

co e potente come il suo. In altri termini, la parola dell'oracolo non offre certezze sul futuro, ma invita piuttosto alla riflessione, sollecitando il consultante a ponderare bene le proprie scelte e a valutare con cautela le proprie decisioni.

Sotto la minaccia incombente dell'invasore persiano, gli Ateniesi inviano messi a Delfi a interrogare Apollo sul da farsi. Ma la Pizia fornisce loro un oracolo terribile, che presagisce rovina e distruzione, senza lasciare scampo alcuno alla popolazione attica: «O sventurati, perché ve ne state qui seduti? Lascia le tue case e le alte cime della tua città dalla rotonda cinta e fuggi agli estremi limiti del mondo». All'udir queste parole, gli inviati ateniesi restano profondamente turbati, ma uno dei cittadini di Delfi consiglia loro di afferrare dei rami d'ulivo e, presentandosi in veste di supplici, di chiedere alla Pizia un secondo responso. Il nuovo vaticinio è anch'esso più che preoccupante, ma, a differenza del primo, lascia agli Ateniesi una speranza di salvezza: «Quando sarà preso tutto quello che è racchiuso fra il colle di Cecrope [l'Acropoli] e l'antro del divino Citerone [ai confini fra Attica e Beozia], l'onnivagante Zeus concede alla Tritogenia [Atena, la dea protettrice di Atene] che solo un muro di legno sia inespugnabile; questo salverà te e i tuoi figli». Soddisfatti del nuovo responso, gli inviati fanno ritorno ad Atene e lo riferiscono all'assemblea. L'interpretazione delle parole di Apollo suscita un vivo dibattito: anziani (*presbyteroi*) e cresmologi («interpreti di oracoli») ritengono che il muro di legno, che l'oracolo ha additato come l'unica fonte possibile di salvezza, corrisponda alle antiche palizzate di legno che un tempo circondavano l'Acropoli, e che pertanto sia necessario rifugiarsi nella parte più alta della città e resistere lì all'attacco persiano; altri, tra cui Temistocle, sostengono che il muro di legno della profezia delfica sia la flotta, e che dunque è necessario abbandonare la città e affrontare i Persiani sul mare, nei pressi dell'isola di Salamina. Così come era già accaduto in precedenza, quando aveva convinto i concittadini a utilizzare i proventi delle miniere d'argento scoperte nella regione del Laurio per l'allestimento di nuove navi da guerra, Temistocle riesce a persuadere il popolo ad accogliere la sua interpretazione dell'oracolo. I fatti gli danno ragione: la flotta ateniese sconfigge quella persiana, mentre tutti coloro che si sono rifugiati sull'Acropoli finiscono preda dei nemici?

La richiesta di un secondo responso, avanzata dagli inviati ateniesi alla Pizia, conferma che per i Greci il ricorso alla divinazione non implica né fatalismo né determinismo. La parola di Apollo, discussa in assemblea alla pari di qualsiasi altra questione di pubblico interesse, non rivela un avvenire già scritto, ma si presenta ancora una volta come oggetto e strumento di riflessione, animando il dibattito politico in cui le varie fazioni si confrontano, alla ricerca della soluzione più adeguata a problemi dell'immediato futuro.

6. Il mondo dei morti.

In Grecia il mondo dei morti condivide il nome di Ade con il dio che vi regna. Fratello di Zeus e di Poseidone, Ade, al momento della spartizione dell'universo, ha ricevuto in sorte l'oscurità sotterranea, mentre agli altri due dèi sono toccati cielo e mare¹. Per gli antichi il suo nome significa l'«Invisibile»², poiché il dio sottrae i morti alla vista dei vivi. Questo potere è incarnato anche dalla sua magica *kunee*, un copricapo di pelle di cane che rende invisibile chiunque lo indossi, e che costituisce il corrispettivo del fulmine di Zeus e del tridente di Poseidone³. Anche lo spazio sul quale regna Ade si pensa ricoperto da una nebbia brumosa, che lo nasconde completamente ai vivi.

L'aldilà greco ha una dimensione prevalentemente sotterranea, come dimostra il fatto che nei poemi omerici, quando un guerriero muore, «scende», o persino «si immerge» nell'Ade. Tali espressioni presuppongono un'organizzazione verticale dello spazio: secondo Omero, infatti, procedendo dall'alto verso il basso, vi sono prima il cielo, dimora degli dèi, poi la terra, sede degli uomini, quindi l'Ade che accoglie i defunti, e infine il Tartaro, dove sono imprigionati per sempre i Titani sconfitti da Zeus⁴. Questa concezione veicola l'idea di un universo a quattro piani, strutturato in modo simmetrico, dove il primo e l'ultimo livello (il cielo e il Tartaro) sono riservati agli immortali, mentre i due centrali (la terra e l'Ade) agli uomini.

La celebrazione dei riti funebri costituisce un passaggio rituale indispensabile perché il morto possa accedere all'Ade, come mostra un celebre episodio dell'*Iliade*.

Dopo aver ucciso Ettore, Achille torna al campo greco ed esorta i compagni a radunarsi intorno al corpo di Patroclo per piangerlo insieme, poiché questo è l'onore (*geras*) che spetta ai morti. Addormentatosi dopo il banchetto funebre, l'eroe vede in sogno l'amico, che lo esorta a celebrare il prima possibile il suo funerale: finché il suo cadavere non sarà bruciato, infatti, egli sarà respinto dagli altri defunti e costretto ad aggirarsi al di qua del fiume che segna il confine con il mondo dei morti⁵.

I funerali svolgono quindi un ruolo determinante nel consentire il passaggio verso l'oltretomba: la morte, intesa come fatto puramente biologico, non è sufficiente, ma deve essere per così dire completata dai riti appropriati. Per raggiungere l'aldilà, come ricorda Patroclo, il defunto deve attraversare un corso

d'acqua che la tradizione identifica per lo più con l'Acheronte. In realtà, in età classica, questo confine acquatico si presenta quasi sempre con un aspetto più simile a quello di vasta palude navigabile.

Nella commedia intitolata *Le rane*, rappresentata nel 405 a.C., Aristofane immagina che il dio Dioniso in persona, disperato per la mancanza di buoni poeti tragici, scenda negli Inferi in compagnia del suo servitore, per riportare in vita Euripide, morto da poco. Per trovare la strada che conduce all'aldilà, il dio chiede consiglio a Eracle, che si era recato nell'Ade per compiere l'ultima delle sue fatiche, la cattura del mitico cane Cerbero, guardiano dell'oltretomba. Dopo alcune risposte scherzose, Eracle avvisa il dio che sarà necessario attraversare una vasta palude senza fondo, una distesa infinita di fango e sterco, nella quale sono immersi coloro che hanno commesso qualche grave infrazione, come ad esempio il tradimento di un ospite (Aristofane attinge qui probabilmente a una tradizione connessa ai misteri di Eleusi). In effetti, di lì a poco il dio sarà traghettato attraverso la palude dal nocchiero Caronte, mentre il suo servitore dovrà circumnavigarla ... a piedi!⁶

Il fatto che il confine con il mondo dei morti sia costituito proprio da una palude è estremamente significativo. Innanzitutto, la natura acquatica di tale frontiera suggerisce efficacemente la sua permeabilità, che consente il continuo afflusso delle anime. Sotto questo aspetto l'Ade si differenzia nettamente dal Tartaro, anch'esso oscuro e sotterraneo, ma chiuso ermeticamente da una solida muraglia, e ormai isolato dagli altri strati cosmici, poiché ha esaurito la sua funzione una volta rinchiusi al suo interno i Titani sconfitti. In secondo luogo, la natura fangosa dell'ingresso dell'Ade allude all'incontro di due elementi: la stabile e solida terra, sede dei vivi, e l'acqua, elemento dominante nel paesaggio dell'aldilà. Nel regno dei morti scorrono infatti numerosi fiumi dai nomi suggestivi: lo Stige evoca il verbo *stygeo* («odiare»); l'Acheronte richiama invece il termine *achos* («dolore, pena»); il Piriflegetonte e il Cocito fanno allusione rispettivamente alle fiamme con cui si brucia il cadavere e alle lamentazioni che accompagnano i riti funebri⁷. L'immensa distesa di fango dell'Acheronte rappresenta pertanto lo spazio di congiunzione tra due mondi di natura profondamente differente, rendendo in tal modo evidente l'alterità del paesaggio naturale dell'Ade, prevalentemente acquatico, rispetto a quello terrestre.

Spesso, al fiume/palude che separa i due mondi si sostituisce l'immagine di una porta a battenti (*pylai*), un elemento che suggerisce invece una concezione «architetturale» del mondo dei morti, assimilato al palazzo del dio degli Inferi. La peculi-

rità di tali porte consiste nel fatto che esse consentono l'ingresso, ma impediscono l'uscita: il mondo dei morti infatti è detto *eurypyles*, «dalle ampie porte», mentre il dio che vi presiede porta l'epiteto significativo di Pylartes, «Colui che serra la porta». Questa coppia di aggettivi esprime alla perfezione la peculiare duplicità delle frontiere di Ade: tutti, prima o poi, sono destinati a entrare in questo mondo, mentre nessuno può sfuggirne. Per questa ragione il suo ingresso è vigilato in modo singolare da un temibile guardiano, il cane Cerbero.

Cerbero, il possente e spietato cane di Ade, è figlio del mostruoso Tifone, nato dall'unione della Terra con il Tartaro, e di Echidna, creatura metà serpente e metà fanciulla⁸. Ha l'aspetto di un cane dalle molte teste (cinquanta secondo Esiodo, tre nella tradizione iconografica), cui si associa una coda di serpente o una criniera serpentina⁹. Quando un defunto arriva alla soglia dell'aldilà, Cerbero lo lascia entrare facendogli le feste, ma al momento in cui costui cerca di uscire, gli sbarra la strada e lo divora¹⁰.

Il comportamento di Cerbero, accogliente ma ingannevole, non è che il riflesso della pericolosa ospitalità del suo padrone. Una lunga tradizione infatti onora il dio dei morti con i nomi di Polydegmon («Colui che accoglie molti») o Pandokos («Colui che riceve tutti»), mentre, secondo Artemidoro, sognare un oste preannuncia morte agli ammalati, perché, come Ade, l'oste accoglie tutti¹¹. L'atteggiamento ambiguamente ospitale del dio è al centro di un celebre racconto di catabasi eroica, la discesa agli inferi di Teseo e Piritoo.

Teseo e l'inseparabile amico Piritoo scendono agli Inferi per rapire niente meno che Persefone, sposa di Ade, ma quando giungono nell'aldilà cadono in un tranello. Ade li invita a banchetto in modo apparentemente cortese, ma li fa sedere sul trono detto «dell'oblio». Teseo e Piritoo vi rimangono attaccati, trattenuti da indissolubili spire serpentine. Piritoo rimane per sempre prigioniero di Ade, mentre Teseo è successivamente liberato da Eracle¹².

Il mondo dei morti, dunque, nell'immaginario antico, è governato da un dio che agisce sotto il segno di un'ospitalità «eccessiva», trattenendo cioè per sempre chi vi entra.

Ma qual è la condizione dei defunti? Nell'undicesimo libro dell'*Odissea*, Odisseo evoca le ombre dei morti per interrogare il defunto Tiresia e ottenere finalmente le indicazioni che gli permetteranno di tornare in patria.

Giunto all'ingresso dell'Ade seguendo le correnti del fiume Oceano fino all'estremo occidente, Odisseo prepara un sacrificio per i morti, versando in una fossa scavata nella terra latte e miele, vino, acqua e farina. Per Tiresia, invece, secondo le indicazioni ricevute da Circe, sgozza un montone

nero. Le anime si accalcano per bere il sangue dell'animale, ma Odisseo le tiene lontane minacciandole con la spada, e permette solo all'indovino di avvicinarsi. Dopo aver saputo da Tiresia di essere vittima della collera di Poseidone e aver ricevuto una profezia riguardante la sua morte, Odisseo gli chiede come può comunicare con l'anima della madre Anticlea, che scorge proprio di fronte a lui, ma che non ricambia il suo sguardo né il suo saluto. Tiresia gli rivela che solo consentendo ai defunti di gustare il sangue potrà entrare in contatto con loro. Dopo averlo bevuto, infatti, Anticlea riconosce immediatamente il figlio e gli dà notizie recenti di Itaca, ma quando Odisseo cerca di abbracciarla, l'anima (*psyche*) rivela la sua natura immateriale, simile alla consistenza del fumo¹³.

L'incontro di Odisseo con Anticlea ci permette di comprendere come nella concezione oltremondana dei Greci la *psyche*, cioè la parte dell'individuo che sopravvive alla morte, sia una sorta di doppio visuale (*eidolon*) del vivo, che ne conserva l'aspetto, senza però avere più alcuna consistenza materiale. Questa somiglianza tuttavia non deve trarre in inganno: il morto infatti non è che un pallido riflesso di ciò che era, poiché insieme al corpo, egli ha perso coscienza, ricordi e tutto ciò che oggi chiameremmo identità. Per questa ragione Anticlea non è in grado di guardare in faccia il figlio (cioè di riconoscerlo) né di rivolgergli la parola. Le *psychai* sono ridotte a ben poca cosa: i defunti, certo, in qualche misura sussistono ancora, ma si tratta di un'esistenza, per così dire, diminuita rispetto a quella dei viventi. Solo il sangue sacrificale può riaccendere in loro, momentaneamente, un barlume di vitalità.

In questa rappresentazione, l'idea di una retribuzione, nell'oltretomba, del comportamento tenuto in vita è praticamente assente. Nella concezione religiosa antica il rapporto con gli dèi, infatti, si gioca concretamente sulla terra: premi e punizioni sono attesi durante la vita. Secondo il filosofo Luciano, che riporta la *communis opinio* in materia, per lo più le persone, le quali non hanno particolari meriti né particolari colpe, condividono nell'Ade la stessa sorte, quella di vagare come ombre che si vanificano al tatto come fumo¹⁴. In Omero, in effetti, solo a tre personaggi è comminata una pena oltremondana, e questo perché si erano macchiati di gravissime colpe nei confronti degli dèi.

Nell'undicesimo libro dell'*Odissea*, Odisseo non solo evoca le ombre dei morti, ma ha anche una visione dell'Ade¹⁵. Egli vede infatti anche il gigante Tizio, colpevole di aver violentato Leto, madre di Apollo e Artemide, giacere disteso mentre due avvoltoi gli rodono il fegato. Il vecchio Tantalo, invece, soffre la fame e la sete pur essendo immerso in un lago sul quale si protendono alberi carichi di frutti, poiché ogni volta che tenta di bere o di mangiare l'acqua si ritira e i rami si allontanano. Di Tantalo

Omero non racconta la colpa, tramandata invece da Pindaro¹⁶: secondo la versione più diffusa egli avrebbe imbandito la carne del figlio Pelope agli dèi. Il terzo eroe condannato a una pena senza fine è Sisifo, obbligato a spingere un enorme masso sul pendio di una collina dalla quale ricade ogni volta che ha raggiunto la sommità. Anche in questo caso Omero tace la colpa di Sisifo, che ci è invece svelata dallo storico Ferecide¹⁷, secondo il quale egli, unico tra i mortali, sarebbe sfuggito temporaneamente al mondo dei morti, e in seguito sarebbe riuscito a imprigionare addirittura Thanatos (il dio «Morte»).

Si tratta evidentemente di casi particolari, che riguardano personaggi che in vario modo hanno cercato di sfidare gli dèi: se Tizio, generato dalla Terra stessa, si è impossessato di una sposa di Zeus, Tantalo uccidendo il figlio, ha contaminato la tavola degli dèi dei quali aveva l'instimabile onore di essere commensale. Sisifo invece, dal canto suo, cerca di sfuggire niente meno che alla morte, violando i limiti imposti alla natura mortale. Si tratta quindi di punizioni esemplari, che non riguardano la maggior parte degli uomini, ma restano confinate in un passato mitico.

Una visione più positiva dell'aldilà si traduce invece nell'immagine delle cosiddette Isole dei Beati, alle quali fa allusione per la prima volta Esiodo nel cosiddetto «mito delle razze o stirpi».

Nelle *Opere e i giorni* queste isole costituiscono la sede ultima della quarta stirpe, quella degli eroi. Esse sono caratterizzate da un clima primaverile, rinfrescato dalla brezza fecondante di Zefiro e da un'eccezionale fertilità, poiché producono raccolti tre volte l'anno¹⁸. Secondo Pindaro, esse sono ricoperte da una splendente vegetazione d'oro, che produce frutti egualmente aurei¹⁹.

La vegetazione d'oro allude al fatto che chi è accolto nelle Isole dei Beati è scampato alla morte per accedere a una condizione esente da ogni forma di decadimento, come indicato dalla natura perenne dei fiori e dei frutti, cristallizzata in un'eterna primavera di immortalità. Queste isole non sono una meta accessibile ai comuni mortali, ma la destinazione privilegiata degli eroi del tempo andato, e anch'esse, proprio come i personaggi puniti nell'aldilà, costituiscono un'eccezione alla regola, sia pure di segno contrario. La straordinaria felicità oltremondana degli eroi non solo è efficacemente rappresentata dall'eccezionale fertilità della terra, che elimina il problema del sostentamento e con esso i dolori dell'esistenza, ma anche dalla collocazione delle isole alla luce del sole, in una condizione equinoziale che contrasta con la caligine fitta che avvolge tradizionalmente l'Ade. Per i comuni mortali, l'unica possibilità

di continuare a gioire della luce nell'aldilà resta l'iniziazione ai misteri celebrati a Eleusi in onore di Demetra e Kore. Secondo Plutarco, l'iniziato, una volta morto, dopo un primo momento di smarrimento nell'oscurità oltremondana, approderà a prati irradiati da un accecante splendore²⁰. Non si tratta però della luce del sole, bensì delle fiaccole utilizzate nei riti eleusini: sono queste a far luce nell'oscurità dell'oltretomba. Gli iniziati, infatti, come nella rappresentazione che Aristofane ne fa nelle *Rane*, continuano a celebrare nell'aldilà i loro riti, seguendo il dio Iakchos, l'«astro che porta luce al rito notturno», e facendo «splendere di fiamme» il prato infero²¹. La sola felicità possibile nell'aldilà, insomma, non può essere altro che continuare a celebrare gli dèi per l'eternità.

ROMA

1. *L'origine degli dèi a Roma.*

A differenza dei Greci, i Romani non ebbero una propria «teogonia», nel senso di un racconto – o di un insieme di racconti – in cui si narra l'origine degli dèi. A Roma gli «inizi» di un dio corrispondono al suo insediamento ufficiale all'interno della Città. Quando gli scrittori latini usano l'espressione «nascere» a proposito di una divinità, infatti, è per indicare il momento in cui ne è stato ritualmente stabilito il culto. A proposito del 14 marzo, in cui si celebravano i *sacra* di Minerva, Ovidio ricorda che in quella data non era lecito spargere sangue e combattere perché «quel giorno è *nata* Minerva»¹. Con questa espressione il poeta non intende riferirsi alla nascita 'reale' di Atena/Minerva dalla testa di Giove/Zeus, secondo il modello greco. «Il giorno in cui è nata Minerva» corrisponde a quello in cui, a suo tempo, era stato consacrato ufficialmente il tempio nel quale la divinità è onorata, il *dies natalis templi*. I cristiani si sarebbero presi gioco di questo aspetto della religione romana: «È il compleanno (*natalis*) della dea Terra (Tellus) – esclamerà Arnobio – perché gli dèi escono dall'utero, e dispongono di lieti giorni in cui si concede loro di godere l'aura vitale!»². Così facendo, però, essi riducevano a significato banalmente letterale una metafora culturale – il *dies natalis* della divinità – che aveva invece un profondo contenuto ideologico. A Roma un dio «nasce» assieme alla consacrazione del proprio tempio perché la sua 'nascita' corrisponde al riconoscimento *cittadino* del proprio culto e delle proprie caratteristiche specifiche.

Enea fa visita a Evandro, il re arcade che ha edificato la città di Palantium [nel punto](#) in cui un giorno sorgerà Roma. L'ospite mostra all'eroe troiano alcuni luoghi destinati ad assumere grande rilevanza nella futura topografia della Città: il bosco che ospiterà l'*asylum*, la grotta del Luperca-

- LUMELLA, 8, 13; PLUTARCO, *Quaest. rom.*, 98, 278 b-d; ELIANO, *Nat. anim.*, 12, 33. ⁴ CICERONE, *Sext. Rosc.* 56-57. ⁵ ELIANO, *Nat. anim.* 12, 33. ⁶ PLUTARCO, *Fort. Roman.*, 12, 324D-326A; SERVIO, commento a VIRGILIO, *Aen.*, 8, 652. ⁷ PLINIO IL VECCHIO, 10, 26, 51; PLUTARCO, *Quaest. rom.*, 98, 278 b-d. ⁸ AGOSTINO, *Civ. Dei.*, 2, 22. ⁹ PLINIO IL VECCHIO, 29, 14, 57-58; PLUTARCO, *Fort. Roman.*, 12, 324D-326A; GIOVANNI LIDO, *Mens.*, 4, 114.
7. ¹ VIRGILIO, *Aen.*, 6, 268-81. ² *Ibid.*, 6, 282-94. ³ CALLIMACO, *Hymn. in Del.*, 142 sg.; ESiodo, *Th.*, 811 sgg. ⁴ LUCREZIO, 4, 732 sgg. ⁵ VIRGILIO, *Aen.*, 6, 295-416. ⁶ VIRGILIO, *Aen.*, 6, 417-23. ⁷ ESiodo, *Th.*, 770-74.
8. ¹ VIRGILIO, *Aen.* 8, 194-212. ² *Ibid.*, 8, 251-67. ³ *Ibid.*, 8, 268-75. ⁴ PLAUTO, *Aul.*, 674 e 766; LUCREZIO, 4, 586-92; OVIDIO, *Fast.*, 1, 413. ⁵ SERVIO, commento a VIRGILIO, *Georg.*, 1, 20; CATONE, *Agric.*, 83; ORAZIO, *Carm.*, 3, 29, 20 sgg.; VIRGILIO, *Aen.* 8, 600 sg. ⁶ SERVIO, commento a VIRGILIO, *Georg.*, 1, 10-11; ID, commento a VIRGILIO, *Aen.* 7, 47 e 8, 314; VARRONE, *Lingua lat.*, 7, 36. ⁷ VIRGILIO, *Aen.*, 7, 48. ⁸ DIONIGI DI ALICARNASSO, *Ant. rom.*, 1, 31, 2. ⁹ NONNO DI PANOPOLI, *Dion.*, 13, 330. ¹⁰ OVIDIO, *Fast.*, 2, 361; 5, 101; RUTILIO NAMAZIANO, 1, 227-30. ¹¹ AGOSTINO, *Civ. Dei.* 6, 9, 2. ¹² OVIDIO, *Fasti.*, 2, 305-58. ¹³ *Ibid.*, 2, 352-58. ¹⁴ CICERONE, *Div.*, 1, 101; *Nat. deor.*, 2, 6. ¹⁵ DIONIGI DI ALICARNASSO, *Ant. rom.*, 5, 16, 2-3. ¹⁶ LIVIO, 2, 7. ¹⁷ OVIDIO, *Fast.*, 4, 629-76. ¹⁸ PLINIO IL VECCHIO, 8, 151. ¹⁹ ID., 25, 29. ²⁰ ID., 30, 84.

VI. IL DIVINO E LA RELIGIONE

Grecia

1. ¹ ESiodo, *Th.*, 188-206. ² ESCHILO, fr. 44 Radt; EURIPIDE, fr. 898 Kanhicht. ³ ESiodo, *Th.*, 886-900, 924-29. ⁴ *Hymn. hom. in Apoll.*, 1-132. ⁵ *Hymn. hom. in Merc.*, 425-33.
2. ¹ ERODOTO, 2, 53. ² *Ibid.*, 2, 52. ³ ESiodo, *Th.*, 392-96. ⁴ BACCHILIDE, *Epin.*, 5, 142-44; DIODORO SICULO, 4, 34; APOLLODORO, *Bibl.*, 1, 8, 3; PAUSANIA, 10, 31, 4. ⁵ Omero, *Il.*, 15, 157-217. ⁶ APOLLODORO, *Bibl.*, 3, 14, 1. ⁷ PAUSANIA, 2, 15, 5. ⁸ PAUSANIA, 2, 1, 6; 4, 6. ⁹ *Ibid.*, 2, 30, 6.
3. ¹ TUCIDIDE, 3, 104. ² PLATONE, *Phaed.*, 58a-b. ³ Omero, *Od.*, 22, 480-94. ⁴ APOLLODORO, *Bibl.*, 2, 2, 2. ⁵ PAUSANIA, 2, 7, 8. ⁶ EMPEDOCLE DI AGRIGENTO, 31 B 112 Diels-Kranz. ⁷ PLATONE, *Resp.*, 364b-c. ⁸ PSEUDO-PLUTARCO, *Mus.*, 42. ⁹ APOLLONIO RODIO, 4, 578-91; 661-52. ¹⁰ EURIPIDE, *Hipp.*, 317. ¹¹ ERACLITO, 22 B 5 Diels-Kranz. ¹² *Morb. sacr.* 40. ¹³ DIOGENE LAERZIO, 1, 110. ¹⁴ ERODOTO, 5, 71; TUCIDIDE, 1, 126, 2-12; PLUTARCO, *Sol.* 12, 1-2. ¹⁵ ARISTOTELE, *Ath. resp.*, 1. ¹⁶ *Hymn. hom. in Apoll.*, 305-74. ¹⁷ PLUTARCO, *Quaest. Gr.*, 12; PAUSANIA, 2, 7, 7; 10, 6, 7; 10, 7, 2; ELIANO, *Var. hist.*, 3, 1. ¹⁸ PLUTARCO, *Def. orac.*, 418b-c. ¹⁹ Omero, *Od.*, 1, 298-300. ²⁰ ESCHILO, *Eum.*, 282-83. ²¹ CATONE, fr. 4 Chassignet; VARRONE, *Ant. rer. hum.*, 10, fr. 11 Mirsch; PSEUDO-PROBO, commento a VIRGILIO, *Buc.*, *Praef.*, 2; scolio a TEOCRITO, *Idyll.*, 2, 13-20. ²² EUDOSSO, fr. 325 Lasserre; GIAMBILICO, *Vita Pyth.*, 153. ²³ II B 1 Pugliese Carratelli. ²⁴ II B 2 Pugliese Carratelli. ²⁵ PLATONE, *Phaed.*, 114c. ²⁶ ID., *Leg.*, 869c-d. ²⁷ ID., *Resp.*, 6, 501a. ²⁸ ID., *Pol.*, 293d-e.
4. ¹ ESiodo, *Th.*, 535-60. ² *Hymn. hom. in Merc.*, 64-147. ³ APOLLODORO, *Bibl.*, 1, 7, 2. ⁴ PAUSANIA, 1, 24, 4; 28, 10. ⁵ PORFIRIO, *Abst.*, 2, 29-30. ⁶ ELIANO, *Nat. anim.*, 10, 50.
5. ¹ CICERONE, *Div.*, 1, 11-12. ² Omero, *Od.*, 15, 220-86; 495-557; 20, 345-72. ³ ID., *Od.*, 10, 488-95. ⁴ CALLIMACO, *Lavacr.*, 57-130. ⁵ NONNO, *Dion.*, 5, 342. ⁶ APOL-

- LODORO, *Bibl.*, 3, 6, 7. ⁷ *Ibid.*, 1, 9, 11-12. ⁸ ERODOTO, 1, 46-91. ⁹ ID., 7, 140-44.
6. ¹ Omero, *Il.*, 15, 187-93. ² PLATONE, *Crat.*, 403a. ³ APOLLODORO, *Bibl.*, 1, 2, 7. ⁴ Omero, *Il.*, 8, 10-16. ⁵ *Ibid.*, 23, 62-107. ⁶ ARISTOFANE, *Ran.*, 136-51. ⁷ PLATONE, *Phaed.*, 112a-113d. ⁸ ESiodo, *Th.*, 310-12. ⁹ APOLLODORO, *Bibl.*, 2, 5, 12. ¹⁰ ESiodo, *Th.*, 767-74. ¹¹ ARTEMIDORO, *Onir.*, 3, 57. ¹² APOLLODORO, *Epit.*, 1, 6, 23-24. ¹³ Omero, *Od.*, 1, 1-224. ¹⁴ LUCIANO, *Luct.*, 9. ¹⁵ Omero, *Od.*, 576-600. ¹⁶ PINDARO, *Ol.*, 1, 36-58. ¹⁷ FERECIDE, 3 F 119 Jacoby. ¹⁸ ESiodo, *Op.*, 156-73e. ¹⁹ PINDARO, *Ol.*, 2, 68-73. ²⁰ PLUTARCO, fr. 178 Sandbach. ²¹ ARISTOFANE, *Ran.*, 341-42.

Roma

1. ¹ OVIDIO, *Fast.*, 3, 819 sgg.. ² ARNOBIO, *Adv. nat.*, 7, 9. ³ VIRGILIO, *Aen.*, 8, 347 sgg. ⁴ LIVIO, 1, 55. ⁵ OVIDIO, *Met.*, 15, 622 sgg. ⁶ VALERIO MASSIMO, 1, 8. ⁷ OVIDIO, *Fast.*, 4, 305 sgg. ⁸ MACROBIO, *Sat.*, 3, 9, 7. ⁹ LIVIO, 6, 21. ¹⁰ SER- VIO, commento a VIRGILIO, *Aen.*, 2, 351; MACROBIO, *Sat.*, 3, 9, 2; PLINIO IL VEC- CHIO, 2, 28. ¹¹ CINCIO ALIMENTO, fr. 12 Beck-Walter.
2. ¹ OVIDIO, *Met.*, 1, 89. ² VIRGILIO, *Aen.*, 8, 314-15. ³ OVIDIO, *Fast.*, 1, 103-14. ⁴ VIRGILIO, *Aen.*, 8, 321-23. ⁵ VIRGILIO, *Aen.*, 7, 177-94. ⁶ OVIDIO, *Met.*, 1, 78-79. ⁷ LIVIO, 1, 16, 4; DIONIGI DI ALICARNASSO, *Ant. rom.*, 2, 56, 4; PLU- TARCO, *Rom.*, 27, 6. ⁸ LIVIO, 1, 16, 1-7. ⁹ OVIDIO, *Met.*, 14, 589. ¹⁰ DIONIGI DI ALICARNASSO, 1, 64. ¹¹ OVIDIO, *Fasti.*, 3, 543-654.
3. ¹ VIRGILIO, *Aen.*, 8, 184-267. ² OVIDIO, *Fast.*, 6, 475-536. ³ CICERONE, *Tusc.*, 1, 28. ⁴ ID., *Nat. deor.*, 1, 83-84. ⁵ TACITO, *Germ.*, 43, 4.
4. ¹ Omero, *Il.*, 3, 383 sgg. ² ID., *Od.*, 7, 199-202. ³ NONNO DI PANOPOLI, *Dion.*, 18, 29 sgg. ⁴ OVIDIO, *Met.*, 8, 625 sgg. ⁵ OVIDIO, *Fast.*, 5, 493-544. ⁶ ORAZIO, *Sat.*, 1, 3, 6. ⁷ OVIDIO, *Met.*, 15, 60-486. ⁸ LIVIO, 5, 13.
5. ¹ OVIDIO, *Fast.*, 4, 721-806. ² *Ibid.*, 2, 243-474.
6. ¹ CICERONE, *Div.*, 1, 1-2. ² *Ibid.*, 1, 101. ³ *Ibid.*, 1, 18. ⁴ *Ibid.*, 1, 106. ⁵ LI- VIO, 1, 72; VALERIO MASSIMO, 1, 6, 4. ⁶ LIVIO 1, 36. ⁷ *Ibid.*, 1, 6, 5). ⁸ *Ibid.*, 1, 6). ⁹ ENNIO, *Ann.*, 77 sgg. (in CICERONE, *Div.*, 1, 107-8). ¹⁰ CICERONE, *Div.*, 1, 31-32. ¹¹ SERVIO, commento a VIRGILIO *Aen.*, 7, 187-88. ¹² LIVIO, 1, 36. ¹³ *Ibid.*, 10, 40; VALERIO MASSIMO, 7, 5). ¹⁴ CICERONE, *Div.*, 1, 77. ¹⁵ LIVIO, 1, 18. ¹⁶ OVIDIO, *Met.*, 15, 622-744. ¹⁷ LIVIO, 7, 28. ¹⁸ CICERONE, *Div.*, 1, 92. ¹⁹ LIVIO, 1, 34. ²⁰ CICERONE, *Div.*, 1, 72. ²¹ *Ibid.*, 1, 119. ²² manca. ²³ *Ibid.*, 2, 85-86. ²⁴ VIRGI- LIO, *Aen.*, 7, 81-106. ²⁵ CICERONE, *Div.*, 2, 129. ²⁶ *Ibid.*, 1, 132.
7. ¹ PLUTARCO, *Num.*, 13. ² OVIDIO, *Fast.*, 3, 285-392. ³ LIVIO, 1, 32, 5-14. ⁴ *Ibid.*, 1, 10, 4-7.
8. ¹ PETRONIO, 62. ² PLINIO IL VECCHIO, 8, 81. ³ CICERONE, *Div.*, 1, 65. ⁴ FE- STO, p. 414, 23-31 Lindsay. ⁵ APULEIO, *Met.*, 2, 21-22; 2, 30; OVIDIO, *Am.*, 1, 8. ⁶ PLAUTO, *Pseud.*, 820-21. ⁷ PLINIO IL VECCHIO, 11, 232; QUINTO SERENO, 57. ⁸ OVIDIO, *Fast.*, 6, 131-68. ⁹ APOLLONIO RODIO, 2, 230-434; APOLLODORO, *Bibl.*, 1, 9, 21. ¹⁰ OVIDIO, *Met.*, 5, 546-50. ¹¹ STAZIO, *Theb.*, 3, 510-12; PLINIO IL VECCHIO, 8, 27; OVIDIO, *Met.*, 12, 275-76. ¹² LUCANO, *Bell. civ.*, 6, 622-23; PLI- NIO IL VECCHIO, 5, 45 e 7, 24; ERODOTO, 4, 183, 4. ¹³ Omero, *Od.* 24, 1-9; ID., *Il.* 23, 99-104. ¹⁴ MACROBIO, *Sat.*, 1, 12, 32-33. ¹⁵ PETRONIO, 63. ¹⁶ APULEIO, *Met.*, 2, 21-22. ¹⁷ *Ibid.*, 1, 132.