

ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. XXIII

HELSINKI 1989 HELSINGFORS

INDEX

Antti Arjava	Jerome and Women	5
Jaakko Aronen	Il culto arcaico nel <i>Tarentum</i> a Roma e la <i>gens Valeria</i>	19
Christer Bruun	The Name and Possessions of Nero's Freedman Phaon	41
Björn Forsén - Erkki Sironen	Zur Symbolik von dargestellten Händen	55
Siegfried Jäkel	Thukydides als Historiker und Literat	67
Iiro Kajanto	A Humanist Credo	91
Mika Kajava	Cornelia Africana f. Gracchorum	119
Bengt Löfstedt	Notizen eines Latinisten zum Leviathan von Thomas Hobbes	133
Leena Pietilä-Castrén	Scenes of Ancient Rome in a 19th Century Souvenir	145
Olli Salomies	Zu Konsuln der Jahre 115, 135, 195 n. Chr.	165
Erkki Sironen	New Readings on Four Athenian Inscriptions of the Imperial Period	179
Timo Sironen	Una rilettura e un'integrazione di due epigrafi osche di Ercolano (Po 124 e 126)	185
Heikki Solin	Analecta epigraphica CXXVI-CXXXII	195
Antero Tammisto	<i>Tetrao urogallus</i> and <i>Phasianus colchicus</i> in Romano-Campanian Wall Paintings and Mosaics	223
W.S. Watt	Six Notes on Q. Curtius	249
De novis libris iudicia		253
Index librorum in hoc volumine recensorum		309
Libri nobis missi		313
Index		

Il culto arcaico nel *Tarentum* a Roma e la *gens Valeria**

Jaakko Aronen

I

Con il toponimo *Tarentum* i Romani intendevano l'area situata in *extremo Martio Campo* presso la riva del Tevere.¹ Nonostante la scarsità della documentazione letteraria e archeologica per la parte occidentale del Campo Marzio, i recenti studi topografici di Filippo Coarelli, Stefania Quilici Gigli e Eugenio La Rocca permettono di localizzare, ancorché sommariamente, il *Tarentum* nell'area tra ponte Principe Amedeo e ponte Vittorio Emanuele presso la chiesa di S. Giovanni dei Fiorentini da dove si estendeva verso nord-est.²

* Conferenza tenuta a Villa Lante, sede dell'Institutum Romanum Finlandiae, il 19 aprile 1989. Per incoraggiamenti e commenti sono grato a Giovanni Casadio, Nicholas Horsfall, Outi Merisalo, Walter Pagnotta, Ida Paladino ed Eva Margareta Steinby.

¹ Raccolta delle fonti antiche: F. Castagnoli, *Il Campo Marzio nell'antichità*, Mem.Acc.Linc. 8.1 (1947) 155-156.

² F. Coarelli, *Navalia, Tarentum e la topografia del Campo Marzio meridionale*, Quad.Ist.Top.Ant.Roma 5 (1968) 27-37; Id., *Il Campo Marzio occidentale. Storia e topografia*, MEFRA 89 (1977) 837-846; S. Quilici Gigli, *Estremo Campo Marzio. Alcune osservazioni sulla topografia*, Anal.Inst.Dan., Suppl. 10 (1983) 47-57; E. La Rocca, *La riva a mezzaluna. Culti, agoni, monumenti funerari presso il Tevere nel Campo Marzio occidentale*, Roma 1984, XII-XIII, 57, 69. Cfr. anche P. Di

Quanto all'origine del nome *Tarentum*, è estremamente difficile stabilire, in questo senso, un rapporto di questo luogo con l'omonima città della Magna Grecia che giustifichi la derivazione. Più verosimilmente si tratta, come è stato proposto, o di una radice etrusca *tar-*, riscontrabile ad es. nel nome *Tarquinius*, o di una radice preindoeuropea comune a molti nomi dei luoghi vicini a corsi fluviali.³

La vita religiosa nel *Tarentum* fu, forse dalla tarda età regia, incentrata su un culto privato della *gens Valeria* di origine sabina. Qui si svolgevano anche i c.d. *ludi Tarentini* officiati dalla stessa *gens*. La situazione cambiò nel 249 a.C. quando il complesso cultuale fu reso pubblico e i *ludi* si trasformarono in *ludi saeculares*, celebrati per la prima volta proprio quell'anno.

Il cambiamento fu dovuto alla richiesta, da parte del senato, ai *decemviri sacris faciundis* di consultare i Libri Sibillini. Questa procedura era normale in casi di estremo bisogno nazionale e significava spesso l'introduzione dei riti e culti di origine non romana.⁴ In questo specifico caso si deve ricordare che siamo all'epoca della prima guerra punica e che, inoltre, le fonti menzionano come motivazione anche il prodigio di un fulmine che aveva colpito una parte delle mura della città. I Libri Sibillini prescrivevano sacrifici di vittime nere, presso un'ara sotterranea nel *Tarentum*, ad una coppia di divinità infere di origine greca, a Dis Pater e Proserpina (Hades e Persephone)

Manzano, Note sulla monetazione dei Ludi Secolari dell'88 d.C., Bull.Com. 89 (1984) 297-304.

³ Per le diverse etimologie proposte, cfr. Castagnoli (n. 1), 98-99 e L. Polverini, Ludi Tarentini, in De Ruggiero, Diz.epigr., IV (1978) 2134-2135.

⁴ Per i Libri Sibillini e i *decemviri*, cfr. J. Scheid, La religione a Roma, Roma-Bari 1983, 52-53; C. Santi, I Libri Sibyllini e i decemviri sacris faciundis, Roma 1985; A. Momigliano, Saggi di storia della religione romana, Brescia 1988, 185-189; D. Sabbatucci, Divinazione e cosmologia, Milano 1989, 165-183.

nonché celebrazioni, in tre notti consecutive, dei *ludi* che dovevano ripetersi ogni cento (o ogni centodieci) anni.⁵

I vecchi rituali gentilizi del *Tarentum* formavano probabilmente la base per i *ludi saeculares*, ma vennero gradualmente sostituiti da altre cerimonie. Una parte di queste continuava comunque ad essere eseguita sempre nel *Tarentum*, ma, dopo la totale risistemazione dei *ludi* da parte di Augusto, nei rituali festivi non c'è più traccia di un culto di Dis e Proserpina.

Le fonti lasciano capire, in genere, che l'introduzione del culto di Dis e Proserpina ebbe luogo solo nel 249 in occasione della statalizzazione del culto gentilizio dei Valerii. Esistono, però, altre tradizioni che fanno risalire la consultazione dei Libri Sibillini all'inizio della repubblica e l'attribuiscono a Publio Valerio Publicola, illustre membro della *gens Valeria* e primo console di Roma.⁶ Se questo culto fu introdotto nel 249 a.C. o prima, facendo già parte della religione dei Valerii, è una questione sulla quale avremo modo di ritornare nel corso di questo articolo.

Tutti gli ingredienti del culto (la coppia infera Dis e Proserpina, l'ara sotterranea e le vittime nere) alludono ad un carattere infero dell'area del *Tarentum*.⁷ Il fatto che il culto è, in ogni caso, importato dal mondo greco (ovviamente dalla Magna

⁵ Varrone in *Censor. de die nat.* 17,8; Verrio Flacco in *Ps.Acr. ad Hor.carm.saec.* 8; *Liv. per.* 49 ecc. Tutte le fonti relative ai *ludi saeculares* sono state raccolte in G.B. Pighi, *De ludis saecularibus populi Romani Quiritium libri sex*², Amsterdam 1965. Cfr. anche P. Brind'Amour, *L'origine des Jeux séculaires*, ANRW II.16.1 (1978) 1334-1417.

⁶ *Plut. Popl.* 21; *Censor. de die nat.* 17,10. Cfr. *Zos.* 2,3 (v. sotto).

⁷ Questo carattere infero della zona, anche se non viene più accentuato nelle cerimonie dei *ludi saeculares* dopo Augusto, non sembra però esser caduto totalmente in oblio: nell'*Apocolocyntosis* di Seneca (11,6; 12,1; 13,1) il luogo è ancora considerato come via di comunicazione con gli Inferi.

Grecia) ha indotto gli studiosi a sostenere con più o meno validi argomenti, ma praticamente unanimemente, che Dis e Proserpina abbiano sostituito un qualche culto arcaico, anch'esso connotato da valenze infere. Due altre coppie sono state nominate come possibili candidati: Soranus e Feronia (due divinità sabine o falische)⁸ e, d'altra parte, Volcanus e Terra.⁹ Si è parlato anche di Vesta, Tiberinus e Manes.¹⁰

Recentemente H.S. Versnel si è espresso a favore di Mars,¹¹ mentre E. La Rocca opta per una dea ctonia che sarebbe, allo stesso tempo, una dea matronale e nutrice – una dea *kourotrophos*. Questo tipo di divinità avrebbe un ruolo funzionale nel quadro dei vari riti di iniziazione dei giovani che secondo lo studioso si sarebbero svolti nei pressi del *Tarentum*.¹²

II

Senza soffermarci a commentare le varie teorie presentate, vorrei tuttavia far notare che, in verità, abbiamo una descrizione sulla situazione arcaica nel *Tarentum*, anche se questa non ha mai ricevuto l'attenzione che merita,¹³ forse perché si trova solo in

⁸ G. Pinza, Sopra l'origine dei ludi Tarentini o Saeculares, Bull.Com. 24 (1896) 206-225.

⁹ P. Wuilleumier, Tarente et le Tarentum, REL 10 (1932) 132-139.

¹⁰ Pighi (n. 5), 8-9.

¹¹ H.S. Versnel, Die neue Inschrift von Satricum in historischer Sicht, Gymnasium 89 (1982) 217-219; Id., Apollo and Mars One Hundred Years after Roscher, Visible Religion 4-5 (1985-86) 147.

¹² La Rocca (n. 2), 3-55. Un'altra teoria sul carattere iniziatico dei riti nel *Tarentum* è formulata in J. Gagé, La chute des Tarquins et les débuts de la république romaine, Paris 1976, 101-102.

¹³ Spesso ne è stato negato ogni valore storico e religioso, cfr. ad es. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer², München 1912, 309; M.P. Nilsson, Saeculares ludi, in RE IIA (1920) 1701-1702; G. Giannelli, Culti e miti della Magna Grecia², Firenze 1963, 34.

due fonti piuttosto tarde quali Valerio Massimo (I sec. d.C.) e lo scrittore greco Zosimo (V sec. d.C.). Lo scopo del presente articolo è quello di valorizzare questo racconto che è, in sostanza, un autentico mito sull'arrivo dei primi Valerii a Roma e sulla fondazione del culto familiare di questa *gens*. Il racconto è situato in un tempo non precisato, comunque in un tempo diverso, in un'epoca anteriore in cui a Roma i Valerii ancora non c'erano. E questa è una realtà differente dalla realtà del momento in cui il mito veniva narrato e tramandato, in una Roma, cioè, dove la *gens Valeria* costituiva un elemento integrante della società, partecipando alla vita politica e religiosa.¹⁴

Dal punto di vista di un'analisi in chiave storico-religiosa non è rilevante la questione se le vicende narrate siano 'realmente' accadute, se, cioè, siano storiche oppure no. Ciò che interessa di più è, invece, il fatto che questo racconto esiste in un determinato ambiente storico-culturale che lo considera tale da essere conservato nella tradizione. Nel nostro caso è logico supporre che il mito originariamente faceva parte delle tradizioni gentilizie dei Valerii, ma in una fase successiva fu reso parte del patrimonio religioso dello stato – un processo analogo, e forse contemporaneo, alla statalizzazione dei riti privati della stessa *gens* nel *Tarentum*.

Non c'è dubbio che le nostre fonti, Valerio Massimo e Zosimo, poggiano sull'antica tradizione annalistica riportata dagli autori tardorepubblicani quali Varrone e Valerio Anziato. Inoltre constatiamo che la narrazione di Zosimo è più lunga e particolareggiata e non può, quindi, derivare da Valerio Massimo.¹⁵ Si deve tenere presente anche che nel racconto, nella

¹⁴ Per la diversità del tempo del mito rispetto a quello attuale, cfr. le considerazioni in A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, 9-10.

¹⁵ È probabile che Zosimo abbia attinto direttamente dall'unica fonte greca a sua disposizione: Flegonte di Tralles (II sec. d.C.) scrisse l'opera *Περὶ*

sua versione a noi nota, in teoria si possono scorgere diverse modifiche e strati cronologici dovuti a vari fattori. Ma prima di approfondire questo argomento conviene dare un riassunto del racconto in questione.¹⁶

Si parla di un certo Valesio, capostipite della *gens Valeria*, un ricco uomo sabino che abitava nella città di Eretum. Essendosi ammalati di peste i due figli e la figlia femmina (Zosimo menziona solo i figli, παῖδες, senza precisazioni), Valesio pregò al suo focolare i Lares familiares (Vesta in Zosimo, ma questo, come vedremo, potrebbe essere un malinteso), dichiarandosi pronto a morire insieme con la moglie, per salvare la vita dei figli. Subito udì una voce dal bosco che gli ordinava di portare i figli lungo il Tevere fino al *Tarentum*, quindi di riscaldare dell'acqua attinta dal fiume e farne bere ai figli presso l'ara di Dis e Proserpina. Zosimo aggiunge ancora che prima della preghiera e della voce c'era stato un prodigio allarmante: un incendio, nato da un colpo di fulmine, aveva devastato il vicino bosco. Questo era stato interpretato dagli indovini come segno della collera divina.

Partiti con una barca, Valesio e i figli sbarcarono di notte, quasi per caso (per mancanza del fuoco secondo Valerio Massimo, e per la febbre dei figli secondo Zosimo) al Campo Marzio. Luogo che, a seconda delle fonti, apprende dai pastori o dal suo pilota essere chiamato il *Tarentum*. Qui Valesio fece riscaldare dell'acqua presa dal Tevere. Dopo averla bevuta i figli si addormentarono e videro nel sogno una divinità maschile a loro ignota che ordinava loro di immolare vittime nere sull'altare di Dis e Proserpina e di celebrare giochi notturni in tre notti consecutive. Quando i figli si svegliarono, erano guariti (secondo Valerio Massimo la divinità li guariva detergendo con

τῶν παρὰ Ῥωμαίοις ἑορτῶν nella quale esponeva tutta la storia dei *ludi saeculares* dalle origini fino ai *ludi* di Domiziano, cfr. Pighi (n. 5), 43.

¹⁶ Val. Max. 2,4,5; Zos. 2,1-3.

la spugna i loro corpi). Valesio volle subito costruire l'altare richiesto ed i servi, scavando il terreno per le fondamenta, trovarono a venti piedi di profondità un altare già pronto fornito da una dedica a Dis Pater e Proserpina.

A questo racconto seguono altre due notizie sulle vicende dell'altare. La prima, riferita dal solo Zosimo, spiega la sua preesistenza nel luogo in quanto, in occasione di una guerra contro gli Albani, ai Romani era apparso un uomo grande di aspetto mostruoso, che ordinava di fare un sacrificio sotterraneo a Dis e Proserpina. I Romani, dopo aver costruito l'ara per questi dei, l'avrebbero nascosta sotto terra per impedire che venisse a conoscenza dei non-Romani.

L'altra notizia tratta del primo console di Roma, Publio Valerio Publicola, che successivamente all'episodio del suo antenato Valesio e dei suoi figli, evidentemente durante il suo primo consolato nel 509 a.C., per liberare i Romani da una epidemia di pestilenza, indisse giochi e sacrifici neri per tre notti di seguito presso l'altare riscoperto per questa occasione.

III

Vediamo che, secondo la tradizione, le vicende del culto di Dis e Proserpina si articolano su tre piani cronologici.

La prima fase, che potremmo nominare "la fase mitica" contiene due momenti: la costruzione e l'occultamento dell'ara da parte dei Romani e la sua riscoperta da parte del sabino Valesio, capostipite della *gens Valeria*. Valesio è sicuramente un personaggio puramente mitico; lo dimostrano la collocazione delle sue azioni in un tempo staccato dal normale ordine cronologico, gli interventi divini e il fatto che, stando a Zosimo, dopo la scoperta dell'ara e l'esecuzione dei riti richiesti egli fu chiamato *Manius Valerius Tarentinus*. Questo nome contiene in

nuce tutte le valenze attribuite all'area del *Tarentum* nel mito che abbiamo analizzato poc' anzi: il prenome *Manius* veniva connesso etimologicamente ai Manes,¹⁷ il gentilizio *Valerius* si faceva derivare dal verbo latino *valere* 'essere sano'¹⁸ e il cognome *Tarentinus* non può non derivare dal toponimo *Tarentum*.¹⁹

Nella seconda fase che chiamiamo "mitistorica" entra nel quadro un personaggio ovviamente storico, ma, come è noto, fortemente mitizzato dall'annalistica romana, il console Publio Valerio Publicola il quale ripete i riti stabiliti dal suo antenato.²⁰

La terza fase sarebbe quella propriamente "storica" alla quale si è accennato all'inizio di questo articolo, la trasformazione, cioè, del culto gentilizio in culto statale e l'introduzione o semplice riaffermazione del culto di Dis e Proserpina nel *Tarentum*.

In tutte queste fasi la motivazione per indirizzare un culto a Dis e Proserpina è simile. Si tratta sempre di situazioni di crisi: di guerre o di epidemie di pestilenze, e sullo sfondo è presente, più o meno esplicitamente, il bisogno di assicurare la continuazione della stirpe.

Torniamo ora al problema se il racconto tramandatoci da Valerio Massimo e Zosimo possa essere considerato cronologicamente stratificato. Si ha l'impressione che il culto greco di Dis

¹⁷ Zos. 2,3,2 ἐκλήθη Μάνιος Οὐαλέριος Ταραντίνος· τοὺς τε γὰρ χθονίους θεοὺς μάνης καλοῦσι Ῥωμαῖοι καὶ τὸ ὑγιαίνειν βαλῆρε. Cfr. H. Volkmann, in RE VIIIA, s.v. Valerius (Nr. 351). Cfr. anche il caso di Manius Curius Dentatus: I. Paladino, Manius Curius Dentatus e le rape, in Perennitas. Studi in onore di A. Brelich, Roma 1980, 362-363.

¹⁸ Cfr. Zos. 2,3,2 cit. alla nota precedente e F. Münzer, De gente Valeria, Diss. Berlin 1891, 5.

¹⁹ Zos. 2,3,2 Ταραντίνος δὲ ἀπὸ τῆς ἐν τῷ Τάραντι θυσίας.

²⁰ Secondo Plutarco (Popl. 21) Valerio Publicola avrebbe eseguito queste cerimonie non durante il suo primo consolato (nel 509) per fare cessare una grave pestilenza come dice Zosimo (2,3,3), ma durante il quarto (nel 504) quando l'ordine dello stato fu minacciato dalla coalizione dei Sabini e dei Latini e, inoltre, da una epidemia che causava un gran numero di aborti.

e Proserpina fosse generalizzato come appartenente ad ogni fase cronologica. È un pò difficile supporre un tale culto greco nel sesto secolo a.C., quando i riti dei Valerii probabilmente esistevano già nel *Tarentum*. Si potrebbe dunque ipotizzare una voluta proiezione nel passato di una più recente situazione culturale. Se questa proiezione accadde nel 249 a.C. o prima, è una questione alla quale non è possibile dare risposta. Ci accontentiamo di ritenere probabile questo tipo di ritocchi nel corso della trasmissione del mito e che forse dobbiamo distinguere il nucleo sull'arrivo di Valesio e dei figli nel *Tarentum* dall'altro materiale mitico magari più recente, ma comunque, a mio avviso, risalente almeno al momento della statalizzazione dei *sacra* dei Valerii nel 249 a.C.

È da sottolineare, difatti, che, anche nella versione a noi nota, il mito non risulta una compilazione di elementi eterogenei bensì un racconto coerente, connotato da un valore sacrale in quanto la sequenza degli avvenimenti ha un significato ben preciso e, in qualche modo, fonda la 'romanità giustificata' dei Valerii: prima l'altare di Dis e Proserpina che i *Romani* nascondevano sotto terra perché non volevano farlo vedere a nessun non-Romano. Lo ritrova, poi, comunque, uno *straniero*, il sabino Valesio condotto lì da un oracolo. Egli *diventa* dunque *Romano* per volontà divina. Si è anche visto che adotta subito una nomenclatura tipicamente romana: Valesius diventa Manius Valerius Tarentinus. Infine, il suo discendente Valerio Publicola si dimostra un *Romano per eccellenza* salvando, attraverso questo stesso culto, i Romani dalla pestilenza. Agisce ὑπὲρ τῆς Ῥωμαίων ἐλευθερίας, parole che, secondo Zosimo (2,3,3), egli stesso fa incidere sull'altare.

IV

A questo punto accantoniamo Dis e Proserpina e cerchiamo di esaminare se il nostro mito contiene elementi che alludono ad altri contesti mitici e culturali.

Le entità extraumane figurano nel modo seguente: 1) la preghiera iniziale di Valesio fu indirizzata ai Lares (Val.Max.) o a Vesta (Zos.); 2) la successiva risposta divina, prendendo forma di una audizione, dava istruzioni per la guarigione dei figli ordinando il viaggio al *Tarentum*, dove 3) una divinità maschile appare nel sogno ai figli, li guarisce e dà ordini circa i sacrifici e l'esecuzione di giochi; 4) nella prima fase del culto del *Tarentum* quando i Romani costruivano l'altare originale questo fu prescritto da una divinità maschile che appariva loro.

Abbiamo, dunque, a che fare con una preghiera, un'audizione e due visioni.

La prima questione nasce automaticamente. Dobbiamo dare la preferenza ai Lares o a Vesta quale titolare del culto domestico di Valesio? Nella mitologia romana Vesta e i Lares hanno alcune sfere in comune, soprattutto quella del focolare. Qui non è comunque escluso un'equivoco dovuto alla difficoltà di tradurre in greco il concetto *Lares*. Questa parola non è attestata nella lingua greca e il concetto veniva di solito tradotto con δαίμονες o ἥρωες.²¹ La parola greca ἑστία significa anche semplicemente 'focolare' e Valerio Massimo dice che Valesio pregava i Lares proprio mentre prendeva l'acqua dal focolare (2,4,5 *aquam a foco petens... Lares ... oravit*). Quindi dovendo scegliere tra Vesta e i Lares sembrano preferibili questi ultimi.

L'audizione e le visioni non sono nominalmente attribuite ad alcuna divinità. Si può rilevare comunque che, nonostante il suo riserbo riguardo a questi interventi divini, il racconto

²¹ G. Wissowa, Lares, in *Lex.Myth. Roscher*, II.2 (1894-1897) 1869-1870.

presenta in realtà parecchi indizi che ci consentono di individuarvi una sola entità e considerarla Faunus.

Nel dossier relativo a Faunus gli elementi più significativi per noi sono i seguenti:

1) Faunus è un dio oracolare. Il suo modo più tipico di profetizzare è fare sentire solo la sua voce dal bosco, senza apparire.²² È esattamente questo quello che accade nel mito: Valesio sentì dal vicino bosco la voce che gli ordinava di andare al *Tarentum*.

2) Un'altra caratteristica di Faunus è di essere particolarmente attivo nei momenti di imminente catastrofe (cfr. l'epidemia della pestilenza e le situazioni di guerra).²³

3) Ha anche a che fare con la fondazione dei culti (come accade nel nostro caso).²⁴

4) Oltre le voci di origine invisibile, per le quali fu chiamato anche *Fatuus*, *Fatuclus* o *Aius Locutius* (nomi tutti derivati dai verbi significanti, appunto, 'parlare'),²⁵ un altro modo in cui Faunus si avvicina alla gente sono le visioni. Per questo è chiamato anche *Incubus* o *Incubo*.²⁶

²² Cfr. i dati raccolti da W.F. Otto, *Faunus*, in RE VI (1909) 2058-2059 e da A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*², Roma 1976, 67-68.

²³ Ad es. Cic. de div. 1,45,101 *Saepe etiam in proeliis Fauni auditi et in rebus turbidis veridicae voces ex occulto missae esse dicuntur*. Altri dati in Otto (n. 22), 2058.

²⁴ Ad es. Prob. georg. 1,10 *et primus loca certis numinibus et aedificia quaedam lucosque sacrauit* e le considerazioni in Brelich (n. 22), 63, 71, 78-79.

²⁵ Ad es. Serv. Aen. 8,314 *Hos Faunos etiam Fatuos dicunt quod per stuporem divina pronuntient*. Cfr. Brelich (n. 22), 67-68 e J. Aronen, *Iuturna, Carmenta e Mater Larum. Un rapporto arcaico tra mito, calendario e topografia*, Opusc.Inst.Rom.Finl. 4 (1989) 72-73, 80.

²⁶ Serv. Aen. 6,775; Isid. orig. 8,11,104 ecc. Cfr. Otto (n. 22), 2060-2061 e Brelich (n. 22), 68-69.

5) Nelle visioni Faunus appare in diverse forme spaventose e, in genere, la sua presenza suscita facilmente paura e inquietudine.²⁷ Ricordiamo a proposito che Zosimo (2,3,1) caratterizza il dio apparso con le parole *τερατώδης τὴν ὄψιν* 'di aspetto mostruoso'.

6) Zosimo descrive anche l'abito del dio che appare: *ἡμφιεσμένος δέρματι μέλανι* 'cinto da una pelle nera'. La descrizione si addice bene alla iconografia di Faunus come la attesta una descrizione della statua del dio: *nudum caprina pelle amictum* 'nudo cinto da una pelle di capra'.²⁸

7) Il colore nero del vestito allude senz'altro al mondo dei morti e, infatti, non mancano a Faunus le valenze infere. Per dare un solo esempio, dice di lui Servio: *Infernus deus dicitur et congrue*.²⁹

Ci sono anche testimonianze circa il vero e proprio rito oracolare ad *incubatio* nel culto di questo dio. A ben guardare, nel *Tarentum* si attua un tipico rito di *incubatio*, ove il dio

²⁷ Ad es. Dion.Hal. 5,16 (*φάσματα δείματα φέροντα*); Plut. Numa 15 (*φάσματα φοβερὰ*). Cfr. Brelich (n. 22), 67.

²⁸ Iustin. 43,1,7. Questo nesso tra il dio che appare e la sua statua non è fortuito. L'idea che gli antichi avevano dell'aspetto fisico degli dèi si basava in gran parte sulle rappresentazioni artistiche. Di conseguenza, nelle epifanie le divinità potevano assumere l'aspetto che avevano nelle statue o nei dipinti. A questo riguardo sono interessanti le osservazioni di H.S. Versnel, *What Did Ancient Man See when He Saw a God? Some Reflections on Graeco-Roman Epiphany*, in *Effigies Dei. Essays in the History of Religions*, ed. D. van der Plas, Leiden–New York–København–Köln 1987, 46. Zosimo (2,3) descrive l'epifania usando la sequenza tradizionale: definizione della situazione, apparizione, descrizione dell'aspetto e dei vestiti di chi appare, ordini enunciati, repentina sparizione, perplessità finale dei visionari. Per questi topoi, cfr. J.S. Hanson, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, ANRW II.23.2 (1980) 1405-1411 (con bibl.). Cfr. anche J. Aronen, *Marianus' Vision in the Acts of Marianus and Jacobus*, WSt. 97 (1984) 183-185.

²⁹ Serv. Aen. 7,91. Altri dati e argomentazioni in Brelich (n. 22), 80.

guarisce i figli di Valesio nel sogno. Ci sono conservate le descrizioni di Virgilio e di Ovidio sull'oracolo di Faunus,³⁰ descrizioni che, nonostante l'atteggiamento ipercritico di alcuni studiosi anche recenti,³¹ evidentemente ripetono la struttura dell'antico rito.

Confrontando complessivamente queste descrizioni con il nostro mito troviamo significanti punti di contatto. Sia in Virgilio che in Ovidio la consultazione di Faunus è preceduta da una situazione di crisi. In Virgilio, inoltre, c'era un prodigio dell'incendio, come nel caso di Valesio quando il colpo di fulmine devastò il vicino bosco. Il rito ha luogo sempre di notte e in un luogo isolato e disabitato. Si riscontra inoltre la presenza dell'acqua (una sorgente in Virgilio e Ovidio) che, però, non era bevuta come invece nel mito su Valesio; in Ovidio ci si bagna il capo con l'acqua.

Nella descrizione di Virgilio ci sono ancora due particolari comuni con il nostro mito. La voce di Faunus si sentiva provenire da un bosco: Aen. 7,95 *ex alto vox reddita luco est*, cfr. Zos. 2,1,3 ἀποβλέπων εἰς τὸ ἄλλος ἀκούειν φωνῆς ἔδοξεν.

Un dettaglio del paesaggio è degno di particolare attenzione: Virgilio menziona le esalazioni sulfuree del suolo (Aen. 7,84 *saevamque exhalat ... mephitim*). Esse accadevano anche nel *Tarentum*. Così, infatti, si deve interpretare il passo di Valerio Massimo, altrimenti poco comprensibile, includente la menzione del fumo che spinge Valesio cercare il fuoco del quale non riesce comunque trovare alcuna traccia (Val.Max. 2,4,5 *inque solo magis fumante quam ullas ignis habente reliquias*).

³⁰ Verg. Aen. 7,81-106; Ov. fast. 4,649-666. Cfr. anche Prob. georg. 1,10. Il culto mantico del quale parla Virgilio è stato localizzato nelle vicinanze di Lavinio, nel c.d. santuario di Tor Tignosa, cfr., da ultimo, F. Castagnoli, Albunea, in *Enciclopedia Virgiliana I*, Roma 1984, 84-85.

³¹ Cfr. ad es. D. Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris 1985, 160-167.

Altri studiosi precedenti hanno interpretato questo in relazione con i fenomeni ignei del suolo e, addirittura, postulato qui il culto di Volcanus,³² senza essersi resi conto del fatto che Valerio Massimo dice esplicitamente che nel suolo non c'erano tracce del fuoco.³³

Il suolo fumante deve, invece, significare proprio esalazioni sulfuree che anche altrove nella letteratura latina sono descritte usando lo stesso verbo *fumare* e che spesso facevano parte del paesaggio in cui si trovava la comunicazione con gli Inferi.³⁴

Da quanto si è esposto finora, si può concludere, a mio avviso, che il racconto mitico sull'arrivo della *gens Valeria* a Roma presenta una notevole quantità di elementi che convergono tutti verso la stessa direzione, al culto oracolare di Faunus per l'appunto, anche se il nome del dio non viene menzionato nelle versioni di Valerio Massimo e Zosimo che sono le uniche a noi pervenute.

³² Per il culto di Volcanus, vd. n. 9, sopra. In manifestazioni vulcaniche credono, fra molti altri, H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum* II, Berlin 1871, 477; J. Gagé, *Recherches sur les jeux séculaires*, Paris 1934, 20; F. Paschoud, *Zosime. Histoire nouvelle. Tome I. Livres I-II (CUF)*, Paris 1971, 182.

³³ Nell'iscrizione che secondo Zosimo (2,3,3) Valerio Publicola fece incidere sull'altare di Dis e Proserpina il luogo dove si trova il *Tarentum* è caratterizzato come πυροφόρον πέδιον. Non si tratta di una formazione da πῦρ 'fuoco' e φέρω (come si è ritenuto spesso), bensì (come ha osservato giustamente Castagnoli [n. 1], 99-100) da πυρός 'grano' e φέρω. Πυροφόρον πέδιον significa dunque 'campo ferace di grano'. Questo è consona alla tradizione che sottolinea la fertilità del Campo Marzio primitivo (Liv. 2,5,2; Dion.Hal. 5,13; Plut. Popl. 8 ecc.).

³⁴ Ad es. Lucr. 6,747-748 *sulpure montes ... fumant*; Sil.It. 10,362 *lati fumabant sulphure campi*. Altri dati in S. Lilja, *The Treatment of Odours in the Poetry of Antiquity*, Helsinki 1972, 200-205. Il nesso tra questo tipo di fenomeni e l'ingresso agli Inferi non può essere più chiaro che in Serv. Aen. 7,563 *habet aquas sulphurèas ... ideo autem aditus esse dicitur inferorum*.

Su questa base, pertanto, ci si può chiedere se nell'età arcaica il *Tarentum* fosse stato un luogo di culto di questo dio. O, piuttosto, si deve pensare che il racconto fu per qualche motivo modellato su quello che si sapeva del culto di Faunus?

V

Per approfondire questa problematica e l'eventuale rapporto tra Faunus, il *Tarentum* e la *gens Valeria*, dobbiamo, dapprima, richiamare l'attenzione su altri due miti gentilizi dei Valerii, anch'essi di probabile origine arcaica. Il primo di questi è stato conservato solo in un passo parzialmente corrotto di Pseudo-Plutarco.³⁵ Tuttavia, il nucleo del racconto è chiaro: un certo Valerio di Tusculum si unisce a sua figlia. Dall'unione nasce una creatura mostruosa che lo scrittore greco chiama *Aigipan* e aggiunge che in latino questo nome sarebbe *Silvanus*.³⁶ Ora, se teniamo presente che la traduzione greca di Faunus è sempre Pan e che *Silvanus*, come si ritiene generalmente, è praticamente solo un altro nome di Faunus,³⁷ possiamo constatare che dall'unione del padre Valerio con la figlia Valeria nasce un Faunus. Forse non è completamente fuori luogo ricordare ancora a questo proposito che lo stesso motivo mitico sul rapporto incestuoso si trova anche nella mitologia di Faunus tra il dio e sua figlia Fauna.³⁸

La protagonista dell'altro mito si chiama Valeria Luperca, la quale, guarda caso, guarisce la gente da una grave epidemia di pestilenza colpendo i malati con un martellino portatole miracolosamente da un'aquila e dicendo ogni volta, secondo la

³⁵ Ps. Plut. parall. min. 22B = FGrHist. 286 F 5.

³⁶ Ἐγέννησεν Αἰγίπανα, κατὰ τὴν Ῥωμαίων φωνὴν Σιλουᾶνον.

³⁷ Ad es. Wissowa (n. 13), 213; Brelich (n. 22), 66-67.

³⁸ Macr. Saturn. 1, 12, 24.

fonte greca, "ἐρρῶσθαι" cioè "vale" in latino.³⁹ Due sono i punti significanti: la funzione guaritrice associata ad un membro della *gens Valeria* e il nome Luperca che deriva dalla parola *lupa* e collega la persona con la sfera di Faunus. Faunus fu talvolta teriomorfizzato in lupo. In aggiunta, la tradizione lo poneva in rapporto con la festa dei *Lupercalia*: la festa sarebbe stata istituita dietro il suo consiglio e lui stesso fu in certo modo il prototipo dei Luperchi.⁴⁰

Su questo sfondo può essere visto anche un dato mitistorico che collega l'attività oracolare di Faunus e l'operazione militare di Publio Valerio Publicola contro gli Etruschi di Tarquinio: dalla *silva Arsia*, di notte, la voce del dio annunciava la futura vittoria dei Romani.⁴¹

Tutti questi dati mostrano un legame tra la *gens Valeria* e il mondo di Faunus, cosa che rafforza l'impressione che il dio facesse parte anche del mito su Valesio. Inoltre, la funzione guaritrice di Valeria Luperca rivela che questo elemento svolge un ruolo ben preciso nella mitologia dei Valerii che derivavano il loro nome dal verbo *valere*.

Il nome della mitica Valeria, Luperca, è attestato anche come nome della nutrice di Romolo e Remo.⁴² Questa Luperca deve essere più o meno identica ad Acca Larentia che più spesso viene menzionata come nutrice dei gemelli e, come è noto, fu

³⁹ Ps.Plut. parall.min. 35B = FGrHist. 286 F 10. Per questo mito e per la sua autenticità, cfr. Th. Köves, Valeria Luperca, Hermes 90 (1962) 214-238 (= Th. Köves-Zulauf, Kleine Schriften, Heidelberg 1988, 29-53).

⁴⁰ La letteratura riguardo ai *Lupercalia* è sterminata. L'interpretazione più recente si trova in D. Sabbatucci, La religione di Roma antica, Milano 1988, 53-66. Cfr. anche C. Ulf, Das römische Lupercalienfest, Darmstadt 1982 (con bibl.).

⁴¹ Liv. 2,7; Dion.Hal. 5,16.

⁴² Varrone in Arnob. adv.nat. 4,3.

chiamata anche *lupa*.⁴³ Inoltre, *Acca Larentia* fu considerata la madre dei *Lares*. Insieme ai *Lares* (ricordiamo, per inciso, che i *Lares* figuravano anche nel mito su *Valesio*) appartiene per moltissimi aspetti allo stesso mondo mitico di *Faunus*.⁴⁴

Nel complesso mito di *Acca Larentia* ci sono elementi che già molti studiosi precedenti hanno messo in relazione con l'area del *Tarentum*.⁴⁵

Il nome del ricco marito etrusco di *Acca Larentia* è *Tarutius*. Alla sua morte *Acca Larentia* ereditò tutti i suoi beni terreni. A sua volta, quando morì lasciò questi beni in eredità al popolo romano. Uno dei quattro campi in questione fu chiamato l'*ager Tarax*. Si è notato che la radice *tar-* è comune al nome del marito e al nome del campo e si è anche identificato questo *ager Tarax* con il *Tarentum*.

Anche *Acca Larentia* avrebbe, dunque, una relazione mitico-culturale con il *Tarentum*? Questa ipotesi sembrerebbe confermata da un passo, purtroppo molto corrotto, di *Varrone* (ling. 6,23) dove troviamo le parole *diem tarentum accas tarentinas*. Il testo è stato emendato in diversi modi, di solito cambiando, forse inutilmente, il concetto *Acca Tarentina* in *Acca Larentia*. Questa *Acca Tarentina* s'inserirebbe bene nella atmosfera infera dell'area del *Tarentum*; il sicuramente noto luogo di culto della dea fu situato al limite fra il Foro Romano e

⁴³ Liv. 1,4,7; Lact. inst. 1,20,1 ecc. Cfr. E. Tabeling, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt a.M. 1932, 46-48, 53-54.

⁴⁴ Tabeling (n. 43), 47-54; Aronen (n. 25), 71-75, 80, 85.

⁴⁵ Ad es. C. Pascal, *Acca Larentia e il mito della Terra madre*, Bull.Com. 22 (1894) 348-350; Wuilleumier (n. 9), 134-135; U. Pestalozza, *Mater Larum e Acca Larentia*, Rend.Ist.Lomb. 66 (1933) 943-944; St. Weinstock, *Ludi Tarentini und Ludi Saeculares*, Glotta 22 (1933) 44-45; Castagnoli (n.1), 101-104; La Rocca (n. 2), 7. Per il mito di *Acca Larentia* in genere: D. Sabbatucci, *Il mito di Acca Larentia*, SMSR 29 (1958) 41-76; F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Roma 1983, 261-282; I. Paladino, *Fratres Arvales. Storia di un collegio sacerdotale romano*, Roma 1988, 236-260; Aronen (n. 25), 71-72, 80-81.

il Velabro, nella zona caratterizzata da molteplici valenze infere e funebri, dove si trovava probabilmente un ingresso agli Inferi e dove ritroviamo anche la presenza di Faunus.⁴⁶

⁴⁶ Aronen (n.25), 79-82. La forma *Accas Tarentinas* in Varrone potrebbe essere interpretata come un genitivo arcaico (cfr. ad es. CIL I² 975 = VI 96 = ILLRP 69: *Devas Corniscas* = *Divae Corniscae*, I. Kajanto, Contributions to Latin Morphology, Arctos 5 [1967] 67-72) conservatosi in qualche tradizione risalente a tempi notevolmente più antichi di Varrone. – Da ricordare ancora l'esistenza di una Gaia Taracia, menzionata, con riferimento ai vecchi annali e nello stesso contesto con Acca Larentia, in Gellio (7,7,1-2; cfr. anche Plut. Popl. 8 e Plin. nat. 34,6,11). Questa sarebbe stata una vestale che avrebbe donato al popolo romano un'area chiamata, secondo Gellio, *Campus Tiberinus sive Martius*. Si tratta del *Tarentum* in quanto il nome *Taracia* mostra un legame con l'*ager Tarax*, che si identifica generalmente con questo luogo? Gaia Taracia sarebbe dunque un doppione di Acca Larentia o, meglio, Acca Tarentina? Molte sono le opinioni circa questa problematica, cfr. ad es. quelle di A. Momigliano, Tre figure mitiche: Tanaquilla, Gaia Cecilia e Acca Larenzia, in Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Roma 1969, 463-470 (= Misc.Fac.Lett.Filos.Torino, ser. 2 [1938] 2-28). Per ulteriori chiarimenti rimando allo studio di I. Paladino, Acca Larentia e Gaia Taracia. Commento a un passo di Aulo Gellio, attualmente in corso di stesura. A questo punto saranno lecite alcune considerazioni decisamente ipotetiche. Siamo di conoscenza di un culto di Gaia, ma non nel Campo Marzio bensì nell'Isola Tiberina. Secondo la tradizione l'Isola fu formata dalle messi del Campo Marzio che furono tagliate e gettate nel fiume dopo la cacciata dei re. È alquanto sorprendente trovare nell'Isola anche il culto di Faunus (nulla impedisce di supporre qui un culto preesistente alla fondazione del tempio nel 194 a.C.), come se Gaia e Faunus, originari dell'*ager Tarax/Tarentum*, fossero gettati nel Tevere insieme con le messi. Si potrebbe dire che l'Isola Tiberina funse da discarica del Campo Marzio non solo materialmente ma anche sacralmente. Forse in una certa fase la presenza di Faunus, in quanto dio che agisce e deve essere tenuto fuori dal mondo ordinato e regolare, diventa imbarazzante e, addirittura, inadatta per il carattere generale del Campo Marzio, mentre, invece, l'Isola Tiberina appare un luogo idoneo per questo tipo di divinità. Altri antichi culti dell'Isola rappresentano tutti qualcosa di 'anormale', estraneo all'ordine normale delle cose. Si pensi a Vediovis e, soprattutto, al culto di Aesculapius, connesso con la sfera della malattia e morte, e contenente – ed è questo solo una coincidenza? – il rito dell'*incubatio*. Per il valore

In ogni caso abbiamo potuto individuare un contesto mitico in cui sono presenti Faunus, Acca Larentia e i Lares, i quali tutti hanno una qualche connessione con il *Tarentum* o con il mito sull'arrivo dei primi Valerii in quel posto.

Infine, notiamo brevemente, senza addentrarci nei vari problemi coinvolti, l'appartenenza di Mars a questo stesso contesto. Per fare solo due veloci accenni menzioniamo che secondo una tradizione, Faunus fu appunto figlio di Mars, e Acca Larentia entra in rapporto con il dio già nel suo compito di nutrice di Romolo e Remo, figli di Mars.⁴⁷

Questo legame diventa importante se ricordiamo che il *Tarentum* fu parte del *Campus Martius* e che evidentemente i Valerii avevano uno specifico rapporto anche con questo dio; un indizio a questo riguardo è la famosa iscrizione di Satricum (databile intorno al 500 a.C.) dove i sodali di Poplios Valesios (si tratta probabilmente del primo console di Roma, Publio Valerio Publicola, del quale si è già parlato in precedenza) fanno una dedica al dio Mars.⁴⁸

dell'Isola Tiberina come spazio religioso, cfr. le acute osservazioni di G. Piccaluga, *Miti, culti, feste, cerimonie, in relazione al Tevere nell'antichità, in Tevere, un'antica via per il mediterraneo* (catalogo della mostra), Roma 1986, 97-98.

⁴⁷ Per tutti i particolari, cfr. Otto (n. 22), 2054-2056; Tabeling (n. 44), 63-68, 96-97; A. Brelich, *Osservazioni sulle "esclusioni rituali"*, SMSR 22 (1949-50) 9-11 e, ultimamente, ad es. P.M.W. Tennant, *The Lupercalia and the Romulus and Remus Legend*, *Acta Classica* 31 (1988) 85-90.

⁴⁸ CIL I² 2832a (con bibl.). Mars, l'elemento 'lupino', la giovane età dei figli di Valesio, il luogo isolato del *Tarentum* nonché l'aspetto agonistico dei *ludi Tarentini* ivi fondati, sono indizi che possono, nel loro insieme, alludere ai riti di iniziazione. L'argomento non è stato sviluppato in questo articolo il cui scopo principale era quello di porre in risalto il nucleo mitico dei racconti di Valerio Massimo e di Zosimo. I due tentativi fatti in precedenza (vd. sopra n. 12) risultano comunque troppo confusi. Basi più solide per un approfondimento della questione potrebbero offrire ad es. le osservazioni di J.N. Bremmer sul ruolo di Mars e dei lupi in contesti iniziatici, in J.N. Bremmer - N.M. Horsfall, *Roman Myth and*

VI

Per concludere, ripetiamo che dal riesame del racconto mitico sull'arrivo dei primi Valerii a Roma e sulla successiva fondazione del loro culto gentilizio nel *Tarentum* emerge una struttura relativa ad un culto oracolare contenente il rito dell'*incubatio*, che, alla luce della comparazione, sarebbe attribuibile a Faunus, anche se il nome della divinità nelle due narrazioni del mito a noi giunte non viene menzionato. Su questa

Mythography, London 1987, 43. Sembra significativa anche la presenza dei Lares in una fase di transizione dall'adolescenza alla condizione di adulto (i Lares accompagnano certi importanti passaggi nella vita umana, cfr. G. Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma 1965, 148-150; Aronen [n.25], 72). In aggiunta, Faunus, quale dio associato al mondo di fuori e alla sfera estranea all'ordine normale, è adatto alle necessità di questo momento di 'margine'. Richiamiamo l'attenzione sul nesso che, nel tempo, unisce l'azione rituale dei *Luperci* che agiscono a servizio di Faunus in febbraio ("mese di Faunus", vd. Brelich [n.22], 72-74; Aronen [n.25], 68), un periodo che ha tutte le caratteristiche di una fine d'anno, e quella dei *Salii*, sacerdoti di Mars, che agiscono in marzo (mese di Mars) all'inizio del nuovo anno, e citiamo a proposito una frase di Brelich (n.22), 121 n.35 "... se i Luperci rappresentano la fase del noviziato nel bosco, i Salii sono i neo-iniziati atti alle armi". Potremmo, dunque, trovare un notevole riscontro sul piano mitico nel fatto che, stando alla nostra interpretazione, fu proprio Faunus a condurre i giovani Valerii alla sfera di Mars (il *Tarentum* concepito come parte del Campo Marzio). Notiamo ancora, a questo riguardo, la possibilità di individuare nell'episodio tre momenti successivi che possono essere analizzati utilizzando il noto schema di A. van Gennep (*Les rites de passage*, Paris 1909, trad.ital. Torino 1981): 1) 'separazione' (la partenza da Eretum, il viaggio lungo il Tevere, la malattia dei giovani Valerii, i Lares, Faunus); 2) 'margine' (il luogo isolato del *Tarentum*, la bevanda, il sonno, la visione, la guarigione dei giovani, Faunus); 3) 'aggregazione' (il Campo Marzio, la salute e lo status adulto dei Valerii, Mars). Vari paralleli etnologici sembrano confermare l'autentico carattere religioso di molti elementi in questo pattern, cfr. ad es. gli articoli di Å. Hultkrantz e E. Monaco in U. Bianchi (ed.), *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma 1986.

base si potrebbe prendere in considerazione la possibilità di un culto di Faunus nel *Tarentum* in epoca arcaica anche perché nella mitologia gentilizia dei Valerii si possono individuare, più in generale, alcuni motivi mitici che alludono al mondo di questo dio. In ogni caso appare chiaro che la tradizione mitica voleva situare l'attività oracolare di Faunus proprio in quel luogo.

Riguardo alla ragion d'essere del mito per la *gens Valeria* diremmo che il mito fonda la realtà di questa *gens* a Roma nei seguenti fatti, cioè, 1) che i Valerii sono Romani anche se sono di origine sabina, e sono diventati Romani addirittura per divina volontà; 2) che si chiamano proprio Valerii (nome adottato dal mitico capostipite Valesio e che facevano derivare dal verbo *valere*); 3) che hanno un rapporto privilegiato con il *Tarentum* dove si svolgono i loro *sacra* gentilizi.