

L'INCESTO DI SILANO E IL BOSCO DI DIANA
(TAC. *Ann.* 12. 8. 2)

Anna Pasqualini

Una notizia di Tacito,¹ solo in parte utilizzata dagli studiosi che si sono occupati di antichità nemorensi,² ci informa che Claudio, nel giorno delle sue chiacchierate nozze con la nipote Agrippina, ordinò ai pontefici di celebrare cerimonie espiatorie (*piacula*) nel *lucus* di Diana, certamente quello di Nemi,³ e riti sacri *ex legibus Tulli regis*.

Tale iniziativa derivava dalla necessità di *procurare* gli effetti funesti, che sarebbero potuti derivare alla città dal comportamento delittuoso di Silano. La vicenda è nota: il nobilissimo L. Giunio Silano,⁴ pronipote di Augusto e fidanzato di Ottavia, figlia di Claudio e Messalina, già in odore di succedere al trono, alla fine del 48 venne accusato da Vitellio di aver commesso *incestum* con la sorella Giunia Calvina. Radiato dall'ordine senatorio, all'inizio dell'anno seguente si dette la morte, certamente per sfuggire alla pena, mentre la sorella fu espulsa dall'Italia. Non mancarono voci che l'*affaire* fosse stato montato per spianare la strada alla successione di Nerone.⁵

Al di là della fondatezza o meno dell'accusa, rimane il fatto che, almeno ufficialmente, il crimine commesso dai due fratelli fu considerato tanto grave e lesivo della *pax deorum*, da rendere necessarie cerimonie aggiuntive (*addidit Claudius sacra*), oltre ai consueti *piacula*, e a tale scopo ci si richiamò a vetustissime leggi del *rex Tullius*.

Il dato è singolare. Accanto alla consueta normativa in materia di *incestum*,⁶ in quella circostanza Claudio fece ricorso a disposizioni d'epoca regia. Quale epoca regia? Le *leges* applicate in quel frangente sono riconducibili a Servio Tullio, come suggerisce Momigliano,⁷ o a Tullo Ostilio, come si ritiene comunemente?⁸ E per quale ragione i *piacula* furono offerti fuori della città, nel bosco sacro alla divinità dei Latini?

La risposta a tali domande non é agevole; si tratta certamente di materia sfuggente e ricca d'insidie, ma se le considerazioni che svolgerò dovessero risultare plausibili, avremo forse recuperato un dato utile ad una migliore comprensione delle funzioni del complesso nemorense.

Partiamo, dunque, dalla notizia tacitiana: io ritengo, sulla scorta di autorevoli studiosi,⁹ che le *leges* riesumate dall'eruditissimo Claudio, cultore e studioso, come sappiamo, di antiquaria,¹⁰ vadano attribuite a Tullo Ostilio, nel senso che a quel re esse furono considerate riconducibili da chi ordinò i *piacula*, e cioè Claudio in quanto pontefice massimo, e da chi li celebrò, e cioè il collegio pontificale. E' probabile, in effetti, che al terzo re di Roma, la tradizione, che Claudio doveva conoscere molto meglio di noi, assegnasse vicende

che - secondo un procedimento ben noto¹¹ - servivano a caratterizzare una fase specifica dell'evoluzione della società romana. Come a Romolo attribuì le prime istituzioni civili e militari, a Numa le istituzioni religiose, la saga delle origini inflisse a Tullo la responsabilità della «distruzione» di Alba Longa. Ma, al di là di questo fatto più o meno leggendario, come ho già avuto modo di osservare altrove,¹² Tullo Ostilio è anche il re che, attraverso il mito di Orazio, viene indicato come l'ordinatore del diritto delle curie, colui che istituisce assieme alla *curia Hostilia* i culti inerenti ai riti di passaggio della società gentilizia (*Ianus Curiatius* e *Iuno Sororia*) ed escogita forme rituali d'espiazione di gravi delitti compiuti contro il *ius gentium* (*tigillum sororium*).¹³

Dobbiamo, allora, prendere in considerazione la possibilità che Claudio si sia richiamato, per un delitto d'*incestum* che vedeva coinvolti membri d'una gente veneranda, ad un arcaico codice gentilizio. Ma quale fu la ragione che spinse il colto imperatore, esperto di diritto pontificale e d'arcaici istituti, ad ambientare i *piacula* a Nemi e non, poniamo, al *tigillum sororium*, che era ancora in uso al tempo di Livio?¹⁴

Evidentemente egli dovette fondare il suo provvedimento su motivi di carattere liturgico caricandoli di forte valenza simbolica. In pratica, si ha netta l'impressione che i riti espiatori si svolsero nel bosco aricino perché là più che altrove era stata turbata la *pax deorum*, e questo in base alla funzione che il santuario aveva assunto (o meglio, aveva recuperato) quando, con la dissoluzione della lega latina e il mutamento delle condizioni sociali, le sue connotazioni politiche erano divenute meno nette.¹⁵

Com'è noto, il *lucus Dianius*, con il suo lago e le sue selve, è ricco di storia e di leggende. Ancor oggi suggestivo, nella placida solitudine degli orti, esso attrasse in antico, come nessun altro santuario del Lazio, tradizioni estranee alla sua connotazione primitiva. Legata alle acque rigeneratrici, la selva fu il regno congiunto di Diana e di Egeria,¹⁶ nume, quest'ultimo misterioso e oracolare, connesso come tutte le ninfe con la vita che si rinnova e con i cicli lunari della fecondità femminile. Di Egeria non esistono immagini, né sono state rinvenute, nonostante il bel verso ovidiano,¹⁷ dediche alla dea, ma essa doveva essere, comunque, molto venerata dalle donne latine. La tradizione unanime ne ha fatto l'amante e l'ispiratrice di Numa; il pio re, com'è noto, s'incontrava con lei nel *nemus* aricino¹⁸ o nei pressi di Porta Capena,¹⁹ e dai notturni colloqui con essa egli traeva vigore e legittimità alle sue leggi, secondo quanto apprendiamo dal racconto razionalizzatore di Livio.²⁰

Egeria, dunque, appartiene alla fase originaria delle istituzioni religiose. La sua attività, che viene assegnata ad un livello cronologico molto antico, doveva essere assai importante, se le Vestali erano costrette ad attingere ogni giorno l'acqua per gli usi rituali dalla fonte delle Camene, che dividevano con Egeria il santuario a Porta Capena.²¹

La funzione di Egeria è chiaramente definita dall'epitomatore di Festo (p. 67 L.): *Egeriae nymphae sacrificabant praegnantes, quod eam putabant facile conceptum alvo*

egerere. Si tratta di una divinità legata al mondo femminile e in particolare a quel delicatissimo passaggio della donna da sposa a madre. La reduplicazione del luogo di culto (Ariccia e Roma) pone, al solito, il problema della priorità cronologica dei santuari, un problema che allo stato attuale delle nostre conoscenze sembra insolubile.²² Si ha netta, comunque, l'impressione che i due boschi, in cui aleggia lo spirito di Egeria, siano entrambi da ricondurre alle fasi più arcaiche della religiosità romano-latina.

Prove indirette sull'antichità del santuario aricino e sulla preminenza originaria del culto di Egeria, che vi si praticava, sono, a mio giudizio, ricavabili anche dalla notizia più celebre relativa al bosco nemorense: il frammento 58 Peter delle *Origines* di Catone, che ha fatto versare fiumi d'inchiostro nel tentativo d'inserire la testimonianza in un contesto storico preciso,²³ oltre a restituirci l'elenco, incompleto, dei *populi* che parteciparono alla dedica del *lucus Dianius*, fornisce anche il nome, sospetto, di chi guidò l'iniziativa, e cioè **Egerius Baebius**.

Com'è stato più volte sottolineato,²⁴ il frammento di Catone va messo a confronto con un lemma di Festo (p. 128 L.), in cui il dedicante del medesimo bosco viene chiamato *Manius Egerius*:

"Manius Egeri<us lucum> Nemorensem Dianae consecravit, a quo multi et clari viri orti sunt, et per multos annos fuerunt; unde [et] proverbium: "Multi Mani Ariciae". Sinius Capito longe aliter sentit. Ait enim turpes et deformes significari, quia Maniae dicuntur deformes personae. et Arici[n]ae genus panni [manici] fieri; quod †manici† appelletur"

I due testi sono analoghi, ma non identici, frutto entrambi di una tradizione corrotta e lacunosa; una cosa però è certa: in ambedue il fondatore del *lucus* è chiamato **Egerius**. Ora è singolare che una tale tradizione - solida, se è così ben rappresentata - non possa essere collegata a qualche gente che, in epoca storica, abbia voluto rivendicare nobili origini e dare lustro ai suoi antenati, attribuendo ad un suo membro la fondazione di uno dei santuari più venerati del Lazio. Non conosciamo, in effetti, alcun Egerio, di nessuna sorta, che abbia qualche riscontro storico.²⁵

Siamo allora autorizzati a prendere in considerazione l'ipotesi, in base alla quale l'Egerio, fondatore del *Danium*, sarebbe stato, in realtà, un eponimo leggendario, il cui nome fu foggiato dalla tradizione sul teonimo del luogo,²⁶ e storicizzato in seguito come *Baebius* dalla storiografia 'tuscolana',²⁷ accettata ed enfatizzata da Catone, o come *Manius* da qualche altro filone storiografico (aricino?). In ogni caso, questo strano gentilizio, che ricorre così insistentemente senza apparenti funzioni celebrative, sarà da collegare ad Egeria, nume tutelare della fonte che sgorga nel cuore della selva. E' altresì singolare che l'unico Egerio, di cui le fonti abbiano conservato memoria, sia il fratello 'povero' di Tarquinio Prisco, alla cui

discendenza appartenerebbe Lucio Giunio Bruto.²⁸ Questo dato è, a mio giudizio, importante per comprendere meglio la notizia tacitiana, da cui abbiamo preso le mosse, sicché sarà necessario tornarvi in seguito.

Le scaturigini delle acque e le divinità che vi presiedono sono sempre connesse con il mondo sotterraneo e con la morte. Il santuario nemorense di Egeria mostra chiaramente una tale connotazione a cominciare dal già citato lemma di Festo, in cui viene riportata la duplice spiegazione del proverbio: *Multi Mani Ariciae*.²⁹ La prima spiegazione viene collegata con membri illustri della *gens* del fondatore del santuario aricino, ma di essi, nonostante il nome *Manius* sia singolarmente diffuso nel Lazio arcaico, come per gli *Egerii*, vi sono scarsissime tracce nella prosopografia storica, e nessuna di queste è riconducibile ad Ariccia;³⁰ la seconda, proveniente da Sinnio Capitone, grammatico d'età cesariana interessato ai proverbi, collega il detto alle *Maniae*.

Queste ultime, il cui nome contiene una radice comune ad una ricca serie di vocaboli (*Manes, Manui, Manues, manalis fons, manalis lapis*),³¹ sono esaurientemente descritte da Festo, che cita Elio Stilone, nel modo seguente:

"Manias Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellant. Manias autem, quas nutrices minitentur parvulis pueris, esse larvas, id est manes deos deasque, quod aut ab inferis ad superos emanant, aut mania est eorum avia materve. Sunt enim utriusque opinionis auctores." (Fest. p. 114L.)

"Elio Stilone definisce *maniae* certe figure di farina fatte in forma di uomini, perché si fanno deformi, che altri chiamano *maniolae*. (Secondo altri) invece, le *Maniae*, con cui le nutrici spaventano i bambinetti, sono le larve, cioè gli dei o le dee *manes*, poiché o emanano dagli inferi alle zone superiori, o perché *Mania* è la loro nonna o madre. Vi sono infatti autori che hanno l'una e l'altra opinione."

Le *Maniae* di Ariccia sono, dunque, connesse, da un lato, con i *di Manes*,³² i quali, sempre secondo Elio Stilone, riportato da Festo (p. 132 L.), *pro boni dicantur a suppliciter eos venerantibus propter metum mortis*, e, dall'altro, a *Mania*, identificata con la Madre dei Lari, in onore della quale vengono celebrati i *Compitalia*.³³

Da questo complesso sistema di credenze e di culti, a cui va aggiunto il rituale presso il *lapis manalis*,³⁴ che si trovava non a caso fuori porta Capena, nella stessa zona, dunque, dove sorgeva il santuario extraurbano di Egeria, emerge chiarissima la funzione del bosco aricino, che fu contemporaneamente sede di cerimonie legate alla fecondità, alla protezione dei nuovi nati e alle pratiche magico-religiose destinate alla venerazione dei morti, antenati benefici di una società strutturata in forme riconducibili a quel poco che sappiamo delle istituzioni gentilizie.

Alla dea Egeria, patrona della vita e della morte, attraverso la signoria dell'acqua che rigenera e purifica, si affianca, ad Aricia come a Roma,³⁵ Diana, di cui, nonostante la ricchezza della documentazione che la riguarda, ci sfuggono le funzioni originarie, se non quelle, che, tramite l'etimologia del teonimo, possono ricondursi alla luce notturna della luna.³⁶ In effetti, Diana, pur essendo considerata unanimemente una delle più antiche e delle più tipiche divinità del pantheon centro-italico, assume di volta in volta connotazioni assai diverse da luogo a luogo. Basta, a questo proposito, accennare solamente al più volte sottolineato divario che esiste tra Diana Nemorensis e Diana Aventina.³⁷

Senza entrare nel merito di una questione intricatissima e di cui non s'intravede ancora una soluzione definitiva, io sono dell'avviso che, per quanto riguarda Diana Nemorensis, sia necessario seguire la strada di coloro che hanno analizzato il patrimonio mitico del santuario nella sua globalità,³⁸ senza perdere di vista elementi considerati marginali. Se pensiamo, ad esempio, al misterioso Virbio, che già gli antichi definivano, piuttosto semplicisticamente, un *numen coniunctum Dianae*,³⁹ alla stregua di Attis, Erittonio ed Adone, non possiamo non essere tentati di preferire a tale accostamento quello molto più plausibile con Egeria, che, come abbiamo visto, è strettamente connessa con la vita che si rinnova, e che, attraverso l'alternarsi della vecchiaia e della giovinezza - incarnato dalla duplice natura di Virbio e reso manifesto dall'epifania del *flamen Virbialis*⁴⁰ - , si prende cura del perpetuo ricambio delle generazioni.

Diana, dunque, sembra estranea al mondo di Egeria; tuttavia, essa ha soppiantato la ninfa, usurpandone il rango e le funzioni.

La Diana che si è installata a Nemi ha notevoli punti di contatto con un'Artemide lontana e funesta, congeniale alle valenze ctonie del santuario, accennate sopra.

In due punti del suo commento all'Eneide, Servio⁴¹ narra che il simulacro della dea fu portato ad Ariccia da Oreste, di ritorno dalla Troade, dove aveva liberato la sorella Ifigenia, divenuta, suo malgrado, sacerdotessa di Artemide, alla quale un culto efferato pretendeva che venissero offerte in sacrificio vittime umane.

Il grammatico precisa anche che Oreste "*simulacrum sustulit absconditum fasce lignorum: unde et Facelitis dicitur, non tantum a face, cum qua pingitur, propter quod et Lucifera dicitur*".

Aggiunge poi che, una volta giunto ad Ariccia,

"cum postea Romanis sacrorum crudelitas displiceret, quamquam servi immolarentur, ad Laconas est Diana translata, ubi sacrificii consuetudo adulescentum verberibus servatur, qui vocabantur Bomonicae, quia aris superpositi contendebant, qui plura posset verbera sustinere" (Serv. Aen 2. 116)

"poiché ai Romani risultava sgradita la crudeltà dei riti, sebbene si immolassero dei servi, Diana fu trasferita presso i Laconi, dove si conserva il costume del sacrificio attraverso frustate di adolescenti, (feste) che avevano il nome di *Bomonicae*, poiché (i giovanetti) sdraiati sugli altari facevano a gara tra chi potesse sostenere più percosse".

Sempre con l'aiuto di Servio,⁴² è, inoltre possibile seguire le vicende di Oreste nel Lazio: questi, a detta del grammatico, morì ad Ariccia e le sue ossa, trasportate a Roma, furono sepolte davanti al tempio di Saturno, davanti al clivo Capitolino presso al tempio della Concordia.

La saga di Oreste e la sua avventura aricina sembrano aver avuto un ruolo di non esigua rilevanza se, a detta del cosiddetto Servio Danielino,⁴³ le ossa dell'eroe entrarono a far parte dei *pignora imperii*, un armamentario di talismani, foggiate in tempi e per esigenze diverse,⁴⁴ che garantiva la preminenza imperialistica di Roma. Questo inserimento, così singolare, prova di per sé l'importanza del santuario nemorense, poiché Oreste, per ciò che concerne le tradizioni romane, non sembra coinvolto in alcun'altra istituzione né politica né religiosa.⁴⁵

A proposito delle origini della Diana Nemorense si è giustamente sottolineato il rapporto tra Ariccia e Aristodemo di Cuma.⁴⁶ In effetti, l'influsso calcidese di Cuma sembra essere determinante nel processo di ellenizzazione del culto nemorense e tale impressione è rafforzata dalle indagini di Giorgio Camassa⁴⁷ sui culti dello Stretto e in particolare sull'Artemide Phakelitis di Reggio.

Nella colonia magnogreca, dalle complesse componenti etniche messenico-calcidesi, Artemide Phakelitis, attraverso una folta serie di corrispondenze messa in luce da autorevoli studiosi,⁴⁸ si caratterizza come dea di 'confine', in rapporto funzionale con l'elemento acquatico e le iniziazioni giovanili. La stessa Phakelitis, a detta di una solida tradizione scoliastica,⁴⁹ è trasportata da Oreste, proveniente dai *finis Rheginorum*, ove si era purificato nelle acque di un fiume, in Sicilia, *iuxta Syracusas*. Poco prima gli scoliasti, esponendo le diverse teorie sull'origine dei carmi bucolici, avevano collegato a Siracusa i riti espiatori escogitati dai pastori per liberare il loro bestiame da una misteriosa moria. Questi consistevano nell'erezione di un tempio a *Diana Lyaea* = che libera. Aggiungeva in particolare Probo⁵⁰ che «nel giorno della dedica (del tempio) molti pastori si radunarono con otri pieni di vino e con pani riproducenti figure di fiere o pecore; essi stabilirono che coloro che erano lì convenuti cantassero a gara le lodi di Diana e, per accompagnarle ancor meglio, gareggiassero abbigliati in tal modo: con corna legate alla fronte tramite un nastro, un otre e una reticella, dove tenere i pani. Chiunque avesse vinto avrebbe avuto un premio, che gli sarebbe stato consegnato dallo sconfitto».

E' stato giustamente osservato⁵¹ che l'ambientazione siracusana dell'istituzione dei carmi bucolici trova la sua prima giustificazione nella patria di Teocrito, che era considerato l'inventore del genere; a noi preme, comunque, rilevare quanto questa vicenda dei pastori e dei riti in onore di Diana Lyaea=che libera (dal morbo), contenga elementi rapportabili al santuario di Diana nemorense: le dee guaritrici, le figure fatte di frumento, che richiamano in modo strettissimo le *Maniae* di Ariccia,⁵² il canto sacro e il travestimento, che ci introducono nel mondo teatrale, così ampiamente presente nel *lucus* di Diana aricina.⁵³

Si tratta, in sostanza, di un complesso di tradizioni, che, pur sparse e stratificate, s'inseriscono in quadro che va facendosi via via più definito: l'Egeria (=Diana) di Ariccia è dea liminare di vita e di morte. Attraverso l'acqua rigeneratrice, che purifica e salva, essa attrae nel suo bosco divinità affini come Ecate⁵⁴ ed Iside,⁵⁵ con cui condivide le funzioni terapeutiche e mantiche, ed eroi, come Virbio (=Ippolito), che testimoniano con la loro presenza l'efficacia delle sue proprietà salvifiche.

L'acculturazione greca, di matrice calcidese, proveniente da Cuma tramite Reggio, conferisce al santuario la dimensione pubblica e lo trasforma in un luogo destinato alla ritualizzazione dei rapporti sociali e delle iniziazioni giovanili. La collocazione topografica, nei pressi, ma in posizione extra-urbana, delle due città più potenti dei Latini etruscizzati - l'incertezza della tradizione sul nome del fondatore del *Dianium* costituisce, forse, il riflesso di una sorta di competizione tra Tuscolo ed Ariccia nei confronti del santuario -, favorisce la scelta e la destinazione del luogo a sito di carattere federale,⁵⁶ in cui concentrare, in polemica ed opposizione con Roma, i riti attinenti al corretto rapporto fra le classi.

Oreste, a cui viene attribuita la trasformazione del culto, appare il più adatto ad incarnare il destino di una società purificata dalle leggi; ed è proprio Oreste, il matricida processato ed assolto da un tribunale regolare, il personaggio che più si accosta ad Orazio, fratricida processato ed assolto dal popolo. Eccoci, quindi, ricondotti sul piano della mitistoria al regno del re di Roma, quel Tullo Ostilio della leggenda, che, come dicevamo, è più d'ogni altro connesso con i riti di passaggio della società gentilizia.

Il santuario, sede da tempi immemorabili di cerimonie collegate con i bisogni primari della società arcaica (fecondità, protezione degli infanti, culto degli spiriti buoni dei trapassati), si era 'specializzato', sotto l'influsso della monarchia etrusca, aperta alle esperienze culturali calcidesi, nella definizione liturgica dei rapporti fra classi d'età e nei riti di passaggio tra classe e classe, mantenendo a lato del suo carattere pubblico quelle caratteristiche originarie legate alla vita intima e fisiologica della donna.

Grazie a questo complesso e articolato sommarsi di valenze, il bosco di Diana continuò ad essere frequentato per secoli non solo e non soltanto dalle donne latine in cerca d'un figlio,⁵⁷ ma fu oggetto di cure pubbliche da parte di membri illustri dello stato romano⁵⁸

e di non pochi imperatori,⁵⁹ nel rispetto di funzioni venerande, che non si potevano né si volevano obliterare.

Di tutto ciò era informato e consapevole il colto imperatore Claudio, pontefice massimo, antiquario ed etruscologo. Poiché aveva bisogno di sottolineare con forza la gravità del delitto commesso dai due fratelli Giunii, egli pretese che i riti espiatori si svolgessero nel bosco che i Latini, cioè i Romani più antichi e più puri, avevano eretto a sacrario della salvezza dalle impurità, là dove aleggiava il delitto di Oreste e dove l'eroe aveva trovato pace dopo la sua purificazione.

Non sappiamo se il *lucus Dianius* fosse, di regola, destinato a tale scopo o se si trattò di un provvedimento eccezionale. Abbiamo, in proposito, un unico confronto - parziale - fornitoci dallo stesso Tacito (*Ann.* 6. 19. 1), il quale narra che, sotto Tiberio, Sesto Mario,⁶⁰ ricchissimo cittadino di Cordova, fu precipitato dalla rupe Tarpea perché accusato di incesto con la figlia.⁶¹ Il confronto è parziale perché Tacito non accenna in quel frangente ad alcun sacrificio espiatorio, né dal racconto parallelo di Cassio Dione (58. 22. 2-3) possono trarsi ulteriori precisazioni. Anche la fine dei due protagonisti è paragonabile solo congetturalmente: Silano si suicidò (per evitare il supplizio dalla rupe?) e Mario fu giustiziato come un traditore. Si tratta, comunque, in ambedue i casi di un delitto di *incestum*. Ora, tra i colpevoli di tale gravissima effrazione, vanno annoverate in primo luogo le Vestali, su cui sappiamo non poco, a causa della loro importanza. Nel ricco *dossier*, che riguarda quante di loro incorsero nelle terribili sanzioni pontificali a causa della loro impudicizia,⁶² non si parla mai di *piacula* offerti a Diana Nemorensis. E' lecito, quindi, supporre che l'incesto di Silano fu 'procurato' nel santuario di Ariccia per motivi del tutto specifici e non perché così richiedevano le norme pontificali.

A questo punto, sarei tentata di aggiungere a tali considerazioni una suggestione, che pur inverificabile, risulta plausibile se si tiene conto del 'filoetruschismo' di Claudio: il colto imperatore - che identificava Servio Tullio a Mastarna⁶³ - trovava, forse, nelle sue fonti etrusche una tradizione che collegava il *lucus* ai Tarquini, e in particolare a quell'Egerio antenato del grande Giunio Bruto,⁶⁴ non è da escludere, pertanto, l'ipotesi che egli ritenesse indispensabile far purificare il santuario di 'famiglia', insozzato dalla condotta dei due suoi sciagurati discendenti, e ciò in un momento delicatissimo della sua vita.

Quel santuario garantiva la fecondità e il perpetuo rinnovarsi delle generazioni, ma l'incesto, vero o presunto, dei due fratelli poneva in serio pericolo la fertilità del suo stesso matrimonio, oltre a quella dell'intera comunità.⁶⁵ Bisognava che nel giorno stesso, nel quale l'imperatore impalmava sua nipote, che era stata scelta anche perché *datum ab ea fecunditatis experimentum* (*Tac. Ann.* 12. 6. 1), nulla turbasse la speranza di prole futura che egli stesso, e con lui tutto il popolo romano, riponevano nella grande dea della natura incontaminata.

BIBLIOGRAFIA E ABBREVIAZIONI

- Alföldi A. 1964: *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor.
- Altheim F. 1930: *Griechische Götter im alten Rom*, Giessen.
- Ampolo C. 1981: “Ricerche sulla Lega Latina. I. Caput aquae Ferentinae e lacus Turni”, *PP* 36: 219-233.
- Ampolo C. 1983: “Ricerche sulla Lega Latina. II. La dedica di Egerius Baebius (Cato fr. 58 Peter)”, *PP* 38: 321-326.
- Ampolo C. 1993: “Boschi sacri e culti federali: l'esempio del Lazio”, *Les bois sacrés*, *CollCJB* 10: 159-167.
- Boëls-Janssen N. 1993: *La vie religieuse des matrones dans la Rome Archaique*, *ColLEFR* 176.
- Camassa G. 1987: “I culti dell'area dello stretto”, *Lo stretto. Crocevia di culture*, Convegno Magna Grecia, 20: 133-162.
- Cantarella E. 1996: *Passato prossimo*, Milano.
- Coarelli F. 1987: *I santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma.
- Coppola A. 1995: *Archaiologhía e Propaganda*, Roma.
- Cornell T. 1981: “Some observations on the «crimen incesti»”, in *Le délit religieux dans la cité antique*, *ColLEFR* 48: 27-37.
- David J.-M. 1984: “Du Comitium à la roche Tarpéienne. Sur certains rituels d'exécution capitale sous la République, les règnes d'Auguste et de Tibère”, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, *ColLEFR* 79: 131-176.
- De Ruggiero E. (ed.): *Dizionario epigrafico di antichità romane*, Roma.
- Della Corte (ed.): *Enciclopedia Virgiliana*, Roma.
- Dumézil G. 1977: *La religione romana arcaica*, ed. it., Milano.
- Fraschetti A. 1984: “La sepoltura delle Vestali e la Città”, in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, *ColLEFR* 79: 97-128.
- Frazer J.G. 1911: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London.
- Ghini G. 1993: “La ripresa delle indagini al santuario di Diana a Nemi”, *QAEI* 21: 277-289.
- Ghini G. 1995: “Il Santuario di Diana a Nemi (RM): Nuove Ricerche”, in *Settlement and economy in Italy, 1500 B.C. to A.D. 1500. Papers of the fifth conference of italian archaeology*, Oxford 1992: 143-154.
- Gordon A.E. 1934: “The cults of Aricia”, *Univ. California Publ. in Class. Archaeology*, 2, 1934-1952: 1-20.
- Granino Cecere M.G. 1988/89: “Nemi: l'erma di C. Norbanus Sorex”, *RPAA* 61: 131-151.
- Guarino A. 1943, “Studi sull'«incestum»”, *ZSS* 63: 217 ff.

- Heurgon J. 1986: *Il Mediterraneo occidentale dalla preistoria a Roma arcaica*, trad. it., Roma-Bari.
- Jory E.J. 1970: "Associations of actors in Rome", *Hermes* 98: 224-253.
- Latte K. 1960: *Römische Religionsgeschichte*, München.
- Leppin H. 1992: *Histrionen. Untersuchungen zur sozialen Stellung von Bühnenkünstlern im Westen des Römischen Reiches zur Zeit der Republik und des Principats*, Bonn.
- LIMC=Lexicon Iconographicum Mytologiae Classicae, Zürich-München.
- Liou-Gille B. 1992: "Une tentative de reconstitution historique: les cultes fédéraux latins de Diane Aventine et de Diane Nemorensis", *PP* 47: 411-438.
- MacCormick A.G. (ed.) 1983: *Mysteries of Diana. The antiquities from Nemi in Nottingham Museums*, Castle Museum Nottingham.
- Malaspina E. 1994-95: "Diana Nemorensis vs. Diana Aventinensis. Priorità cronologica e paradigmi storiografici" in *Documenta Albana* n.s.16-17: 15-35.
- Mastrocinque A. 1988: *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento.
- Mazzarino S. 1966: *Il pensiero storico classico*, Bari.
- Mazzarino S. 1992: *Dalla monarchia allo stato repubblicano*, nuova ed. a cura di A. Frascetti, Milano.
- Mele A. 1987: "Aristodemo, Cuma e il Lazio", *QAEI* 15: 155-177.
- Menicocci M. 1989, "Diana latina. Analisi delle tradizioni di Diana Nemorensis", in *Documenta Albana* n.s. 11: 13ff.
- Moltesen M. (ed.) 1997: *I Dianas hellige lund: fund fra en helligdom i Nemi=In the sacred grove of Diana: finds from at Nemi*, Ny Carlsberg Glyptotek, København.
- Momigliano A. 1962: "Sul dies natalis del santuario federale di Diana sull'Aventino", *RAL* 17: 387-392.
- Momigliano A. 1989: *Roma arcaica*, Firenze.
- Mommsen Th. 1907: *Le droit pénal romain*, trad. fr., Paris.
- Morpurgo L. 1903: "Nemus Aricinum", *MAL* 13: 297-368.
- Morpurgo L. 1931: "Teatro ed altri edifici romani in contrada La Valle", *NS* n.s. 7: 237-305.
- Pairault F.-H. 1969: "Diana nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée", *MEFRA* 81: 426-471.
- Pais E. 1898: *Storia di Roma*, Torino.
- Pais E. 1906: *The Ancient Legends of Roman History*, London.
- Pallottino M. 1993: *Origini e storia primitiva di Roma*, Milano.
- Piccaluga G. 1974: *Aspetti e problemi della religione romana*, Firenze.
- Poucet J. 1985: *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles.

- Santalucia B. 1981: "Osservazioni sulla repressione criminale romana in età regia", in *Le délit religieux dans la cité antique*, ColIEFR 48: 39-49.
- Santalucia B. 1984: "Osservazioni sui *duumviri perduellionis* e sul procedimento duumvirale", in *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, ColIEFR 79: 439-452.
- Savarese N. (ed.) 1996: *Teatri romani. Gli spettacoli nell'antica Roma*, Bologna.
- Scheid J. 1981: "Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine", in *Le délit religieux dans la cité antique*, ColIEFR 48: 117-171.
- Scheid J. 1993: "Sanctuaires et thermes sous l'Empire" in *Les bois sacrés*, CollCJB 10: 205-216.
- Schulze W. 1904: *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Göttingen.
- Steinby E. M. (ed.): *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, Roma.
- Thomsen R. 1980: *King Servius Tullius. A historical Synthesis*, København.
- Wissowa G. 1912: *Religion und Kultus der Römer*, München.

NOTE

1. Tac. *Ann.* 12. 8. 2: *Die nuptiarum (sc. Claudii et Agrippinae) Silanus mortem sibi conscivit...Addidit Claudius sacra ex legibus Tulli regis piaculaque apud lucum Dianae per pontifices danda, inridentibus cunctis, quod poenae procurationesque incesti id temporis exquirerentur.*

^{2.} A quanto ne so, il dato è stato preso in considerazione in relazione a Diana Nemorese solo da Momigliano 1962=1989: 122 e da Pairault 1969: 428 n. 2. E esso, tuttavia, non era sfuggito a Frazer 1911. 2: 115, 129f.

^{3.} Questa è la denominazione più comune del santuario nemorense, a partire almeno dal celebre frammento di Catone (fr. 58 Peter); il tempio dell'Aventino viene sempre definito *aedes* o *templum* (L. Vendittelli 1995, in Steinby 2: 11f).

^{4.} *PIR*² 4. 829.

^{5.} Sen. *Apoc.* 8. 2; 10. 4; *Oct.* 145-148; Cass. Dio 60. 31. 7.

^{6.} Sull'*incestum*, che si configura come crimine civile, ma anche, e soprattutto, come delitto religioso, cfr. Guarino 1943: 217 ff.; F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968, 91-92; Cornell 1981: 27 ff.; Fraschetti 1984: 97 ff.

^{7.} *supra* n. 2. Dello stesso avviso già Pais 1898, 1. 1: 333; Pais 1906: 118, 305f n. 45; E. Köstermann, *Cornelius Tacitus, Annalen, Komm.* 3: 120. Cfr. A. Merlin, *L'Aventin dans l'antiquité*, Paris 1906: 208; Alföldi 1961: 26 n. 17; Pairault 1969: 428, n. 2.

^{8.} E' lo stesso Momigliano a segnalare che l'identificazione di Tullo con Tullo Ostilio risale a Giusto Lipsio (sulla magistrale edizione di Tacito ad opera di Lipsio cfr. J. Ruyschaert, *Juste Lipse et les Annales de Tacite*, Louvain 1949). In tal senso H. Furneaux et alii, *The Annals of Tacitus*, Oxford 1916², *ad locum*; K. Nipperday, G. Andresen, *Tacitus, Ab excessu divi Augusti*, Berlin 1908⁶, 2, 53; S. Riccobono, *FIRA*, Florentiae 1968², 1: 15; A. Mehl, *Tacitus über Kaiser Claudius*, München 1974, 126 n. 254; S. Borzák, *Gymnasium* 75, 1980: 301; Thomsen 1980: 306 con qualche fraintendimento.

^{9.} *supra* n. 8.

^{10.} Mazzarino 1966, 2: 84, 275ff.

^{11.} Pais 1898, 1.1: 304ff.; Poucet 1985: 211ff.

^{12.} A. Pasqualini, "I miti alban e l'origine delle ferie latine", *Alba Longa. Mito, storia, archeologia, Atti dell'incontro di studio Roma - Albano Laziale 27-29 gennaio 1994*, Roma 1996, 230ff.

^{13.} Sulle funzioni del *tigillum* Pais 1898, 1. 1: 297ff.; Poucet 1985: da ult. Cantarella 1996: 40f. con bibl. Su Orazio Santalucia 1981: 46ff.; Santalucia 1984: 440, 448ff.

^{14.} 1. 26. 13: *Id hodie quoque publice semper refectum manet; sororium tigillum vocant.* Cfr. Boëls- Janssen 1993, 39-48.

^{15.} Ampolo 1993: 161ff; Ghini 1995: 146.

^{16.} Su Egeria Morpurgo 1903: 356; Frazer 1911: 1, 17ff, 41; 2, 171ff.; Wissowa 1912: 248; Altheim 1930: 94, 124, 127f.; Gordon 1934: 13f; Latte 1960: 170f; Pairault 1969: 436f; Chirassi Colombo 1985: in Della Corte 2: 181f; Menicocci 1989: 13ff.

^{17.} Ovid. *fast* 3. 267: *posita est meritaie multa tabella deae.* G. Colonna, "Acqua Acetosa Laurentina, l'ager Romanus antiquus e i santuari del I miglio", *Sc. Ant.* 5, 1991, 230 ha proposto di riconoscere in una delle "Muse" rinvenute alla metà del '700 nei pressi di Porta Latina, ora al British Museum, la ninfa Egeria. La statua di terracotta reca come attributo un dittico forse allusivo di *auspices nuptiarum*.

^{18.} Ovid. *fast* 3. 259-276; Serv. *Aen.* 7. 763; Lact. 1. 22; Schol. Iuv. 3. 17.

- ¹⁹. Liv. 1. 21. 3 e altri; cfr. E. Rodríguez Almeida 1993, in Steinby 1: 216, con bibl.
- ²⁰. Liv. 1. 19. 4-5: (*Numa*) *deorum metum iniciendum ratus est. Qui cum descendere ad animos sine aliquo commento miraculi non posset, simulat sibi cum dea Egeria congressus nocturnos esse; eius se monitu quae acceptissima diis essent sacra instituire, sacerdotes suos cuique deorum praeficere*. Cfr. anche Dion. Hal. 2. 61; Val. Max. 1. 2. 1; Serv. Aen. 7. 763. Sulla tradizione antica intorno ad Egeria cfr. J.-M. André, “Idéologie et traditions sur les origines de Rome”, in *La Rome des premiers siècles. Légende et histoire. Actes de la Table Ronde en l'honneur de Massimo Pallottino, Paris 3-4 mai 1990*, Firenze 1992: 31ff.
- ²¹. Plut. *Numa* 13. 4; cfr. Fest. p. 152 L.; Serv. Aen. 11, 339. Wissowa 1912: 160; Dumézil 1977: 284. Prop. 4. 4. 9-22 collega l'uso a Tarpea e al colle Capitolino; in occasione della ricostruzione del tempio capitolino le Vestali spruzzarono *aqua e fontibus amnibusque hausta* (Tac. *Hist.* 4. 53. 2). Cfr. Piccaluga 1974: 74ff.
- ²². Cfr. Thomsen 1980: 294f. Il problema s'iscrive nella nota polemica contro la visione romanocentrica inaugurata da Arthur Rosenberg, su cui Mazzarino 1992: 15ff, e va collegato con il ben più vasto quesito sui rapporti tra Diana Nemorense e Diana Aventina, su cui non intendo soffermarmi (bibl. e *status quaestionis* Thomsen 1980: 296, nn. 32-33; Liou-Gille 1992: 421-428; Malaspina 1994-95: 15-35).
- ²³. Bibl. in Ampolo 1983: 321, n. 2.
- ²⁴. Cfr. Ampolo 1983: 324; Malaspina 1994-95: 18.
- ²⁵. L'unico Egerio, oltre al fondatore del *lucus Dianius*, menzionato dalle fonti è Egerio di Collatia, fratello «povero» di Tarquinio Prisco, su cui Münzer 1905: *RE* 5, 1981f; Mastrocinque 1988: 124 con bibl. Spessore storico al personaggio attribuiva Altheim 1930: 128.
- ²⁶. Schulze 123; Frazer 1,22f; Wissowa 249; Latte 171.
- ²⁷. Sul *M. Baebius Brix*, *dictator* tuscolano, di *CIL* 14. *212, Mazzarino 1992: 140, 230 f. n. 52.
- ²⁸. Mastrocinque 1988: 124f.
- ²⁹. Sul proverbio A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890, 208f.
- ³⁰. Sul nome *Manios* (>*Manius*) Schulze: 469; C. De Simone, *PP* 36, 1981: 141f.
- ³¹. Voci relative in *ThLL* 8, 1937, risp. 250 (*manalis*); 293ff (*manes*); 301 (*mania/maniae*); 369 (*manuus/ui*).
- ³². Ai *manes* di Ariccia allude Pers. 6. 56: *...praesto est mihi Manius heres*. In un affresco parietario rinvenuto in uno degli ambienti annessi al teatro del santuario di Nemi, ora interrato, era raffigurato un rotolo svolto, con iscrizioni in corsivo di difficile comprensione, ma che, comunque menzionavano ripetutamente i Mani; cfr. Morpurgo 1931: 247f.
- ³³. Macrob. 1. 7. 35. Cfr. Dumézil: 302 ff. con bibl.
- ³⁴. Paul. Fest. p. 115 L.: ***Manalem lapidem*** *putabant esse ostium Orci, per quod animae inferorum ad superos manarent, qui dicuntur manes. Manalem vocabant lapidem etiam petram quandam, quae erat extra portam Capenam iuxta aedem Martis, quam cum nimiam siccitatem in Urbem pertraherent, insequeretur pluvia statim, eumque, quod aquas manaret, manalem lapidem dicere*. Cfr. Piccaluga 1974: 69f.
- ³⁵. Nel santuario di porta Capena non viene menzionata espressamente Diana, ma nel calendario anziate, la festa delle Camene, associate ad Egeria, cade significativamente il 13 Agosto, *dies natalis* di tutte le *aedes Dianae* (fonti e bibl. Rodríguez Almeida 1993, in Steinby, 1: 216.

- ³⁶. Sull'etimologia del nome Diana cfr. Cesano 1910, in De Ruggiero 2: 1728; da ult. Chirassi Colombo 1985, in Della Corte 2: 40f con bibl. e Boëls-Janssen 1993: 417ff.
- ³⁷. Cfr. da ult. Liou-Gille 1992: 421ff.; *supra* n. 22.
- ³⁸. Cfr. soprattutto Morpurgo 1903; Frazer 1911 e Gordon 1934, oltre ai classici manuali di storia della religione romana e ai moderni cataloghi archeologici con inquadramento storico-religioso (MacCormick 1983; Ghini 1993; Ghini 1995; Moltesen 1997).
- ³⁹. Serv. *Aen.* 7. 761. Su Virbio, cfr. da ult. Caviglia 1990, in Della Corte 5, 1, 553ff. con ampia bibl. e Boëls-Janssen 1993: 425f.
- ⁴⁰. *CIL* 10. 1493=*ILS* 6457.
- ⁴¹. Serv. *Aen.* 2. 116; 6. 136.
- ⁴². Serv. *Aen.* 2. 116 : *Orestis vero ossa Aricia Romam translata sunt et condita ante templum Saturni, quod est ante clivum Capitolinum iuxta Concordiae templum.*
- ⁴³. Serv. Dan. *Aen.* 7. 188: *septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: ꝑaius matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Iliae, palladium, ancilia.*
- ⁴⁴. M. Sordi, "Lavinio, Roma e il Palladio", *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milano 1982, 65-76.
- ⁴⁵. Su Oreste cfr. da ult. Coppola 1995: 161-173. Solo piuttosto tardi, e con scarso successo, la propaganda augustea tentò di imporre il mito di Oreste, vendicatore del padre, equiparandolo ad Augusto, vendicatore di Cesare: cfr. in proposito T. Hölscher, "Augustus and Orestes", *Études et Travaux*, 15, 1990: 164-168. A tale temperie culturale apparterebbe il famoso rilievo di Copenhagen con Egistofonia, recentemente datato al I secolo a.C. (Moltesen 1997: 132f, n. cat. 6).
- ⁴⁶. Heurgon 1986: 242ff.; Mele 1987: 172; Pallottino 1993: 298, 312.
- ⁴⁷. Camassa 1987: 142ff.
- ⁴⁸. Bibl. in Camassa 1987: 146.
- ⁴⁹. Cfr. C. Wendel, *Schol., ad Theocr. vetera*, Stuttgart 1914, 2ff. Su tutto ciò cfr. F. Frontisi-Ducroux, "Artémis bucolique", *RHR* 198, 1981, 29-56.
- ⁵⁰. Prob. *ad Verg. Buc. et Georg.* 3, 325 Thilo Hagen: *Ad eius dedicationem (sc. templi) plurimi pastores confluxerunt cum utribus vino plenis et panibus figuras vel pecorum referentibus iique instituerunt, ut ii, qui convenerant, laudes Deae dicerent certato, qui eas rectius prosequeretur, contenderent autem in ea forma ornati, ut cornua fronti adiuncta taenia obligarent cum utre et reticulo, quo panificia haberent, et, quicumque vicisset praemium haberet, quod is, qui victus erat, contulisset.*
- ⁵¹. Camassa 1987: 143f.
- ⁵². Cfr. *supra* n. 32.
- ⁵³. Al teatro già menzionato (*supra* n. 32), erano certamente connessi gli attori *C. Fundilius Doctus*, *Apollinis parasitus*, e *L. Faenius Faustus*, *quartar(um)*, *par(asitus) Apol(linis)*, di cui sono state rinvenute nell'area del santuario rispettivamente la bella statua (*CIL* 14. 4273; Moltesen 1997: cat. n. 23, 142f) e il supporto dell'erma (*CIL* 14. 4198; Moltesen 1997: cat. n. 30, 146). A queste testimonianze va aggiunta, inoltre, l'erma, anch'essa priva del ritratto, di *C. Norbanus Sorex*, *secundarum, parasitus*, (M. G. Granino Cecere, *RPAA*, 61, 1988-89, 130ff. = *AE* 1990, 125). Si tratta di una cospicua messe di materiale che caratterizza in modo significativo la funzione ludico-teatrale del sito. Sugli attori cfr. Jory 1970: 224-253= Savarese 1996: 167-189; Leppin 1992: 232, 239, 297f.; H. Salskov Roberts, *Cahiers du Gita*, 9, 1996: 169-186.
- ⁵⁴. Su Diana=Hecate Cesano 1922, in De Ruggiero 3: 654ff.

- ⁵⁵. Su Diana=Iside da ult. S. Bombardi, *Documenta Albana*, n.s. 16-17, 1994-95, 37-52; A. Leone, *ibid.*, 53-70 con ampia bibl. Dal santuario proviene la stupenda stele marmorea (CIL 14. 2215=ILS 4423), nella quale sono elencate le *res traditae* ai *fana* di Iside e Bubastide, che si trovavano nell'area sacra, ma di cui s'ignora l'esatta collocazione. Per altri materiali riconducibili ai culti isiaci rinvenuti nella zona M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents Egyptiens découvertes en Italie*, Leiden 1972: 63f; per il rilievo isiaco da Ariccia, ora a Palazzo Altemps, *ibid.*, 58f.
- ⁵⁶. Liou-Gille 1992: 419f.; Ampolo 1993: 161ff.
- ⁵⁷. *ILLRP* 79-84.
- ⁵⁸. *Manlius Aci(dinus)*: CIL 14. 4269=1² 40=ILS 6128=ILLRP 77, su cui V. Cicala, "Diana Ariminense: tracce di religiosità politica" *Pro populo Ariminense*, 1995: 355-365; *M. Livio(s) M. f.*: CIL 14. 4182a=1² 41=ILS 3233=ILLRP 76; *C. Aurilius C. f.*: CIL 14. 4268= 1² 610, cfr. p.725=ILLRP 75; *Leicinius L. f.*, *Voconius C. f.*: CIL 14. 2222=1² 1434 su cui Coarelli 1987: 178ff.; *C. Salluius C. f. Naso*: CIL 14. 2218=1² 743=ILS 37=ILLRP 372.
- ⁵⁹. CIL 14. 2216, 4191, *EE* 9, 651.
- ⁶⁰. *PIR* ² 5, 295.
- ⁶¹. Sull'episodio Pais 1906: 305; Guarino 75ff.; A. D. Manfredini, "La donna incestuosa", *Annali Univ. Ferrara*, sc. giur., n.s. 1, 1978, 11ff.; David 1984: 168.
- ⁶². Cfr. soprattutto Frascchetti 1984: 97-129.
- ⁶³. Mazzarino 1966: 84, 275f.
- ⁶⁴. Cfr. *supra* n. 25. A detta di Macrobio 1. 7. 34-35 Giunio Bruto mitigò i riti efferati in onore di *Mania* su cui Mastrocinque 1988: 37ff. Ciò rafforzerebbe il collegamento tra Egerio, gli *Iunii* e il santuario.
- ⁶⁵. L'incesto delle Vestali Orbinia (472 a.C.), Sextilia (273 a.C.) e Caparronia (266 a.C.) provocarono orribili pestilenze, di cui furono vittime donne incinte e animali gravidi. Su questi episodi Frascchetti 1984: 103ff. Il rapporto tra sterilità e incesto, individuato già da Frazer 1911, 2: 115ff., è ampiamente noto agli antropologi: cfr. in proposito G. Marucci, *Il tabù dell'incesto: un problema culturale*, Roma 1975, con rassegna delle diverse posizioni, e M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea*, trad. it., Milano 1990: 111ff.