan 2012, p. 157: "Medea is the unquestionable protagonist of these sarcophagi".

<sup>509</sup> Buchanan 2012, pp. 155-156 ha ritenuto Medea simbolo dell'incomprensibilità della morte e, poiché condannata a convivere con i suoi misfatti, dell'impossibilità di superare il dolore e di ottenere requie.

<sup>510</sup> Secondo Buchanan 2012, p. 152 la tragica fine di Creusa avrebbe addirittura dovuto richiamare alla mente il disfacimento del cadavere nella tomba. La studiosa è partita da Eur. *Med.* 1195-1202 per dare conferma alla sua teoria: il tragediografo descrive la giovane morente mentre la sua carne si sta staccando dal corpo a causa dell'effetto del veleno della veste e della corona donatele da Medea.

<sup>511</sup> Buchanan 2012, pp. 151-153.

<sup>512</sup> Buchanan 2012, pp. 156-157.

<sup>513</sup> I versi di Euripide e di Seneca delineano sì con estrema crudeltà lo svolgersi degli eventi, ma il loro scopo era proprio quello di promuovere la partecipazione del pubblico che, come ben noto, veniva a conoscenza dei fatti solo tramite il racconto del nunzio e non per diretta osservazione. Cfr. Berger-Doer 1992, p. 126.



più importanza a Creusa o, viceversa, a Medea<sup>514</sup>: non si tratta qui di stabilire un primato tra le due, ma di spiegare la loro presenza all'interno del contesto figurativo e comprenderne il significato. Appare più ragionevole l'ipotesi formulata da Margot Schmidt, secondo la quale entrambe le donne, cui sono dedicati due episodi a testa, giocano un ruolo preciso nell'economia del racconto<sup>515</sup>.

Zanker ed Ewald hanno avanzato una spiegazione certamente condivisibile in merito agli episodi relativi a Creusa: la fine della giovane sposa sarebbe il perfetto simbolo della morte improvvisa e inaspettata, "metafora della peggiore disgrazia che possa abbattersi su una famiglia"<sup>516</sup>. Secondo tale interpretazione, il defunto sarebbe strettamente collegato con Creusa, la cui tragica scomparsa richiamerebbe quella del destinatario della tomba, mentre Creonte personificherebbe la manifestazione del dolore dei genitori e dei familiari<sup>517</sup>.

Per quanto riguarda la seconda parte del fregio, che raffigura il proposito di Medea di uccidere i figli e la successiva partenza sul carro alato trainato da serpenti<sup>518</sup>, troppo spesso si è fatta passare sotto silenzio la presenza dei bambini. Essi sono sempre rappresentati ai piedi della madre, intenti a giocare<sup>519</sup>, e compaiono anche nell'ultima scena<sup>520</sup>: uno di loro, ormai morto, è

---

<sup>514</sup> Creusa: Fittschen 1992, p. 1056; Zanker-Ewald (2004) 2008, pp. 82-83. Medea: Gessert 2004, pp. 240-246 e Buchanan 2012, in particolare p. 157.

<sup>515</sup> Schmidt 1967, p. 32. La studiosa non ha precisato il motivo della sua affermazione, come ha fatto notare Fittschen 1992, pp. 1050-1051. Ferma restando la parità di importanza delle scene rappresentate, a mio giudizio ha maggiore risalto visivo l'episodio della morte di Creusa, a causa della sua centralità all'interno della composizione.

<sup>516</sup> Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 345. Così anche Berger-Doer 1992, p. 126.

<sup>517</sup> L'accentuazione del patetismo è particolarmente evidente nel sarcofago di Basilea, dove sono rappresentati altri cinque personaggi dolenti oltre a Creonte. A ragione Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 347 hanno letto la scena come un'intensa "mobilitazione degli affetti". Meno giustificata l'ipotesi (Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 345) secondo cui i destinatari dei sarcofagi erano giovani fanciulle morte prematuramente: non esistono prove concrete al riguardo. *Contra* anche Buchanan 2012, p. 156.

<sup>518</sup> Gessert 2004, pp. 231-233 ha convincentemente evidenziato che il carro alato è spesso presente nelle scene che decorano i sarcofagi (ad esempio compare in quelli raffiguranti il mito di Endimione e il ratto di Proserpina): esso sarebbe lo strumento che permette il passaggio dal mondo terreno a quello ultraterreno.

<sup>519</sup> Fa eccezione il sarcofago conservato a Basilea, dove essi sembrano allontanarsi dalla donna quasi spaventati: Cfr. Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 348.

<sup>520</sup> Non concordo con Gessert 2004, p. 235, quando afferma che l'episodio della fuga della maga è espressione di non meglio specificate credenze escatologiche del committente. Il fatto che solo sul sarcofago di Basilea compaia la figura di Tellus nel gesto della *benedictio Latina* non è una prova sufficiente per collegare la scena a presunti significati legati al culto di Sabazio, come

chiaramente visibile sulla spalla della madre, che lo regge con una mano per non farlo cadere; l'altro è situato all'interno del carro, ma è possibile scorgere una gambina che spunta fuori da esso<sup>521</sup>. Non è remota la possibilità che i due episodi si concentrino prevalentemente sui piccoli e sul loro crudele destino, così come avviene per la morte di Creusa. Tale lettura renderebbe unitario il significato del rilievo funebre: sia la giovane principessa come i bambini sono vittime incolpevoli di un destino avverso e ineluttabile, che va oltre ogni possibile azione umana.

Chiarito il significato simbolico delle immagini, rimane infine da capire la ragione che spinse i committenti a scegliere il mito di Medea e Creusa come tema centrale dei sarcofagi prodotti esclusivamente durante il II secolo d.C.<sup>522</sup>. Buchanan ha giustamente fatto notare che i gesti delle scene del fregio (in particolare la morte di Creusa) richiamano alla mente gli atteggiamenti di una rappresentazione teatrale a causa della loro marcata enfasi<sup>523</sup>. Tale caratteristica rivela la concreta possibilità che gli artisti abbiano attinto il modello per le proprie creazioni dal teatro<sup>524</sup>: infatti le vicende di Medea erano ampiamente conosciute dai Romani e particolarmente apprezzate e utilizzate per gli allestimenti di spettacoli teatrali. Oltre alla tragedia senecana, il mito della maga della Colchide era alla base di numerose opere drammaturgiche: essa era il soggetto di due drammi di Ennio (di cui sopravvivono solo pochi frammenti), uno dei quali, intitolato *Medea exul*, trattava proprio degli avvenimenti svoltisi a Corinto<sup>525</sup>. Significativa la testimonianza di Luciano, che

---

sostenuto da Gessert 2004, pp. 233-235 e da Gaggadis-Robin 1994, pp. 183-184. Turcan 1999, p. 43 ha giustamente confutato tale teoria. Cfr. anche Buchanan 2012, nt. 40.

<sup>521</sup> Cfr. Gaggadis-Robin 1994, p. 182.

<sup>522</sup> Cfr. Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 344.

<sup>523</sup> Buchanan 2012, pp. 152-153. Cfr. anche Gaggadis-Robin 1994, p. 128.

<sup>524</sup> Nell'esemplare conservato a Basilea compaiono maschere teatrali che ornano il trono su cui è seduta Creusa e il letto della scena centrale: Berger-Doer 1992, n. 11 e 22. Sui modelli offerti da teatro e pantomime per le immagini sepolcrali vd. in particolare Turcan 1978, pp. 1721-1726; Gaggadis-Robin 1994, pp. 191-192.

<sup>525</sup> Enn. FF 103-116 Jocelyn. Per maggiori dettagli sulle due tragedie vd. Jocelyn 1969, pp. 342-350 e soprattutto Arcellaschi 1990, pp. 44-99. Cfr. Boyle 2012, pp. 6-10, dove viene sottolineato come la tragedia divenne una tra le più celebri opere di Ennio durante la tarda repubblica. Per gli altri drammi con protagonista Medea (tra cui quelli di Pacuvio e Accio) vd. Boyle 2012, pp. 10-19; Arcellaschi 1990, pp. 106-161 (Pacuvio); pp. 163-195 (Accio). Non va dimenticata nemmeno un'importante tragedia di Ovidio con protagonista Medea, oggi perduta: sul tema vd. Arcellaschi 1990, pp. 247-267.

conferma l'importanza riservata al mito di Medea nelle pantomime di epoca antonina <sup>526</sup>, periodo in cui furono realizzati i sarcofagi in esame. Le rappresentazioni tombali rispecchiano quindi il gusto dell'epoca e in particolare l'apprezzamento per le vicende di Medea; probabilmente non a caso iconografie simili non vengono più utilizzate nell'arte funeraria romana dopo il regno di Commodo.

---

<sup>526</sup> Lucian. *De salt.* 40. Cfr. Berger-Doer 1992, p. 127. Dracont. *Rom.* X 16-19 testimonia il successo dei drammi di Medea ancora nel V secolo d.C.

## Immagini



Fig. 31: frammento di sarcofago con mito di Endimione, circa 210 d.C., Malibu, Paul Getty Museum.



Fig. 32: sarcofago con mito di Endimione, metà II secolo d.C., Napoli, Museo Archeologico Nazionale.



Fig. 33: Somnus nelle vesti di Amorino, II secolo d.C., Izmir, Museo Archeologico.



Fig. 34: Somnus nelle vesti di Amorino, primo quarto del IV secolo d.C., Dresda, Staatliche Kunstsammlungen.



Fig. 35: il giovane defunto ritratto sul coperchio tiene nella mano due capsule di papavero, inizi IV secolo d.C., Roma, Musei Capitolini.



Fig. 36: sarcofago con mito di Endimíone, primi decenni del III secolo d.C., Roma, San Paolo fuori le Mura.



Fig. 37: sarcofago con mito di Endimíone, inizi III secolo d.C.,  
New York, Metropolitan Museum of Art.



Fig. 38: particolare del sarcofago precedente.



Fig. 39: sarcofago con mito di Endimíone, circa 230 d.C., Parigi, Louvre.



Fig. 40: sarcofago con il ritrovamento di Arianna da parte di Dioniso, circa 230 d.C., Parigi, Louvre.





Fig. 41: sarcofago con mito di Medea e Creusa, II secolo d.C., Roma, Museo Nazionale Romano.



Fig. 42: sarcofago con mito di Medea e Creusa, II secolo d.C., Berlino, Altes Museum.



Fig. 43: particolare del sarcofago precedente.

## Conclusioni della sezione iconografica

L'iconografia romana fa largo uso del papavero in molte forme di espressione artistica; nella maggioranza dei casi viene raffigurata la capsula, che consente di riconoscere con certezza il *papaver somniferum*. L'unica eccezione è rappresentata dagli affreschi della villa di Livia, dove compare il fiore in un'insolita variante azzurra che potrebbe suggerirne l'origine esotica.

Così come in ambito letterario, l'età augustea e giulio-claudia rimane il periodo storico di più frequente rappresentazione della pianta, soprattutto nelle opere d'arte celebrative della famiglia imperiale. Un discorso a parte meritano i sarcofagi, che vengono realizzati in un arco di tempo relativamente breve, ovvero tra il II e l'inizio del III secolo d.C., data che coincide grossomodo con il quasi totale abbandono della raffigurazione del papavero in campo iconografico. Dal punto di vista simbolico, quando associata a Cerere, la pianta assume in maniera spesso ripetitiva un significato positivo, legato a quegli stessi concetti di prosperità e abbondanza espressi anche dalle spighe, a cui difatti è quasi sempre associata. Se da un lato è assolutamente comprensibile la presenza delle spighe in quanto materia prima per la produzione del pane, dall'altro il papavero viene quasi a costituire una sorta di companatico grazie ai semi eduli di cui è ricco. Non a caso proprio la loro straordinaria quantità ben si presta a veicolare quel messaggio di abbondanza e prosperità garantite da divinità quali Cibele e Cerere, per la quale spighe e papaveri costituiscono attributi caratteristici. Costituisce una notevole eccezione l'urna Lovatelli, in cui le

capsule della pianta trovano la loro ragione d'essere nell'utilizzo dei semi durante il rito eleusino.

Bisogna comunque distinguere la diversa valenza del *papaver somniferum* a seconda dell'ambito di appartenenza delle opere d'arte: è questa la ragione per cui il simbolismo acquista sfumature differenti a seconda del contesto di riferimento (es. propaganda politica, autocelebrazione, decorazione pittorica).

Naturalmente è del tutto dissimile la simbologia del papavero in ambito funebre, benché anche in questo caso essa dipenda dalle proprietà della pianta, più precisamente dall'effetto soporifero del suo lattice e dai suoi possibili effetti letali. Infatti il *papaver somniferum* viene generalmente rappresentato su sarcofagi che ritraggono l'episodio mitico di Endimione, in cui il tema centrale è il sonno quale metafora della morte, oppure le sue capsule vengono direttamente poste nelle mani del ritratto del defunto, raffigurato sul coperchio del sarcofago. A conferma della polisemia del papavero già dimostrata dalle fonti letterarie, la pianta assume una funzione diversa all'interno del medesimo contesto di riferimento: nel caso dei sarcofagi che raffigurano il mito di Medea, essa non allude più al sonno eterno, ma simboleggia in maniera diretta l'imminente morte di Creusa.

## Osservazioni conclusive

L'ampia disamina fin qui condotta permette di osservare come tra i dati letterari e quelli iconografici esista in generale una buona corrispondenza. Tanto l'iconografia quanto la letteratura consentono di stabilire il periodo di maggior utilizzo del *papaver somniferum* nel mondo romano, che coincide con l'epoca augustea. Entrambi gli ambiti, pur testimoniando come la pianta venisse associata nella maggioranza dei casi a Cerere, dimostrano l'esistenza di legami anche con altre divinità. Tuttavia, al di là dei punti di contatto, talvolta è manifesta una certa discrepanza tra gli dei citati nelle fonti letterarie rispetto a quelli rappresentati nelle opere d'arte: il caso più evidente è quello di Cibele, a cui il papavero non viene mai associato da autori e poeti, mentre nell'arte figurativa compare in alcuni casi come suo attributo. Ciò potrebbe dipendere dai differenti metodi di espressione che caratterizzano la letteratura rispetto all'iconografia: se da un lato gli autori potevano avvalersi di descrizioni narrative per sottolineare la funzione benevola della dea, dall'altro gli artisti dovevano necessariamente ricorrere all'uso di un simbolo che richiamasse in maniera immediata i concetti che essi volevano comunicare.

In generale il valore simbolico del papavero da oppio è strettamente dipendente dai personaggi cui è associato: per questo motivo acquista quei significati positivi che dipendono in maniera diretta dalla funzione delle divinità benevole cui è nella maggior parte dei casi legato. Il suo frequente simbolismo di prosperità e abbondanza deriva probabilmente dalle qualità che i Romani

attribuivano alla pianta, apprezzata soprattutto per la copiosa produzione di semi dall'alto apporto nutrizionale. I suoi effetti narcotici, ugualmente ben conosciuti soprattutto da medici ed eruditi, hanno favorito la sua naturale connessione con il sonno, da intendersi talvolta come metafora della morte. Tuttavia, sulla scorta dei reperti pervenuti, il simbolismo funebre del *papaver somniferum* sembra essere sporadicamente utilizzato dai Romani: lo scarso e tardivo impiego sui monumenti funerari, limitato a poco più di un secolo, dimostrerebbe quanto la pianta fosse marginalmente legata a significati di morte. Più difficile stabilire se il papavero fosse impiegato come offerta per i defunti, caso in cui assumerebbe una chiara valenza funebre; al riguardo le informazioni fornite da Virgilio si rivelano particolarmente preziose, pur essendo l'unica testimonianza dell'utilizzo della pianta in un sacrificio funebre. L'ultima riflessione circa il simbolismo del papavero concerne la sua stessa origine: è sicura la presenza della pianta nella flora italica già dal 4400-4300 a.C., ma la prima testimonianza della sua coltivazione e del conseguente utilizzo a Roma può essere fatta risalire all'epoca di Tarquinio il Superbo. Alla luce di queste informazioni, tenendo conto che sia nella letteratura come nell'iconografia i primi riferimenti alla pianta risalgono all'età augustea, è lecito domandarsi se il suo simbolismo non derivi dall'influenza della cultura greca e magnogreca su quella romana. L'uso metaforico e figurativo del papavero in questi territori è testimoniato in epoche ben precedenti il regno di Augusto, grazie a una serie di fonti letterarie e manufatti legati in particolare a Demetra e al suo culto. Così come Cerere subisce nel corso dei secoli un processo di ellenizzazione che la avvicina sempre più alla dea greca (senza mai giungere a una totale identificazione con essa), non è da escludere che lo stesso fenomeno si sia verificato a proposito della sua associazione al papavero. In ogni caso l'adozione del suo simbolismo non è pedissequa, ma viene sempre adattata al contesto romano per esprimere di volta in volta quei significati ai quali la pianta è funzionale.

## Bibliografia

- Africa T. W. 1961, *The opium addiction of Marcus Aurelius*, "Journal of the History of Ideas" 22, pp. 97-102.
- Agapiou N. 2005, *Endymion au carrefour. La fortune littéraire et artistique du mythe d'Endymion à l'aube de l'ère moderne*, Berlin.
- Alexandridis A. 2004, *Die Frauen des römischen Kaiserhauses*, Mainz am Rhein.
- Aloni A. 2011, *Due note virgiliane*, in A. Balbo, F. Bessone, E. Malaspina (a cura di), *'Tanti affetti in tal momento'. Studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria, pp. 1-9.
- Alvar J. 2008, *Romanising Oriental gods. Myth, salvation and ethics in the cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden-Boston.
- Amigues S. 2002, *Études de botanique antique*, Paris.
- Amigues S. 2006, *Théophraste. Recherches sur les plantes. Livre IX*, texte établi et traduit par, Paris.
- Amigues S. 2010, *Théophraste. Recherches sur les plantes. À l'origine de la botanique*, Paris.
- André J. 1957, *Bulletin bibliographique sur R. Schilling, La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, "Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes" XXXI, pp. 135-137.
- André J. 1964, *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre XIX*, texte établi, traduit et commenté par, Paris.
- André J. 1965, *Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre XX*, texte établi, traduit et commenté par, Paris.
- André J. 1981<sup>2</sup>, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris.

- Andreae B. 1969, *Gartensaal aus der Villa der Livia bei Primaporta*, in W. Helbig (hrsg.), *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, III, Tübingen, pp. 454-458.
- Andrews A. C. 1952, *The opium poppy as a food and spice in the classical period*, "Agricultural History" 26 (4), pp. 152-155.
- Anniboletti L. 2010, *Compita Vicinalia a Pompei: testimonianze del culto*, "Vesuviana" 2, pp. 77-138.
- Arcellaschi A. 1990, *Médée dans le théâtre latin d'Ennius à Sénèque*, Roma.
- Armour R. A. 1986, *Gods and myth of ancient Egypt*, Il Cairo.
- Arrigoni G. 1982, *Alla ricerca della Meter tebana e dei Veteres Di*, in Grilli A., Gualandri I. (a cura di), *Scripta Philologica*, III, Milano, pp. 7-68.
- Arrigoni G. 1984, *Enciclopedia Virgiliana, s.v. Cirene*, I, Roma, pp. 796-798.
- Arrigoni G. 2003, *Walter Burkert e la religione greca in Italia*, in Burkert 2003, pp. 13-53.
- Arrigoni G. 2015, *Demetra, il grano il pane: miti e simboli*, in Sena Chiesa-Pontraldolfo 2015, pp. 121-133.
- Austin R. G. 1955, *P. Vergili Maronis. Aeneidos liber quartus*, edited with a commentary by, Oxford.
- Baldson J. P. V. D. 1962, *Roman women. Their history and habits*, London.
- Bani L. 2006, *Il carteggio tra Cesare Cantù e Angelo De Gubernatis*, Bergamo.
- Baratte F., Metzger C. 1985, *Catalogue des sarcophages en pierre d'époques romaine et paléochrétienne*, Paris.
- Barchiesi A. 1994, *Il poeta e il Principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma-Bari.
- Barchiesi A. 2005, *Ovidio. Metamorfosi. Libri I-II*, commento a cura di, Milano.
- Barkan L. 1986, *The gods made flesh*, New Haven-London.
- Barra G. 1975, *La figura di Orfeo nel IV libro delle Georgiche*, "Vichiana" 4, pp. 193-199.
- Barrett A. A. (2002) 2006, *Livia. La first lady dell'impero*, trad. it. Roma.
- Barrow R. J. (2003) 2004, *Lawrence Alma-Tadema*, trad. it. London.
- Barrow R. J. 2007, *Arte, archeologia e antichità: Alma-Tadema e Pompei*, in Querci-De Caro 2007, pp. 40-53.
- Bartmann E. 1999, *Portraits of Livia. Imaging the imperial woman in Augustan Rome*, Cambridge.

- Batini G. 2003, *Le radici delle Piante. Erbe, fiori, frutti, alberi nel mito e nella leggenda*, Firenze.
- Baudy G. J. 1986, *Adonisgärten. Studien zur antike Samensymbolik*, Frankfurt am Main.
- Baumann H. (1982) 1993, *Greek wild flowers and plant lore in ancient Greece*, trad. ing. London.
- Bayet J. 1951, *Les «Cerialia». Altération d'un culte latin par le mythe grec*, "Revue Belge de Philologie et d'Histoire" 29, pp. 5-32 e pp. 341-366.
- Beard M. 1993, *Frazer et ses bois sacrés*, in Cazanove-Scheid 1993, pp. 171-180.
- Beard M. 2012, *The cult of the "Great Mother" in imperial Rome. The Roman and the "foreign"*, in J. Rasmus Brandt, J. W. Iddeng (edd.), *Greek and Roman festivals. Content, meaning and practice*, Oxford, pp. 323-362.
- Becerra Romero D. 2009, *La importancia de la adormidera en el mundo romano*, "Latomus" 68, pp. 340-349.
- Bélis A. 1986, *L'aulos phrygien*, "Revue Archéologique", pp. 21-40.
- Belloni G. G. 1985, *Espressioni iconografiche di "Eirene" e di "Pax"*, in M. Sordi (a cura di), *La pace nel mondo antico*, Milano, pp. 127-145.
- Benedetti A. 2010, *Angelo De Gubernatis, poliedrico scrittore d'altri tempi*, "Il Veltro" 54, pp. 209-220.
- Benndorf O. 1869, *Griechische und Sizilische Vasenbilder*, Berlin.
- Berczelly L. 1985, *Ilia and the divine twins. A reconsideration of the two relief panels from the Ara Pacis Augustae*, "Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia" 5, pp. 89-149.
- Berger-Doer G. 1992, *LIMC, s.v. Kreusa II*, VI, pp. 120-127.
- Bernardini M. 1998, *Frazer e De Gubernatis*, in Taddei 1998, pp. 27-62.
- Bernáth J. 1998 (ed.), *Poppy. The genus Papaver*, Amsterdam.
- Bernáth J., Németh É. 1998, *Physiological-ecological aspects*, in J. Bernáth 1998, pp. 65-91.
- Beschi L. 1988, *LIMC, s.v. Demeter*, IV, pp. 844-892.
- Bettini M. 1981, *La follia di Aristeo. Morfologia e struttura della vicenda virgiliana al quarto libro delle Georgiche*, "Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici" 6, pp. 71-90.
- Bettini M. 1988, *Antropologia e cultura romana*, Roma.



- Bianchi U. 1976, *The Greek mysteries*, Leiden.
- Bianchini E. 2001, *Carmina Priapea*, introduzione, traduzione e note a cura di, Milano.
- Bieber M. 1968, *The statue of Cybele in the J. Paul Getty Museum*, Malibu.
- Bieber M. 1969, *The images of Cybele in Roman coins and sculpture*, in J. Bibauw (éd.), *Hommages à Marcel Renard*, III, Bruxelles, pp. 29-40.
- Bieber M. 1977, *Ancient copies. Contributions to the history of Greek and Roman art*, New York.
- Biotti A. 1994, *Virgilio. Georgiche libro IV*, commento a cura di, Bologna.
- Birkhoff J. M. 2011, *Nozioni di medicina legale. Uno strumento per le professioni medico-sanitarie e giuridiche*, Milano.
- Birley A. 1987<sup>2</sup>, *Marcus Aurelius*, London.
- BMC Corinth, B. V. Head (ed.), *A catalogue of Greek coins in the British Museum. Corinth, colonies of Corinth, etc.*, London 1889.
- Boardman J., Palagia O., Woodford S. 1988, *LIMC, s.v. Herakles*, IV, pp. 728-838.
- Boëls-Janssen N. 1993, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma-Paris.
- Bøgh B. 2012, *Mother of the Gods: goddess of power and protector of cities*, "Numen" 59, pp. 32-67.
- Bömer F. 1958, *Die Fasten*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von, II, Heidelberg.
- Bömer F. 1969, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen, Buch I-III*, Kommentar von, Heidelberg.
- Bömer F. 1980, *P. Ovidius Naso. Metamorphosen. Buch X-XI*, Kommentar von, Heidelberg.
- Bookidis N., Stroud R. S. 1997, *Corinth. Result of excavation conducted by the American School of Classical Studies at Athens, XVIII, part III, The sanctuary of Demeter and Kore. Topography and architecture*, ed. by, Princeton, NJ.
- Booth A. 1966, *Venus on the Ara Pacis*, "Latomus" 25, pp. 873-879.
- Booth J. 1991, *Ovid. The second book of Amores*, edited with translation and commentary by, Warminster.
- Borbein A. H. 1968, *Campanareliefs. Typologische und stilkritische Untersuchungen*, Heidelberg.

- Borbein A. H. 1975, *Die Ara Pacis Augustae. Geschichtliche Wirklichkeit und Programm*, "Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts" 90, pp. 242-266.
- Borgeaud P. (1996) 2006, *La Madre degli Dei. Da Cibele alla Vergine Maria*, trad. it. Brescia.
- Boucher J. P. 1965, *Études sur Properce. Problèmes d'inspiration et d'art*, Paris.
- Boudon-Millot V. 2012, *Galien de Pergame. Un médecin grec à Rome*, Paris.
- Bowden H. 2010, *Mystery cults in the ancient world*, London.
- Bowersock G. W. 1969, *Greek sophists in the Roman Empire*, Oxford.
- Boyancé P. 1928, *Le sommeil et l'immortalité*, "Mélanges d'Archéologie et d'Histoire" 45, pp. 97-105.
- Boyancé P. 1939, *Les «Endymions» de Varron*, "Revue des Études Anciennes" 41, pp. 319-324.
- Boyd B. W. 1987, *The death of Corinna's parrot reconsidered: poetry and Ovid's Amores*, "The Classical Journal" 82, pp. 199-207.
- Boyle A. J. 2012, *Introduction: Medea in Greece and Rome*, "Ramus" 41, pp. 1-32.
- Brelich A. 1965, *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 36, pp. 27-42.
- Brelich A. 1976<sup>2</sup>, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma.
- Brelich A. (1968) 2013, *Paides e parthenoi*, Roma.
- Bremmer J. N. 2004, *Attis: A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome*, "Mnemosyne" 57, pp. 534-573.
- Bremmer J. N. 2014, *Initiation into the mysteries of the ancient world*, Berlin-Boston.
- Briquel D. 1993, *Les voix oraculaires*, in Cazanove-Scheid 1993, pp. 77-90.
- Briquel D. 2008, *Tarquin l'Ancien chez Denys d'Halicarnasse: les guerres d'un tyran*, "Revue des Études Anciennes" 110, pp. 523-539.
- Brosse J. (1979) 1992, *La magia delle piante*, trad. it. Pordenone.
- Brosse J. (1989) 2010<sup>10</sup>, *Mitologia delle piante*, trad. it. Milano 2010.
- Bruneau P. 1970, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris.
- Buchanan S. 2012, *Representing Medea on Roman sarcophagi: contemplating a paradox*, "Ramus" 41, pp. 144-160.

- Buonincontro P. 1995, *De Gubernatis e i Rumeni*, in Taddei 1995, pp. 157-197.
- Burkert W. (1972) 1981, *Homo necans*, trad. it. Torino.
- Burkert W. (1987) 1991, *Antichi culti misterici*, trad. it. Roma-Bari.
- Burkert W. 2003, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, 2<sup>a</sup> ed. it. a cura di G. Arrigoni, Milano.
- Burrini G. 1995, *Un sodalizio di poeti. I rapporti tra Édouard Schuré e Angelo De Gubernatis*, in Taddei 1995, pp. 115-157.
- Buxton R. 2009, *Forms of astonishment. Greek myths of metamorphosis*, Oxford-New York.
- Caetani Lovatelli E. 1879, *Di un vaso cinerario con rappresentanze relative ai misteri di Eleusi*, "Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma" 7, pp. 5-18.
- Cagianò De Azevedo M. 1953, *La sala dipinta della villa di Livia a Prima Porta*, "Bollettino dell'Istituto Centrale del Restauro" 13, pp. 11-46.
- Cahoon L. 1984, *The parrot and the poet: the function of Ovid's funeral elegies*, "The Classical Journal" 30, pp. 27-35.
- Cairns F. 2004, *Variazioni su Ila in Properzio 1, 20*, in C. Santini, F. Santucci (a cura di), *Properzio tra storia, arte e mito*, Assisi, pp. 75-98.
- Calandra E. 1998, *Emblema da Priverno*, in A. La Regina (a cura di), *Palazzo Massimo alle Terme*, Milano, p. 206.
- Calderone A. 1975, *Sulle terrecotte "Campana"*, "Bollettino d'Arte" 60, pp. 65-74.
- Callebat L. 2012, *Priapées*, texte établi, traduit et commenté par, Paris.
- Callipolitis-Feytmans D. 1962, *Évolution du plat corinthien*, "Bulletin de Correspondance Hellénique" 86, pp. 117-164.
- Cameron A. 2011, *The last pagans of Rome*, Oxford.
- Canciani F. 1986, *LIMC, s.v. Aurai*, III, pp. 52-54.
- Canciani F. 1990, *LIMC, s.v. Italia*, V, pp. 806-810.
- Caneva G. 1999, *Ipotesi sul significato simbolico del giardino dipinto della Villa di Livia (Prima Porta, Roma)*, "Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma" 100, pp. 63-80.
- Caneva G. 2010, *Il codice botanico di Augusto*, Roma.
- Cappelli R., Lo Monaco A., *Il Museo Archeologico Nazionale di Napoli*, Milano.
- Caprino C. 1943, *Notizie degli scavi. Roma*, "Notizie degli Scavi" 4, pp. 26-32.

- Carandini A. 2004, *Palatino, Velia e Sacra Via. Paesaggi urbani attraverso il tempo*, parte della collana *Workshop di Archeologia Classica. Quaderni*, 1, Roma.
- Carrara M. 2005, *Lexicon topographicum urbis Romae. Suburbium, s.v. Gallinas albas, ad*, III, Roma, pp. 17-24.
- Casanova-Rubin H. 2010, *Gallus au miroir d'Hylas dans l'épigramme I, XX de Propertius: spécularité et enjeux poétiques*, in M. Baratin, C. Lévy, R. Utard, A. Videau (éd.), *Stylus: la parole dans ses formes. Mélanges en l'honneur du professeur Jacqueline Dangel*, Paris, pp. 705-720.
- Cassanmagnago C. 2008, *Marco Aurelio. Pensieri*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di, Milano.
- Cassieri N., Ghini G. 1990, *La cosiddetta villa degli Antonini al XVIII miglio della via Appia*, in S. Quilici Gigli (a cura di), *La via Appia. Decimo incontro di studio del comitato per l'archeologia laziale*, Roma, pp. 168-178.
- Castiglioni L. (1947) 1983, *Lezioni intorno alle georgiche di Virgilio e altri studi*, Brescia.
- Castriota D. 1995, *The Ara Pacis Augustae and the imagery of abundance in later Greek and early Roman imperial art*, Princeton, NJ.
- Catenacci C. 2012, *Il tiranno e l'eroe. Storia e mito nella Grecia antica*, Roma.
- Cattabiani A. 1996, *Florario*, Milano.
- Cazanove O. de 1988, *La chronologie des Bacchiades et celle des rois étrusques de Rome*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité" 100, pp. 615-648.
- Cazanove O. de 1993, *Suspension d'ex-voto dans les bois sacrés*, in Cazanove-Scheid 1993, pp. 111-126.
- Cazanove O. de, Scheid J. 1993 (éd.), *Les bois sacrés*, Napoli.
- Cazanove O. de, Scheid J. 1993, *Préface*, in Cazanove-Scheid 1993, p. 9.
- Cazzaniga I. 1958, *La tradizione poetica ellenistica nella favola ovidiana di Giacinto*, "La Parola del Passato" 13, pp. 149-165.
- Cèbe J. P. 1996, *Varron, satires ménippées*, XI, Roma.
- Cerutti M. V. 1986, *Sonno e «passaggio»*, in U. Bianchi (ed.), *Transition rites. Cosmic, social and individual order*, Roma, pp. 131-141.
- Chambet C. J. 1816, *Emblème des Fleurs, ou Parterre de Flore*, Lyon.

- Champeaux J. 1982, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, I-II, Roma.
- Chinnici V. 2002, *Volto d'Invidia: Aglauro e il paradigma dell'invidioso*, "Pan" 20, pp. 105-116.
- Chirassi I. 1968, *Elementi di culture precereali nei miti e riti greci*, Roma.
- Cipriano P. 1983, *Templum*, Roma.
- Clausen W. 1994, *A commentary on Virgil Eclogues*, edited by, Oxford.
- Clinton K. 1989, *The Eleusinian mysteries: Roman initiates and benefactors, second century B.C. to A.D. 267*, in W. Haase (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, 18.2, Berlin-New York, pp. 1499-1539.
- Clinton K. 1997, *Eleusis and the Romans: late Republic to Marcus Aurelius*, in M. C. Hoff, S. I. Rotroff (edd.), *The Romanization of Athens*, Oxford, pp. 161-181.
- Clinton K. 2009, *Donors of kernoi at Eleusinian sanctuary of the two goddesses*, in C. Prêtre (éd.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*, Supplémento 23 di "Kernos", Liège, pp. 239-246.
- Coarelli F. 1983, *Il foro romano. Periodo arcaico*, Roma.
- Coarelli F. 1988, *Il foro boario*, Roma.
- Coarelli F. 1993, *I luci del Lazio: la documentazione archeologica*, in Cazanove-Scheid 1993, pp. 45-52.
- Coarelli F. 1995, *Lexicon topographicum urbis Romae, s.v. Fortuna Virilis*, V, Roma, p. 280.
- Coarelli F. 1999, *Lexicon topographicum urbis Romae, s.v. Venus Verticordia, aedes*, V, Roma, p. 119.
- Coarelli F. 2012, *Palatium. Il Palatino dalle origini all'impero*, Roma.
- Cocchiara G. 1952, *Storia del folklore in Europa*, Torino.
- Cocchiara G. 1959, *Popolo e letteratura in Italia*, Torino.
- Cocchiara G. 1981<sup>2</sup>, *Storia del folklore in Italia*, Palermo.
- Coleman R. 1962, *Gallus, the Bucolics, and the ending of the fourth Georgic*, "The American Journal of Philology" 83, pp. 55-71.
- Coleman R. 1977, *Vergil. Eclogues*, edited by, Cambridge.
- Conington J. 1858, *P. Vergili Maronis opera*, I, edited by, London.

- Conington J. 1863, *P. Vergili Maronis opera*, II, edited by, London.
- Conington J., Nettleship H. 1881, *The work of Vergil*, I, edited by, London.
- Conington J., Nettleship H. 1884, *The work of Vergil*, II, edited by, London.
- Conte G. B. 1984, *Enciclopedia Virgiliana, s.v. Aristeo*, I, Roma, pp. 319-322.
- Conte G. B. 1996, *Aristeo, Orfeo e le Georgiche: una seconda volta*, "Studi Classici e Orientali" 46, pp. 103-128.
- Conte G. B. 2005, *P. Vergilius Maro. Aeneis*, recensuit, Berlin.
- Cordier P. 2005, *Nudités romaines*, Paris.
- Crawford D. J. 1973, *The opium poppy. A study in Ptolemaic agriculture*, in M. I. Finley (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris, pp. 223-251.
- Crawford M. H. 1974, *Roman republican coinage*, Cambridge.
- Cristofoli R. 1996, *Note di lettura agli episodi di Eurialo e Niso*, "Giornale Italiano di Filologia" 48, pp. 261-268.
- Croce B. 1955<sup>4</sup>, *La letteratura della nuova Italia*, 5, Bari.
- Croisille J.-M. 2010, *Paysages dans la peinture romaine*, Paris.
- Cugusi P. 2003, *Pour une lecture narratologique du conte d'Amour et Pysché*, "Ktema" 28, pp. 271-292.
- Cugusi P., Sblendorio Cugusi M. 2001, *Marcus Porcius Cato. Opere*, traduzione e note a cura di, Torino.
- Cumont F. 1942, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris.
- Dailly R., H. van Effenterre 1954, *Le cas Marc-Aurèle. Essai de psychosomatique historique*, "Revue des Études Anciennes" 56, pp. 347-365.
- De Angeli S. 1988, *LIMC, s.v. Demeter/Ceres*, IV, pp. 893-908.
- De Cara C. A. 1883, *Errori mitologici del Professore Angelo De Gubernatis. Saggio critico*, Prato.
- De Francesco S. 2012, *Colombina*, in A. Ceresa Mori, C. Lambrugo, F. Slavazzi (a cura di), *L'infanzia e il gioco nel mondo antico*, Milano, p. 75.
- De Grummond N. T. 1990, *Pax Augusta and the Horae on the Ara Pacis Augustae*, "American Journal of Archaeology" 94, pp. 663-677.
- De Gubernatis A. 1872, *Zoological Mythology or the Legends of Animals*, I-II, London.

- De Gubernatis A. 1874, *Lecture sopra la mitologia vedica*, Firenze.
- De Gubernatis A. 1875, *Max Müller e la mitologia comparata*, "La Rivista Europea" 2, pp. 401-416.
- De Gubernatis A. 1878, *La Mythologie des Plantes ou les Légendes du Règne Végétal*, I, *Botanique Générale*, Paris.
- De Gubernatis A. 1879, *Dizionario biografico degli scrittori contemporanei*, Firenze.
- De Gubernatis A. 1880, *Mitologia comparata*, Milano.
- De Gubernatis A. 1882, *La Mythologie des Plantes ou les Légendes du Règne Végétal*, II, *Botanique Spéciale*, Paris.
- De Gubernatis A. 1890, *Dictionnaire International des Écrivains du Jour*, Firenze.
- De Gubernatis A. 1900, *Fibra. Pagine di ricordi*, Roma.
- De Gubernatis A. 1901, *Max Müller*, "Giornale della Società Asiatica italiana" 14, pp. 249-263.
- Degrassi A. 1963, *Inscriptiones Italiae*, XIII.2, curavit, Roma.
- Delatte A. 1954, *Le cyceon. Breuvage rituel des mystères d'Éléusis*, "Bulletin de l'Académie Royale de Belgique" 40, pp. 690-748.
- Delatte A. (1936) 1961, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, rist. Bruxelles.
- Delatte L. 1937, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, "L'Antiquité Classique" 6, pp. 93-117.
- Della Corte F. 1985, *Le Bucoliche di Virgilio*, commentate e tradotte da, Genova.
- Detienne M. 1971, *Orphée au miel*, "Quaderni Urbinati di Cultura Classica" 12, pp. 7-26.
- Detienne M. (1972) 2009, *I giardini di Adone*, trad. it. Milano.
- Deubner L. A. 1932, *Attische Feste*, Berlin.
- Di Stefano D. 1992-1993, *Miti properziani e arte figurativa*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Bari" 35-36, pp. 221-259.
- Dickie M. W. 1975, *Ovid, Metamorphoses 2.760-764*, "The American Journal of Philology" 96, pp. 378-390.
- Dierbach J. H. 1833, *Flora Mythologica*, Frankfurt am Main (rist. an. Vaduz 1996).

- Diez E. 1961-1963, *Selene-Endymion auf pannonischen und norischen Grabdenkmälern*, "Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien" 46, pp. 50-60.
- Dimundo R. 1994, *Properzio. Il libro di Cinzia*, commento a cura di, Venezia.
- Dingel J. 1997, *Kommentar zum 9. Buch der Aeneis Vergils*, Heidelberg.
- Domenicucci P. 1985, *L'elegia di Orfeo nel IV libro delle «Georgiche»*, "Giornale Italiano di Filologia" 37, pp. 239-248.
- Dorson R. M. 1955, *The eclipse of solar mythology*, "The Journal of American Folklore" 68, pp. 393-416.
- Dumézil G. 1961, *Quaestiunculae indo-italicae 8-10*, "Latomus" 20, pp. 253-265.
- Dumézil G. (1974) 2001, *La religione romana arcaica*, trad. it. Milano.
- Dunbabin K. M. D., Dickie M. W. 1983, *Invidia rumpantur pectora. The iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman art*, "Jahrbuch für Antike und Christentum" 26, pp. 7-37.
- Edgeworth R. J. 1992, *The colors of the Aeneid*, New York...Paris.
- Edwards K. M. 1933, *Corinth. Result of excavation conducted by the American School of Classical Studies at Athens, VI, Coins (1896-1929)*, ed. by, Cambridge, Mass.
- Emboden W. A. 1979<sup>2</sup>, *Narcotic plants*, New York.
- Estienne S. 2006, *Images et cultes: pratiques «romaines» / influences «orientales»?*, in C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (edd.), *Religions orientales - culti misterici: neue Perspektiven = nouvelles perspectives = prospettive nuove*, Stuttgart, pp. 147-159.
- E. V., *Enciclopedia Virgiliana*, III, Roma.
- Evans R. 2003, *Searching for paradise: landscape, utopia, and Rome*, "Arethusa" 36, pp. 285-307.
- Fabbri L. 2009, *Livia e il simbolismo del papavero da oppio e delle spighe nella glittica romana*, "Acme" 62, pp. 325-343.
- Fantham E. 1998, *Ovid: Fasti IV*, edited by, Cambridge.
- Fantham E. 2002, *The Fasti as a source for women's participation in Roman cult*, in G. Herbert-Brown (ed.), *Ovid's Fasti. Historical readings at its bimillennium*, Oxford.
- Fasce S. 1978, *Attis e il culto metroaco a Roma*, Genova.



- Faure P. 1959, *Dictionnaire de Biographie Française, s.v. Chambet*, VIII, Paris, p. 247.
- Fedeli P. 1980, *Il primo libro delle Elegie*, Firenze.
- Felton D. 1998, *Advice to tyrants: the motif of "enigmatic counsel" in Greek and Roman texts*, "Phoenix" 52, pp. 42-54.
- Ferrero M. 2005, *Eirene e Pax: appunti per la documentazione storico-artistica di un'iconografia*, in R. Pera (a cura di), *L'immaginario del potere. Studi di iconografia monetale*, Serta antiqua et mediaevalia VIII, pp. 191-203.
- Filippi G. G. 1998, *Attualità del contributo indologico di A. De Gubernatis allo studio della mitologia zoologica e delle piante*, in Taddei 1998, pp. 1-26.
- Fittschen K. 1992, *Der Tod der Kreusa und der Niobiden: Überlegungen zur Deutung griechischer Mythen auf römischen Sarkophagen*, "Studi Italiani di Filologia Classica" 10, pp. 1046-1060.
- Fittschen K., Zanker P. 2014, *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom*, IV, Berlin-Boston.
- Flambard J.-M. 1981, *Collegia Compitalicia: phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l'époque républicaine*, "Ktema" 6, pp. 143-166.
- Förtsch R. 1989, *Ein Aurea-aetas Schema*, "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung" 96, pp. 333-345.
- Fraschetti A. 1990, *Roma e il Principe*, Roma-Bari.
- Fraschetti A. 1998, *Augusto*, Roma-Bari.
- Fratantuono L. 2010, *Pius amor: Nisus, Euryalus, and the footrace of Aeneid V*, "Latomus" 69, pp. 43-55.
- Frazer J. G. 1929, *Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex*, edited with a translation and commentary by, II-III, London.
- Freibergs G., Littleton C. S., Strutynski U. 1986, *Indo-European tripartition and the Ara Pacis Augustae: an excursus in ideological archaeology*, "Numen" 33, pp. 3-32.
- Fromentin V. 2003, *Fondements et crises de la royauté à Rome: les règnes de Servius Tullius et de Tarquin le Superbe chez Tite-Live et Denys d'Halicarnasse*, in S. Franchet d'Espèrey, V. Fromentin, S. Gotteland, J. M. Roddaz (édd.), *Fondements et crises du pouvoir*, Bordeaux, pp. 69-82.

- Fusco S. 2008, *Introduzione*, in Gilbert 2008, pp. 7-13.
- Gabba E. 1967, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica*, in Gjerstad 1967, pp. 133-174.
- Gabelmann H. 1986, *LIMC*, s.v. *Endymion*, III, pp. 728-742.
- Gabriel M. M. 1955, *Livia's garden room at Prima Porta*, New York.
- Gagé J. 1963, *Matronalia*, Bruxelles.
- Gaggadis-Robin V. 1994, *Jason et Médée sur les sarcophages d'époque impériale*, Roma.
- Galasso L. 2000, *Ovidio. Opere*, commento a cura di, II, Torino.
- Galinsky G. K. 1966, *Venus in a relief of the Ara Pacis Augustae*, "American Journal of Archaeology" 70, pp. 223-243.
- Galinsky G. K. 1969, *Aeneas, Sicily and Rome*, Princeton, NJ.
- Galinsky G. K. 1992, *Venus, polysemy, and the Ara Pacis Augustae*, "American Journal of Archaeology" 96, pp. 457-475.
- Galinsky G. K. 2012, *Augustus*, New York.
- Ganiban R. T. 2010, *Virgil's Dido and the heroism of Hannibal in Silius' Punica*, in A. Augoustakis (ed.), *Brill's companion to Silius Italicus*, Leiden-Boston, pp. 73-98.
- Gantz T. N. 1975, *The Tarquin dynasty*, "Historia: Zeitschrift für alte Geschichte" 24, pp. 539-554.
- Gardthausen V. 1908, *Der Altar des Kaiserfriedens*, Leipzig.
- Gatto G. 2006, *La fiaba di tradizione orale*, Milano.
- Gauthier H. 1931, *Les fêtes du dieu Min*, Il Cairo.
- Gazich R. 1995, *"Exemplum" ed esemplarità in Properzio*, Milano.
- Gessert G. 2004, *Myth as consolatio: Medea on Roman sarcophagi*, "Greece & Rome" 51, pp. 217-249.
- Geymonat M. 1981, *Lettura della seconda bucolica*, in M. Gigante (a cura di), *Lecturae Vergilianae. Le Bucoliche*, I, Napoli, pp. 107-127.
- Ghisellini E. 1994, *LIMC*, s.v. *Tellus*, VII, pp. 879-889.
- Giacobello F. 2008, *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano.
- Giannotti F. 2012, *Publio Virgilio Marone. Eneide*, note a cura di, Torino.

- Gilbert E. (1899) 2008, *Le piante magiche nell'Antichità, nel Medioevo e nel Rinascimento*, trad. it. Roma.
- Giomini R. (1953) 1962, *Appendix Vergiliana*, Firenze.
- Gioseffi M. 2004, *Pseudo-Probo ad Verg. Buc. 2.48: Narciso e i suoi pittori*, in V. De Angeli (a cura di), *Sviluppi recenti nell'antichistica. Nuovi contributi*, Milano, pp. 81-108.
- Gioseffi M. 2005-2006, *Amici complici amanti: Eurialo e Niso nelle Interpretationes Vergilianae di Tiberio Claudio Donato*, "Incontri Triestini di Filologia Classica" 5, pp. 185-208.
- Gjerstad E. 1967 [et al.] (édd.), *Les origines de la République romaine*, Genève.
- Gjerstad E. 1967, *The origins of the Roman Republic*, in Gjerstad 1967, pp. 3-43.
- Gori G. 1914, *Il mantello d'Arlecchino*, Roma.
- Gourevitch D., Gourevitch M. 1983, *Marc-Aurèle devint-il toxico-dépendant?*, "L'évolution Psychiatrique" 40, pp. 253-256.
- Gow A. S. F. 1950, *Theocritus*, edited with a translation and commentary by, II, Cambridge.
- Gow A. S. F. 1960, *The Gallus and the lion*, "The Journal of Hellenic Studies" 80, pp. 88-93.
- Graf F. 1993, *Bois sacrés et oracles en Asie Mineure*, in Cazanove-Scheid 1993, pp. 23-29.
- Grass F. 1975, *Österreichisches biographisches Lexikon, s.v. Murr Josef*, VI, Wien, pp. 447-448.
- Graves R. 1964, *Difficult questions, easy answers*, Garden City, NY.
- Grether G. 1946, *Livia and the Roman imperial cult*, "American Journal of Philology" 67, pp. 223-253.
- Grimal P. (1944) 1990, *I giardini di Roma antica*, trad. it. Milano.
- Grimm G. 1978, *Griechisch-Römische Katalog*, in *Götter Pharaonen*, Mainz.
- Gros P. 1995, *Lexicon topographicum urbis Romae, s.v. Forum Iulium: Venus Genetrix, aedes*, II, Roma, pp. 306-307.
- Grossato A. 1985, *L'interpretazione "naturista" dei miti e dei simboli negli scritti indologici di Angelo De Gubernatis*, in Gallotta A., Marazzi U. (a cura di), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, 2, Napoli, pp. 417-434.
- Guarino A. 1996, «*Regifugium*» *quando e perché*, "Labeo" 42, pp. 389-393.

- Guillaume-Coirier G. 1999, *L'ars coronaria dans la Rome antique*, "Revue Archéologique", pp. 331-370.
- Guillaume-Coirier G. 2001, *Le pavot fertile dans les mondes mycénien, grec et romain: réalité et symbolique*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité" 113 (2), pp. 999-1044.
- Habinek T. N. 1990, *Sacrifice, society, and Vergil's ox-born bees*, in M. Griffith, D. J. Mastrorarde (edd.), *Cabinet of the Muses. Essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta, pp. 209-223.
- Hadot P. 1984, *Marc Aurèle était-il opiomane?*, in E. Lucchesi, H. D. Saffrey (édd.), *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, pp. 33-50.
- Hadot P. (1992) 1996, *La cittadella interiore. Introduzione ai «Pensieri» di Marco Aurelio*, trad. it Milano.
- Hanell K. 1960, *Das Opfer des Augustus an der Ara Pacis. Eine archäologische und historische Untersuchung*, "Opuscula Romana" 2, pp. 33-123.
- Hardie P. 1994, *Virgil. Aeneid book IX*, edited by, Cambridge.
- Hardie P. 2002, P. Hardie, *Ovid's poetics of illusion*, Cambridge.
- Harrison G., Obbink D. 1986, *Vergil, Georgics I 36-39 and the Barcelona Alcestis (P. Barc. Inv. No. 158-161) 62-65: Demeter in the Underworld*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 63, pp. 75-81.
- Harrison J. E. 1908<sup>2</sup>, *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge.
- Hasenohr C. 2003, *Les Compitalia à Delos*, "Bulletin de Correspondance Hellénique" 127, pp. 167-249.
- Heinze R. (1903) 1993, *Virgil's epic technique*, trad. ing. London 1993.
- Henry J. 1878, *Aeneidea or critical, exegetical, and aesthetical remarks on the Aeneis*, II, Dublin.
- Heubeck A. 1983, *Omero. Odissea*, III, introduzione, testo e commento a cura di, Milano.
- Heuzé P. 1985, *L'image du corps dans l'œuvre de Virgile*, Roma.
- Holland L. A. 1937, *The shrine of the Lares Compitales*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 68, pp. 428-441.
- How W. W., Wells J. 1928<sup>2</sup>: *A commentary on Herodotus*, with introduction and appendixes by, II, Oxford.

- Huskinson J. 1996, *Roman children's sarcophagi*, Oxford.
- Jacob C. 1993, *Paysage et bois sacré: ἄλλος dans la Périégèse de la Grèce de Pausanias*, in Cazanove-Scheid 1993, pp. 31-44.
- Jacobson H. 1984, *Aristaeus, Orpheus, and the laudes Galli*, "The American Journal of Philology" 105, pp. 271-300.
- Jahn J. C. 1825, *P. Virgilio Maronis Opera Omnia*, edidit, Leipzig.
- Jahn O. 1847, *Archäologische Beiträge*, Berlin.
- Jahn O. 1864, *Elementargottheiten auf einem florentinischen und karthagischen Relief*, "Archäologische Zeitung" 22, pp. 177-185.
- Jenkyns R. 1998, *Virgil's Experience. Nature and history: times, names, and place*, Oxford.
- Jocelyn H. D. 1969, *The tragedies of Ennius*, edited with an introduction and commentary by, Cambridge.
- Johansen F. 1976, *Le portrait d'Auguste de Prima Porta et sa datation*, in K. Ascani, T. Fischer-Hansen, F. Johansen, S. Skovgaard Jensen, J. E. Skydsgaard (edd.), *Studia Romana in honorem Petri Krarup septuagenarii*, Odense, pp. 49-57.
- Johner A. 1996, *La violence chez Tite-Live. Mythographie et historiographie*, Strasbourg.
- Johnston S. I. 1997, *Corinthian Medea and the cult of Hera Akraia*, in J. J. Clauss, S. I. Johnston (edd.), *Medea. Essay on Medea in myth, literature, philosophy and art*, Princeton, NJ, pp. 44-70.
- Jones F. 2011, *Virgil's Garden. The nature of bucolic space*, London.
- Jucker H. 1961, *Das Bildnis im Blätterkelch*, Lausanne-Freiburg.
- Julyan M., Dircksen M. 2011, *The ancient drug opium*, "Akroterion" 56, pp. 75-90.
- Kähler H. 1954, *Die Ara Pacis und die augusteische Friedensidee*, "Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts" 69, pp. 67-100.
- Kähler H. 1956, *Der Augustus von Primaporta*, "Gymnasium" 63, pp. 345-350.
- Kalkmann A. 1886, *Aphrodite auf dem Schwan*, "Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts" 1, pp. 231-260.
- Kapoor L. D. 1995, *Opium poppy. Botany, chemistry, and pharmacology*, New York-London.
- Keidel J. 1983, *Johann Heinrich Dierbach (1788-1845). Ein Beitrag zu Leben und Werk des Heidelberger Hochschullehrers*, Stuttgart.

- Kellum B. A. 1994, *The construction of landscape in Augustan Rome: the garden room at the Villa ad Gallinas*, "The Art Bulletin" 76, pp. 211-224.
- Kenner H. 1981, *Das Tellusrelief der Ara Pacis*, "Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien" 53, pp. 31-42.
- Kern O. 1922, *Orphicorum fragmenta*, collegit, Berlin.
- Kleiner D. E. E. 1987, *Roman imperial funerary altars with portraits*, Roma.
- Klynne A., Liljenstolpe P. 2000a, *Investigating the gardens of the villa of Livia*, "Journal of Roman Archaeology" 13, pp. 221-233.
- Klynne A., Liljenstolpe P. 2000b, *Where to put Augustus? A note on the placement of the Prima Porta statue*, "The American Journal of Philology" 121, pp. 121-128.
- Knight W. F. J. 1933, *Recensione a Virgilio. Il libro di Didone, a cura di C. Buscaroli*, "Classical Weekly" 26, pp. 201-204.
- Koch G., Sichtermann H. 1982, *Römische Sarkophage*, München.
- Köhler H. A., Pabst G. 1883, *Köhler's Medizinal-Pflanzen in naturgetreuen Abbildungen mit kurz erläuterndem Texte: Atlas zur Pharmacopoea germanica*, I, Gera.
- Koortbojian M. 1995, *Myth, meaning and memory on Roman sarcophagi*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Koptev A. 2003, *Lucretia's story in literature and rites of Regifugium and Equirrii*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin literature and Roman history*, XI, Bruxelles, pp. 5-33.
- Kötzle M. 1991, *Weibliche Gottheiten in Ovids Fasten*, Frankfurt am Main.
- Köves-Zulauf T. 1987, *Die Eroberung von Gabii und die literarische Moral der römischen Annalistik*, "Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft" 13, pp. 121-147.
- Kritikos P. G., Papadaki S. P. 1967a, *The history of the poppy and of opium and their expansion in antiquity in the eastern Mediterranean area*, "Bulletin on Narcotics" 19 (3), pp. 18-40.
- Kritikos P. G., Papadaki S. P. 1967b, *The history of the poppy and of opium and their expansion in antiquity in the eastern Mediterranean area*, "Bulletin on Narcotics" 19 (4), pp. 5-10.
- La Penna A. 1951, *Properzio*, Firenze.
- La Penna A. 1977, *Senex Corycius*, in *Atti del Convegno Virgiliano sul bimillenario delle Georgiche*, Napoli 17-19 dicembre 1975, Napoli, pp. 37-66.

- La Penna A. 1977, *L'integrazione difficile. Un profilo di Properzio*, Torino.
- La Rocca E. 1983, *Ara Pacis Augustae. In occasione del restauro della fronte orientale*, Roma.
- la Ville de Mirmont de H. 1894, *Apollonios de Rhodes et Virgile. La mythologie et les dieux dans les Argonautiques et dans l'Énéide*, Paris.
- Labarbe J. 1965, *Nécrologie. Armand Delatte (1889-1964)*, "Revue Belge de Philologie et d'Histoire" 43, pp. 457-459.
- Labate M. 2003, *Immagine del passato e cultura dell'urbanitas: modelli femminili nei Fasti di Ovidio*, in M. Citroni (a cura di), *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze, pp. 213-234.
- Lacey W. K. 1996, *Augustus and the principate*, Leeds.
- Laes A. 1931, *Enciclopedia Italiana Treccani, s.v. De Gubernatis, Angelo*, XII, Milano, p. 501.
- Lamp K. 2009, *The Ara Pacis Augustae: visual rhetoric in Augustus' principate*, "Rhetoric Society Quarterly" 39, pp. 1-24.
- Lane E. N. 1980, *Towards a definition of the iconography of Sabazius*, "Numen" 27, pp. 9-33.
- Lane E. N. 1985, *Corpus cultus Iovis Sabazii, II, The other monuments and literary evidence*, Leiden.
- Lane E. N. 1989, *Corpus cultus Iovis Sabazii, III, Conclusions*, Leiden-New York-Copenhagen-Köln.
- Lang A. 1898, *Custom and Myth*, London-New York-Bombay.
- Latour C. de (1819) 2008, *Il Linguaggio dei Fiori*, trad. it. Firenze.
- Lazzeri M. 2006, *I papavera di Verg. Aen. 9. 436, Omero, Stesicoro e Ovidio (con una nota a Servio)*, "Seminari Romani di Cultura Greca" 9, pp. 145-160.
- Le Bonniec H. 1958, *Le culte de Cérès a Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris.
- Lembach K. 1970, *Die Pflanzen bei Theokrit*, Heidelberg.
- Lévi Strauss C. 1972, *Marcel Detienne. Les jardins d'Adonis*, "L'Homme" 12, pp. 97-102, trad. it. in Detienne (1972) 2009, pp. 207-216.
- Lewin L. 1964, *Phantastica*, New York.
- Lewis R. G. 2006, *Asconius. Commentary on speeches by Cicero*, translated with commentary by, Oxford.

- Liljenstolpe P., Klynne A. 1997-1998, *The imperial gardens of the villa of Livia at Prima Porta*, "Opuscula Romana" 22-23, pp. 127-147.
- Lippolis E. 2001, *Culto e iconografie della coroplastica votiva*, "Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité" 113, pp. 225-255.
- Lippolis E. 2006, *Mysteria. Archeologia e culto del santuario di Demetra a Eleusi*, Milano.
- Lobeck C. A. 1829, *Aglaophamus*, II, Regimonti Prussorum.
- Lochin C. 1990, *LIMC, s.v. Hypnos/Somnus*, V, pp. 591-609.
- Loewy E. 1929, *Orazio ed Ara Pacis*, in *Atti del I congresso nazionale di studi romani*, Roma, pp. 104-109.
- Magdelain A. 1962, *Cinq jours épagomènes a Rome?*, "Revue des Études Latines" 40, pp. 201-227.
- Magdelain A. 1980, *Quando rex comitiavit fas*, "Revue Historique de Droit Français et Étranger" 58, pp. 5-11.
- Maggiulli G. 1995, *Incipient silvae cum primum surgere. Mondo vegetale e nomenclatura della flora di Virgilio*, Roma.
- Magini L. 1996, *Le feste di Venere. Fertilità femminile e configurazioni astrali nel calendario di Roma antica*, Roma.
- Magister S., Sacchi Lodispoto T. 2005, *Palazzo Primoli, Roma*, Roma.
- Mainoldi C. 1987, *Sonno e morte in Grecia antica*, in R. Raffaelli (a cura di), *Rappresentazioni della morte*, Urbino, pp. 9-46.
- Makowski J. F. 1989, *Nisus and Euryalus: a Platonic relationship*, "The Classical Journal" 85, pp. 1-15.
- Malavolta M. 1987, *Enciclopedia Virgiliana, s.v. Massili*, III, Roma, pp. 403-404.
- Malkin I., Constantakopoulou C., Panagopoulou K. 2009 (edd.), *Greek and Roman networks in the Mediterranean*, London-New York.
- Mameli-Calvino E. 1972, *Enciclopedia agraria italiana, s.v. meconopsis*, VII, Roma, p. 331.
- Manca D. 2005, *Il carteggio Farina-De Gubernatis (1870-1913)*, Cagliari.
- Mantero T. 1973, *Amore e Psiche. Struttura di una "fiaba di magia"*, Genova.
- Marasco G. 1990, *Corycius senex (Verg. Georg. 4, 127)*, "Rivista di Filologia e di Istruzione Classica" 118, pp. 402-407.
- Marks R. 2005, *From Republic to Empire*, Frankfurt am Main...Wien.



- Martin P. M. 1982, *L'idée de royauté à Rome*, I, Clermont-Ferrand.
- Masini R. 2007, *Grazia Deledda. Lettere ad Angelo De Gubernatis (1892-1909)*, Cagliari.
- Masini R. 2010, *Ancora nuove e inedite lettere di Grazia Deledda ad Angelo De Gubernatis*, "Bollettino di Studi Sardi" 3, pp. 123-134.
- Mastrocinque A. 1984, *La cacciata di Tarquinio il Superbo. Tradizione romana e letteratura greca*, "Atheneum" 62, pp. 210-229.
- Mastrocinque A. 1987, *I limiti degli isolati urbani e le origini della repubblica romana*, in M. Sordi (a cura di), *Il confine nel mondo classico*, (Contributi dell'Istituto di Storia Antica XIII), Milano, pp. 155-165.
- Mastrocinque A. 1988, *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento.
- Mathea-Förtsch M. 1999, *Römische Rankenpfeiler und -Pilaster*, Mainz.
- Mazzini I. 2001, *La medicina in Frontone e Marco Aurelio*, in A. Debru, N. Palmieri (édd.), «*Docente natura*». *Mélanges de médecine ancienne et médiévale offerts à Guy Sabbah*, Saint-Étienne, pp. 193-207.
- Mazzoleni D. 2004, *Domus. Pittura e architettura d'illusione nella casa romana*, Verona.
- McKay Wilhelm R. W. 1988, *Cybele: the Great Mother of the Augustan order*, "Vergilius" 34, pp. 77-101.
- McPhee I. 1990, *LIMC*, s.v. *Hesperides*, V, pp. 394-406.
- Meban D. 2009, *The Nisus and Euryalus episode and Roman friendship*, "Phoenix" 63, pp. 239-259.
- Megow W.-R. 1987, *Kameen von Augustus bis Alexander Severus*, Berlin.
- Megow W.-R. 1997, *LIMC*, s.v. *Priapos*, VII, pp. 1028-1044.
- Meirano V. 2003, *Vegetali e alimenti sui pinakes locresi. Note interpretative*, "Orizzonti" 4, pp. 155-167.
- Meirano V. 2007, *Le pavot en Grèce ancienne: aspects alimentaires, pharmaceutiques et cultuels*, in F. Audouin-Rouzeau, F. Sabban (édd.), *Un aliment sain dans un corps sain*, Tours, pp. 153-174.
- Merlin M. D. 1984, *On the trail of the ancient opium poppy*, Rutherford-London-Toronto.
- Meslin M. 1970, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain*, Bruxelles.

- Messineo G. 1992-1993, *La villa di Livia a Prima Porta*, "Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia" 65, pp. 11-21.
- Messineo G. 2004, *La villa di Livia a Prima Porta*, Roma.
- Meulder M. 2005, *Hérodote et la prise de la ville latine de Gabies*, "Les Études Classiques", 73, pp. 109-156.
- Michaelis A. 1882, *Ancient marbles in Great Britain*, Cambridge.
- Mihalik E. 1998, *Taxonomy*, in J. Bernáth 1998, pp. 7-46.
- Mikocki T. 1995, *Sub specie deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses*, "Rivista di Archeologia. Supplementi" 14, Roma.
- Miles G. B. 1980, *Virgil's Georgics. A new interpretation*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Miller J. F. 1980, *Ritual Directions in Ovid's Fasti: Dramatic Hymns and Didactic Poetry*, "The Classical Journal" 75, pp. 204-214.
- Möbius H. 1964, *Alexandria und Rom*, München.
- Moesch V. 2000, *Pilastri con decorazioni vegetali*, in AA.VV., *Adriano. Architettura e progetto*, Milano, pp. 204-205.
- Momigliano A. (1942) 1975, *The Peace of the Ara Pacis*, rist. in Momigliano A., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, pp. 847-855.
- Monteleone C. 1979, *Cornelio Gallo tra Ila e le Driadi (Virgilio, Properzio e una controversia letteraria)*, "Latomus" 38, pp. 28-53.
- Montepaone C. 1993, *L'alsos/lucus, forma idealtipica artemidea: il caso di Ippolito*, in Cazanove-Scheid 1993, pp. 69-75.
- Moore-Blunt J. J. 1977, *A commentary on Ovid Metamorphoses II*, edited by, Uithoorn.
- Moreno P., Viacava A. 2003, *I marmi antichi della Galleria Borghese*, Roma.
- Moretti G. (1948) 2005, *Ara Pacis Augustae*, rist. Roma.
- Motte A. 1971, *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles.
- Müller V. 1941, *The date of the Augustus of Prima Porta*, "The American Journal of Philology" 62, pp. 496-499.

- Murgatroyd P. 1992, *Setting in six versions of the Hylas myth*, in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, VI, Bruxelles, pp. 84-93.
- Murgatroyd P. 2005, *Mythical and legendary narrative in Ovid's Fasti*, Leiden-Boston.
- Murolo N. 2007, *I materiali archeologici nei quadri di Alma-Tadema: alcune considerazioni*, in Querci-De Caro 2007, pp. 54-69.
- Murphy G. M. H. 1972, *Ovid. Metamorphoses, book XI*, edited with an introduction and commentary by, Oxford.
- Murr J. 1890, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck.
- Musso L. 1985, *Sarcofago con raffigurazione del mito di Medea*, in A. Giuliano (a cura di), *Museo Nazionale Romano. Le sculture*, I.8-1, Roma, pp. 279-283.
- Mylonas G. E. 1961, *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton, NJ.
- Mynors R. A. B. 1990, *Virgil. Georgics*, edited with a commentary by, Oxford.
- Nelis D. 2001, *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonius Rhodius*, Leeds.
- Németh É. 1998, *Cultivation in temperate zone*, in Bernáth 1998, pp. 219-235.
- Nenci G. 1994, *Erodoto. Storie. Libro V*, a cura di, Milano.
- Nencini P. 2004, *Il fiore degli Inferi*, Roma.
- Nilsson M. 1967<sup>3</sup>, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München.
- Nock A. D. 1946, *Sarcophagi and symbolism*, "American Journal of Archaeology" 50, pp. 140-170.
- Norden E. 1926<sup>3</sup>, *Aeneis Buch VI. Publius Vergilius Maro*, Leipzig-Berlin.
- Norden E. (1934) 1966, *Orpheus und Eurydice. Ein nachträgliches Gedenkblatt für Vergil*, "Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften" 22, pp. 626-683, ristampato in *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin, pp. 468-532.
- Oakley J. H. 1990, *LIMC, s.v. Hylas*, V, pp. 574-579.
- Ogilvie M. 1965, *A commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford.
- Ogle M. B. 1933, *The sleep of death*, "Memoirs of the American Academy in Rome" 11, pp. 81-117.
- Olson K. 2006, *Matrona and whore. Clothing and definition in Roman antiquity*, in C. A. Faraone, L. K. McClure (edd.), *Prostitutes and courtesans in the ancient world*, Madison, Wis., pp. 186-204.

- Olson K. 2008, *Dress and the Roman woman*, London-New York.
- Orlin E. M. 2010, *Foreign cults in Rome. Creating a Roman empire*, Oxford.
- Otis B. 1970<sup>2</sup>, *Ovid as an epic poet*, Cambridge.
- Otto A. 1890, *Die Sprichwörter und sprichwörtliches Redensarten der Römer*, Leipzig.
- Otto W. F. 1908, *Mania und Lares*, "Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik" 15, pp. 113-120.
- Paganelli L. 2013, *Lo spazio scenico, teatrale, rituale, culturale e sacrale del dramma satiresco*, in Villari 2013, pp. 154-176.
- Pagnotta M. A. 1978-1979, *Il culto di Fortuna Virile e Venere Verticordia nei riti delle calende di aprile a Roma*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Perugia" XVI, pp. 143-156.
- Palmer R. E. A. 1974, *Roman religion and Roman empire. Five essays*, Philadelphia, PA.
- Palombi D. 1993, *Lexicon topographicum urbis Romae, s.v. Ceres Mater et Ops Augusta, arae, I*, Roma, pp. 261-262.
- Papastavrou H. 1992, *LIMC, s.v. Nyx*, VI, pp. 939-941.
- Paponi S. 2010, *L'andamento sentenzioso della frase plautina: proverbi ed enunciati sentenziosi*, in E. Lelli, ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ. *Il proverbio in Grecia e a Roma*, fascicolo monografico di "Philologia Antiqua", II, Pisa-Roma, pp. 61-74.
- Paratore E. 1979, *Virgilio. Eneide libri V-VI*, commento a cura di, Milano.
- Paratore E. 1981, *Virgilio. Eneide libri VII-VIII*, commento a cura di, Milano.
- Paratore E. 1995, *La favola di Amore e Psiche in Apuleio*, in *Storia, letteratura e arte a Roma nel secondo secolo dopo Cristo*, Firenze, pp. 175-192.
- Parise N. 1974, *Dizionario biografico degli Italiani, s.v. Campana, Giovanni Pietro*, XVII, Roma, pp. 349-355.
- Parke H. W., Wormell D. E. W. 1956, *The Delphic oracle*, II, Oxford.
- Parker H. C. 1993, *Faunus in Ovid's Fasti*, "Transactions of the American Philological Association" 123, pp. 119-217.
- Paschalis M. 1997, *Virgil's Aeneid. Semantic relations and proper names*, Oxford.
- Pasco-Pranger M. 2006, *Founding the year: Ovid's Fasti and the poetics of Roman calendar*, Leiden-Boston.

- Pavis d'Escurac H. 1976, *La préfecture de l'annone, service administratif impérial d'Auguste à Constantin*, Roma.
- Pease A. S. 1935, *Publi Vergili Maronis Aeneidos. Liber quartus*, edited by, Cambridge, Mass.
- Pemberton E. 1989, *Corinth. Result of excavation conducted by the American School of Classical Studies at Athens, XVIII, part I, The sanctuary of Demeter and Kore. The Greek pottery*, ed. by, with a contribution by K. W. Slane, Princeton, NJ.
- Perkell C. G. 1981, *On the Corycian farmer of Vergil's fourth Georgic*, "Transaction of the American Philological Association" 111, pp. 167-177.
- Però A. 2014, *Eracle e i pomi delle Esperidi*, in M. Tortorelli Ghidini (a cura di), *Aurum. Funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Roma, pp. 149-158.
- Perotti P. A. 2005, *L'eroismo "privato" di Eurialo e Niso*, "Latomus" 64, pp. 56-69.
- Perutelli A. 1980, *L'episodio di Aristeo nelle Georgiche: struttura e tecnica narrativa*, "Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici" 4, pp. 59-76.
- Pestalozza U. 1932, *Veneralia*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 8, pp. 176-188.
- Petersen E. 1894, *L'Ara Pacis Augustae*, "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung" 9, pp. 171-228.
- Petersen E. 1902, *Ara Pacis Augustae*, Wien.
- Petri G., Mihalik E. 1998, *Morphological-anatomical aspects*, in J. Bernáth 1998, pp. 47-64.
- Pianezzola E. 1991, *Ovidio. L'arte di amare*, introduzione e commento al libro I a cura di, Milano.
- Picard C. 1957, *Sur un «naiskos» inédit de Cybèle au Musée du Caire*, "Monuments et Mémoires Publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" 49, pp. 41-65.
- Piccaluga G. 1961, *Penates e lares*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 32, pp. 81-97.
- Piccaluga G. 1966, *τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια*, "Maia" 18, pp. 232-253.
- Piccaluga G. 1974, *Adonis e i profumi di un certo strutturalismo*, "Maia" 26, pp. 33-51.
- Pietrangeli C. 1961, *I monumenti dei culti orientali*, Roma.

- Pinakes III, Lissi Caronna E., Sabbione C., Vlad Borrelli L. 2007 (a cura di), *I pinakes di Locri Epizefiri. Musei di Reggio Calabria e di Locri. Parte III*, "Atti e Memorie della Società Magna Grecia", serie IV, III, Roma.
- Pinotti P. 2004, *Primus ingredior. Studi su Properzio*, Bologna.
- Piovano I. 1986, *Grande Dizionario Enciclopedico Utet, s.v. De Gubernatis Angelo*, VI, Torino, pp. 364-365.
- Pley J. 1911, *De lanae in antiquorum ritibus usu*, Giessen.
- Pomeroy S. (1975) 1997, *Dee, prostitute, mogli, schiave. Donne in Atene e a Roma*, trad. it. Milano.
- Porte D. 1985, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris.
- Porte D. 2003, *La «boucherie sacrée» du 15 avril*, "Latomus" 62, pp. 773-788.
- Poucet J. 2011, *Andrea Carandini, Romulus et les dema. Naissance, diffusion et ravages d'un produit ethnographique toxique*, in A. Meurant (éd.), *Routes et parcours mythiques: des textes à l'archéologie. Actes du Septième colloque international d'anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée (Louvain-la-Neuve, 19-21 mars 2009)*, Bruxelles, pp. 215-250.
- Poulsen V. 1949, *Catalogue des terres cuites grecques et romaines*, Copenhagen.
- Prescendi F. 2007, *Décrire et comprendre le sacrifice*, Stuttgart.
- Prowse K. R. 1971, *Livy and Macaulay*, in T. A. Dorey (ed.), *Livy*, London-Toronto, pp. 159-176.
- Punzo A. R. 2013, *Il mirto di Afrodite in Grecia. Attestazioni cultuali e mitologiche*, in Villari 2013, pp. 93-116.
- Querci E., De Caro S. 2007, *Alma-Tadema e la nostalgia dell'antico*, a cura di, Milano.
- Querci E. 2007, *Nostalgia dell'antico. Alma-Tadema e l'arte neopompeiana in Italia*, in Querci-De Caro 2007, pp. 20-39.
- Quézel P. 2002, *Préface*, in Amigues 2002, pp. ix-xi.
- Radke G. 1958, *RE, s.v. Verticordia*, VIII-A, 2, Stuttgart, pp. 1650-1661.
- Radke G. 1983, *Wollgebilde an den Compitalia*, "Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft" 9, pp. 173-178.
- Radke G. 1993, *Römische Feste im Monat März*, "Tyche" 8, pp. 129-142.
- Ramos Crespo J. M. 1988, *«Pilae», «effigies» y «maniae» en las Compitalia romanas*, "Helmantica" 39, pp. 207-222.

- Rathbone D. 2009, *Merchant networks in the Greek world: the impact of Rome*, in Malkin-Constantakopoulou-Panagopoulou 2009, pp. 299-310.
- Rauca F. 1997, *LIMC, s.v. Fortuna*, VIII, pp. 125-141.
- Reber K. 2013, *Déméter et Dionysos. Paysages sacrés sur l'île de Naxos*, in Villari 2013, pp. 49-58.
- Reed J. D. 2013, *Ovidio. Metamorfosi. Libri X-XII*, commento a cura di, Milano.
- Reeder J. C. 2001, *The villa of Livia ad Gallinas Albas. A study in the Augustan villa and garden*, Providence, RI.
- Reger G. 2009, *On the road to India with Apollonios of Tyana and Thomas the Apostle*, in Malkin-Constantakopoulou-Panagopoulou 2009, pp. 249-263.
- Repici L. 2000, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma-Bari.
- Ribbeck O. 1895<sup>2</sup>, *P. Vergili Maronis. Aeneidos libri I-VI*, recensuit, Leipzig.
- Ribichini S. 1983, *Metamorfosi vegetali del sangue nel mondo antico*, in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana. Atti della terza Settimana di Studio, Roma 29 novembre – 4 dicembre 1982*, I, Roma, pp. 233-247.
- Ricciardelli G. 2000, *Inni Orfici*, introduzione, traduzione e commento a cura di, Milano.
- Richard L. 1969, *Recherches récentes sur le culte d'Isis en Bretagne*, "Revue de l'Histoire des Religions" 176, pp. 121-151.
- Richardson N. J. 1974, *The Homeric Hymn to Demeter*, edited by, Oxford.
- Richlin A. 1983, *The garden of Priapus. Sexuality and aggression in Roman humor*, New Haven-London.
- Richmond J. A. (et alii) 1966, *Appendix Vergiliana*, Oxford.
- Richmond J. A. 1974, *The Archetype of the Priapea and Catalepton*, "Hermes" 102, pp. 300-304.
- Rizzo G. E. 1910, *Il sarcofago di Torre Nova*, "Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung" 25, pp. 89-167.
- Rizzo G. E. 1926, *Per la ricostruzione dell'Ara Pacis Augustae*, "Capitolium" 8, pp. 457-473.
- Rizzo G. E. 1939, *Aurae velificantes*, "Bullettino della Commissione Archeologica del Governatorato di Roma" 67, pp. 141-168.

- Rizzo M. A. 1976-1977, *Su alcuni nuclei di lastre "Campana" di provenienza nota*, "Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte" 23-24, pp. 5-93.
- Robert C. 1897, *Die antiken Sarkophagreliefs. Einzelmythen: Actaeon-Hercules*, III.1, Berlin.
- Robert C. 1904, *Die antiken Sarkophagreliefs. Einzelmythen: Hippolytos-Meleagros*, III.2, Berlin.
- Roller L. E. 1999, *In search of god the mother*, Berkeley-Los Angeles- London.
- Roncali R. 1981, *La favola di Psiche*, "Sileno" 7, pp. 71-86.
- Rose H. J. 1948, *Ancient Roman religion*, London.
- Rouse W. H. D. 1902, *Greek votive offerings*, Cambridge.
- Roussel P. 1930, *L'initiation préalable et le symbole éleusinien*, "Bulletin de Correspondance Hellenique" 54, pp. 51-74.
- Runcini R. 1995, *De Gubernatis pioniere della ricerca antropologica e sociale nei miti e nei generi letterari*, in Taddei 1995, pp. 39-68.
- Rutherford R. B. 1989, *The Meditations of Marcus Aurelius: a study*, Oxford.
- Rutland L. W. 1984, *In hortum aedium, ἑσβὰς δὲ ἐς ἄρουραν: consultation scenes in Livy and Herodotus*, "Eranos" 82, pp. 199-203.
- Sabbatucci D. 1988, *Dizionario Biografico degli Italiani, s.v. Angelo Brelich*, XXXIV, Roma, pp. 519-521.
- Sabbatucci D. 1999<sup>2</sup>, *La religione di Roma antica*, Milano.
- Salvatore A. 1982, *Lettura del quarto libro delle Georgiche*, in M. Gigante (a cura di), *Lecturae Vergilianae. Le Georgiche*, II, Napoli, pp. 123-157.
- Salvatore A. (1963) 1994, *I tre priapei*, in A. Salvatore (a cura di), *Appendix Vergiliana. Epigrammata et Priapea*, Napoli, pp. 154-182, ripubblicato in A. Salvatore, *Virgilio e Pseudovirgilio. Studi su l'Appendix*, Napoli, pp. 53-71.
- Samter E. 1907, *Der Ursprung des Larenkultes*, "Archiv für Religionswissenschaft" 10, pp. 368-392.
- Sande S. 1985, *Römische Frauenporträts mit Mauerkrone*, "Acta ad Archaeologiam et Artium Historia Pertinentia" 5, pp. 151-245.
- Santini C. 2004, *Properzio e i Fasti di Ovidio: intersezioni mitografiche*, in C. Santini, F. Santucci (a cura di), *Properzio tra storia, arte e mito*, Assisi, pp. 149-172.



- Sanzi Di Mino M. R. 1998, *Il giardino dipinto della Villa di Livia a Prima Porta*, in A. La Regina (a cura di), *Palazzo Massimo alle Terme*, Milano, pp. 209-213.
- Sauron G. 1994, *Quis deum? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome*, Roma.
- Sauron G. 2000, *L'histoire végétalisée*, Paris.
- Scarborough J. 1986, *Pharmacy in Pliny's Natural History*, in R. French and F. Greenaway (edd.), *Science in the early Roman Empire: Pliny the Elder, his sources and influence*, London-New York, pp. 59-85
- Scarborough J. 1995, *The opium poppy in Hellenistic and Roman medicine*, in R. Porter, M. Teich (edd.), *Drugs and narcotics in history*, Cambridge-New York, pp. 4-23.
- Schachter A. 1981, *Cults of Boiotia*, I, London.
- Schäfer M. 1959, *Zum Tellusbild auf der Ara Pacis Augustae*, "Gymnasium" 66, pp. 288-301.
- Scheid J. 1990a, *Indispensabili «straniere». I ruoli religiosi delle donne a Roma*, in P. Schmitt Pantel (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'antichità*, Roma-Bari, pp. 424-464.
- Scheid J. 1990b, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma.
- Scheid J. 1992, *Myth, cult and reality in Ovid's Fasti*, "Proceedings of the Cambridge Philological Society" 38, pp. 118-131.
- Scheid J. 1993, *Introduction*, in Cazanove-Scheid 1993, pp. 13-20.
- Scheid J. 1994, *Claudia, la Vestale*, in Frascchetti A. (a cura di), *Roma al femminile*, Roma, pp. 3-19.
- Scheid J. 2009, *Rito e religione dei Romani*, ed. it. a cura di G. Arrigoni, Bergamo.
- Scheid. J., Tassini P., Rüpke J. 1998, *Recherches archéologiques à La Magliana. Commentarii fratrum arvalium qui supersunt: les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*, Roma.
- Schilling R. 1954, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris.
- Schmidt E. 1997, *LIMC, s.v. Venus*, VIII, pp. 192-230.
- Schimdt M. 1967, *Der Basler Medeasarkophag*, Tübingen.

- Schönfeld W. 1956, *Neue Deutsche Biographie, s.v. Dierbach*, III, Berlin, pp. 654-655.
- Scullard H. H. 1981, *Festivals and ceremonies of the Roman Republic*, London.
- Seaton B. 1995, *The Language of Flowers: a History*, Charlottesville.
- Sebesta J. L. 2001, *Symbolism in the costume of the Roman woman*, in J. L. Sebesta, L. Bonfante (edd.), *The world of Roman costume*, Madison, Wis., pp. 46-53.
- Seefelder M. (1987) 1990, *Oppio: storia di una droga dagli Egizi a oggi*, trad. it. Milano.
- Segal C. 1966, *Orpheus and the fourth Georgic: Vergil on nature and civilization*, "The American Journal of Philology" 87, pp. 307-325.
- Sena Chiesa G., Pontrandolfo A. 2015, *Mito e natura: dalla Grecia a Pompei*, a cura di, Milano.
- Sensi L. 1980-1981, *Ornatus e status sociale delle donne romane*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Perugia" 18, pp. 55-90.
- Setaioli A. 1993, *Il libro VI dell'Eneide*, in Amata B. (a cura di), *Cultura e lingue classiche*, 3, Roma, pp. 323-334.
- Setaioli A. 1995, *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main.
- Settis S. 1988, *Die Ara Pacis*, in AA.VV., *Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, Mainz am Rhein, pp. 400-429.
- Settis S. 2008, *La villa di Livia. Le pareti ingannevoli*, Milano.
- Sfameni Gasparro G. 1985, *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*, Leiden.
- Simon E. 1957, *Zur Augustusstatue von Prima Porta*, "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung" 64, pp. 46-68.
- Simon E. 1966<sup>4</sup>, *Relief eines Priesters der Cybele*, in W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, II, pp. 25-26.
- Simon E. 1967, *Ara Pacis Augustae*, Tübingen.
- Simon E. 1997, *LIMC, s.v. Kybele*, VIII, pp. 744-766.
- Sinn F. 1987, *Stadtrömische Marmorurnen*, Mainz am Rhein.

- Sirago V. A. 1979, *Livia Drusilla. Una nuova condizione femminile*, "Invigilata Lucernis" 1, pp. 171-207.
- Slavazzi F. 2015, *La rappresentazione della natura nelle residenze imperiali: le immagini dei giardini*, in Sena Chiesa-Pontrandolfo 2015, pp. 231-238.
- Sorabella J. 2001, *A Roman sarcophagus and its patron*, "Metropolitan Museum Journal" 36, pp. 67-81.
- Sorrentino A. 1997, *Ritratto del mitologo Angelo De Gubernatis come pellicano*, in Taddei 1997, pp. 1-73.
- Spaeth B. S. 1994, *The goddess Ceres in the Ara Pacis Augustae and the Carthage relief*, "American Journal of Archaeology" 98, pp. 65-100.
- Spaeth B. S. 1996, *The Roman goddess Ceres*, Austin, Tx.
- Spaltenstein F. 1990, *Commentaire des Punica de Silius Italicus*, II, Genève.
- Spencer W. G. 1971, *Celsus. De Medicina*, with an English translation by, I, London-Cambridge, Mass.
- Spineto N. 2003, *Károly Kerényi e gli studi storico-religiosi in Italia*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 69, pp. 385-410.
- Stearn W. T. 1993, *Foreword*, in Baumann (1982) 1993, p. 7.
- Stein M. 1997, *La thériaque chez Galien: sa préparation et son usage thérapeutique*, in A. Debru (ed.), *Galen on pharmacology. Philosophy, history and medicine*, Leiden-New York-Köln, pp. 199-208.
- Strappini L. 1988, *Dizionario Biografico degli Italiani, s.v. De Gubernatis Angelo*, XXXVI, Roma, pp. 227-235.
- Strauss Clay J. 1981, *The old man in the garden: Georgic 4. 116-148*, "Arethusa" 14, pp. 57-65.
- Strazzulla M. J. 1990, *Il principato di Apollo. Mito e propaganda nelle lastre «Campana» del tempio di Apollo Palatino*, Roma.
- Strazzulla M. J. 1991, *Iconografia e propaganda imperiale in età augustea: le lastre Campana*, in E. Herring, R. Whitehouse, J. Wilkins (edd.), *The archaeology of power*, I, London, pp. 241-252.
- Strazzulla M. J. 1993, *L'ultima fase decorativa dei santuari etrusco-italici: le lastre «Campana»*, in E. Rystedt, C. Wikander, Ö. Wikander (edd.), *Deliciae fictiles*, II, Stockholm, pp. 299-306.
- Strong E. 1937, *Terra Mater or Italia?*, "The Journal of Roman Studies" 27, pp. 114-126.

- Stroud R. 1965, *The sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth preliminary report I: 1961-1962*, "Hesperia" 34, pp. 1-24.
- Sulze H. 1932, *Die unterirdischen Räume der Villa der Livia in Prima Porta*, "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung" 47, pp. 174-192.
- Swahn J. Ö. 1955, *The tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 & 428)*, Lund.
- Syska E. 1993, *Studien zur Theologie im ersten Buch der Saturnalien des Ambrosius Theodosius Macrobius*, Stuttgart.
- Tabeling E. 1932, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt am Main.
- Taddei M. 1995 (a cura di), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, 1, Napoli.
- Taddei M. 1995, *De Gubernatis e il Museo Indiano di Firenze*, in Taddei 1995, pp. 1-37.
- Taddei M. 1997 (a cura di), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, 2, Napoli.
- Taddei M. 1998 (a cura di), *Angelo De Gubernatis. Europa e Oriente nell'Italia umbertina*, 3, Napoli.
- Taglietti F. 1979, *Urna cineraria con rappresentazione di Herakles iniziato ai misteri eleusini*, in A. Giuliano (a cura di), *Museo Nazionale Romano. Le sculture*, I.1, Roma, pp. 244-248.
- Taillardat J. 1962, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, Paris.
- Tam Tinh T. 1992, *LIMC, s.v. Lar, Lares*, VI, pp. 205-212.
- Tarditi C. 2013, *Il santuario di Atena Alea a Tegea (Grecia). Continuità di culto dall'Età Proto-Geometrica alla fine del Periodo Romano*, in Villari 2013, pp. 77-92.
- Thibodeau P. 2001, *The old man and his garden*, "Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici" 47, pp. 175-195.
- Thomas E. 1965, *A comparative analysis of Ovid, «Amores», II, 6 and III, 9*, "Latomus" 24, pp. 599-609.
- Thomas G. 1984, *Magna Mater and Attis*, in W. Haase (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, 17.3, Berlin-New York, pp. 1500-1535.
- Thomas R. F. 1988, *Virgil. Georgics, I-II*, edited by, Cambridge.

- Thomas R. F. 1991, *The "sacrifice" at the end of the Georgics, Aristeus, and Virgilian closure*, "Classical Philology" 86, pp. 211-218.
- Thomas R. F. 1992, *The old man revisited: memory, reference and genre in Virg., Georg. 4, 116-148*, "Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici" 29, pp. 35-70.
- Thompson J. E. 1996, *Portrait of a Roman matron as Cybele*, in Kleiner D. E. E., Matheson S. B. (edd.), *I Claudia. Women in ancient Rome*, New Haven, pp. 97-98.
- Thornton M. K. 1984, *Augustan genealogy and the Ara Pacis*, "Latomus" 42, pp. 619-628.
- Tongiorgi Tomasi L., Zangheri L. 2008, *Introduzione*, in Latour (1819) 2008, pp. v-ix.
- Torelli M. 1982, *Typology and structure of Roman reliefs*, Ann Arbor, Mich.
- Torelli M. 1984, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.
- Tortorella S. 1981, *Le lastre Campana. Problemi di produzione e di iconografia*, in *L'art décoratif à Rome à la fin de la république et au début du principat*, Roma, pp. 61-99.
- Toynbee J. M. C. 1953, *The Ara Pacis reconsidered and historical art in Roman Italy*, "The Proceedings of the British Academy" 39, pp. 67-95.
- Trannoy A. I. 1928, *Commentaire d'un passage de l'«Énéide» (IV, 483-486)*, "Revue Archeologique" 28, pp. 136-140.
- Troisfontaines C. 1993, *Présentation du professeur André Motte*, "Revue philosophique de Louvain" 91, pp. 362-365.
- Tucci G. 1949, *Italia e Oriente*, Milano.
- Turcan R. 1962, *Somnus et Omphale. Note sur un sarcophage mutilé*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité" 74, pp. 595-606.
- Turcan R. 1966, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, Paris.
- Turcan R. 1971, *Les guirlandes dans l'antiquité classique*, "Jahrbuch für Antike und Christentum" 14, pp. 92-139.
- Turcan R. 1978, *Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire*, in W. Haase (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, 16.2, Berlin-New York, pp. 1700-1735.
- Turcan R. 1999, *Messages d'Outre-tombe. L'iconographie des sarcophages romains*, Paris.

- Van Andringa W. 2000, *Autels de carrefour, organisation vicinale et rapports de voisinage à Pompei*, "Rivista di Studi Pompeiani" 11, pp. 47-86.
- Van Buren A. W. 1913, *The Ara Pacis Augustae*, "The Journal of Roman Studies" 3, pp. 134-141.
- Vermaseren M. J. 1977a, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, III, *Italia-Latium*, Leiden.
- Vermaseren M. J. 1977b, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, VII, *Musea et collectiones privatae*, Leiden.
- Vermaseren M. J. 1977c, *Cybele and Attis. The myth and the cult*, London.
- Vermaseren M. J., De Boer M. B. 1986, *LIMC*, s.v. *Attis*, III, pp. 22-44.
- Vernant J. P. (1965) 1970, *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. Torino.
- Vernant J. P. 1972, *Prefazione*, in Detienne (1972) 2009, pp. 169-206.
- Villard L. 1997, *LIMC*, s.v. *Tyche*, VIII, pp. 115-125.
- Villari E. 2013 (a cura di), *Il paesaggio e il sacro. L'evoluzione dello spazio di culto in Grecia: interpretazioni e rappresentazioni*, Genova.
- Villari E. 2013a, *Introduzione*, in Villari 2013, pp. 9-15.
- Villari E. 2013b, *Dal Kepos al Témenos. Note sul paesaggio dell'Attica tra locus amoenus e "giardino funerario" nell'Edipo a Colono: il bosco delle Eumenidi e l'Ur-Athen pre-sinecistica*, in Villari 2013, pp. 117-153.
- Vinchesi M. A. 2001, *Silio Italico. Le guerre puniche*, II, traduzione e note a cura di, Milano.
- Virlouvet C. 2000, *L'approvvigionamento di Roma imperiale: una sfida quotidiana*, in E. Lo Cascio (a cura di), *Roma imperiale*, Roma.
- Vittori M. C., Zaccagnini R. 2001, *Catalogo delle terrecotte architettoniche*, in Messineo G. (a cura di), *Ad Gallinas Albas. Villa di Livia*, Roma, pp. 103-124.
- Vollenweider M-L., Avisseau-Broustet M. 2003, *Camées et intailles*, Paris.
- Wainwright G. A. 1938, *The sky-religion in Egypt*, Cambridge.
- Walsh P. 1970, *The Roman novel*, Cambridge.
- Wardle D. 2011, *Augustus and the priesthoods of Rome: the evidence of Svetonius*, in J. H. Richardson, F. Santangelo (edd.), *Priests and state in the Roman world*, Stuttgart, pp. 271-289.
- Wasson R. G., Hoffman A., Ruck C. A. P. (1978) 1996, *Alla scoperta dei misteri eleusini*, trad. it. Milano.

- Watson G. 1966, *Theriac and mithridatium: a study in therapeutics*, London.
- Watterson B. 1984, *The gods of ancient Egypt*, London.
- Weinstock S. 1960, *Pax and the "Ara Pacis"*, "The Journal of Roman Studies" 50, pp. 44-58.
- West M. L. 1978, *Hesiod. Works & days*, edited with Prolegomena and Commentary by, Oxford.
- West S. 1981, *Omero. Odissea. Libri I-IV*, testo e commento a cura di, Milano.
- Whitehorne J. E. G. 1977, *Was Marcus Aurelius a hypochondriac?*, "Latomus" 36, pp. 413-421.
- Wissowa G. 1899, *RE, s.v. Ceres*, III, 2, Stuttgart-Weimar, pp. 1970-1979.
- Wissowa G. 1904, *Die Anfänge des römischen Larenkultes*, "Archiv für Religionswissenschaft" 7, pp. 42-57.
- Wissowa G. 1912<sup>2</sup>, *Religion und Kultus der Römer*, München.
- Wissowa G. 1937, *Roschers Lexikon, s.v. Verticordia*, VI, Leipzig, pp. 216-219.
- Witke E. C. 1965, *Marcus Aurelius and mandragora*, "Classical Philology" 60, pp. 23-24.
- Wood. S. E. 1999, *Imperial women. A study in public images, 40 B.C. – A.D. 68*, Leiden-Boston-Köln.
- Wrede H. 1981, *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz am Rhein.
- Wright J. R. G. 1971, *Folk-tale technique in Cupid and Psyche*, "Classical Quarterly" 21, pp. 271-284.
- Wünsche R. 2012, *Götter begehren Menschen*, in F. S. Knauß (hrsg.), *Die unsterblichen Götter Griechenlands*, München, pp. 351-369.
- Zanker P. (1987) 1989, *Augusto e il potere delle immagini*, trad. it. Torino.
- Zanker P. 2002, *Un'arte per l'impero. Funzione e intenzione delle immagini nel mondo romano*, Milano.
- Zanker P., Ewald B. C. (2004) 2008, *Vivere con i miti. L'iconografia dei sarcofagi romani*, trad. it. Torino.
- Zuntz G. 1971, *Persephone: three essays on religion and thought in Magna Graecia*, Oxford.

## Indice delle immagini

Le immagini provengono da:

- fig. 1 da Köhler-Pabst 1883, p. 37 (copia digitale consultata da [www.archive.org](http://www.archive.org))
- fig. 2 da <http://commons.wikimedia.org>
- fig. 3 da <http://www.actaplantarum.org/floraitaliae/viewtopic.php?t=405>
- fig. 4 da <http://www.plant-seeds.org.uk/poppy-seeds.htm>
- fig. 5 Sotheby's New York Market, da McPhee 1990, p. 290, fig. 41
- fig. 6 collezione privata, da <http://www.wikiart.org>
- fig. 7 Brunswick, Herzog Anton-Ulrich Museum, da Megow 1997, p. 688, fig. 98
- fig. 8 Roma, Museo dell'*Ara Pacis*, da <http://www.civilization.org.uk/augustus/ara-pacis-2>
- fig. 9 Roma, Museo dell'*Ara Pacis*, da [http://www.flickrriver.com/photos/roger\\_ulrich/6283292000/](http://www.flickrriver.com/photos/roger_ulrich/6283292000/)
- fig. 10 Roma, Museo dell'*Ara Pacis*, da <http://www.liceogiusti.it>
- fig. 11 Roma, Museo Nazionale Romano, da Settis 2008, p. 23
- fig. 12 Roma, Museo Nazionale Romano, da Settis 2008, p. 26, fig. 1
- fig. 13 da <https://it.wikipedia.org/> © Derek Ramsey
- fig. 14 Tivoli, Antiquarium, foto dell'autore
- fig. 15 Tivoli, Antiquarium, foto dell'autore
- fig. 16 Roma, Palazzo dei Conservatori, da Mathea-Förtsch 1999, tav. 62, n. 3
- fig. 17 Cherchell, Parc Bocquet, da Mathea-Förtsch 1999, tav. 72, n. 5
- fig. 18 Perugia, San Costanzo, da Mathea-Förtsch 1999, tav. 76, n. 1
- fig. 19 Roma, Museo Nazionale Romano, foto dell'autore
- fig. 20 Roma, Museo Nazionale Romano, foto dell'autore



- fig. 21 Napoli, Museo Archeologico Nazionale, foto dell'autore
- fig. 22 Vienna, Kunsthistorisches Museum, da <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=4374>
- fig. 23 Malibu, Paul Getty Museum, da <http://ancientart.tumblr.com>
- fig. 24 Berlino, Antikensammlung, da Vermaseren 1977a, tav. 168, n. 304.
- fig. 25 Roma, Musei Capitolini, da <https://en.wikipedia.org/wiki/Galli>
- fig. 26 Roma, Museo Nazionale Romano, da <http://www.fotosar.it>
- fig. 27 Roma, Museo Nazionale Romano, da Sinn 1987, tav. 1, n. 1d
- fig. 28 Roma, Museo Nazionale Romano, da Sinn 1987, tav. 1, n. 1c
- fig. 29 Roma, Museo Nazionale Romano, da Sinn 1987, tav. 1, n. 1b
- fig. 30 Roma, Museo Nazionale Romano, da Sinn 1987, tav. 1, n. 1a
- fig. 31 Malibu, Paul Getty Museum, da <http://commons.wikimedia.org>
- fig. 32 Napoli, Museo Archeologico Nazionale, da <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=4720>
- fig. 33 Izmir, Museo Archeologico, da Lochin 1990, p. 403, fig. 2
- fig. 34 Dresda, Staatliche Kunstsammlungen, da Lochin 1990, p. 405, fig. 20
- fig. 35 Roma, Musei Capitolini, da Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 58, fig. 40
- fig. 36 Roma, San Paolo fuori le Mura, da Zanker-Ewald (2004) 2008, p. 105, fig. 89
- fig. 37 New York, Metropolitan Museum of Art, da <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=5548>
- fig. 38 New York, Metropolitan Museum of Art, da <http://commons.wikimedia.org>
- fig. 39 Parigi, Louvre, da <http://commons.wikimedia.org>
- fig. 40 Parigi, Louvre, da <http://commons.wikimedia.org>
- fig. 41 Roma, Museo Nazionale Romano, da <http://commons.wikimedia.org>
- fig. 42 Berlino, Altes Museum, foto dell'autore
- fig. 43 Berlino, Altes Museum, foto dell'autore

