

Between fearing and worshipping

COLLECTION SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA



COLLECTION'S DIRECTOR

Ferrer Albelda, Eduardo

COLLECTION'S EDITORIAL COMITEE

Álvarez Martí-Aguilar, Manuel. Universidad de Málaga  
Álvarez-Ossorio Rivas, Alfonso. Universidad de Sevilla  
Belén Deamos, María. Universidad de Sevilla  
Beltrán Fortes, José. Universidad de Sevilla  
Ferrer Albelda, Eduardo. Universidad de Sevilla  
Garriguet Mata, José Antonio. Universidad de Córdoba  
Gavilán Ceballos, Beatriz. Universidad de Huelva  
Oria Segura, Mercedes. Universidad de Sevilla  
Pereira Delgado, Álvaro. Facultad de Teología San Isidoro. Archidiócesis de Sevilla  
Vaquerizo Gil, Desiderio. Universidad de Córdoba

SCIENTIFIC COMITEE

Arruda, Ana Margarida. Universidade de Lisboa  
Bonnet, Corinne. Universidad de Toulouse  
Cardete del Olmo, M.<sup>a</sup> Cruz. Universidad Complutense de Madrid  
Celestino Pérez, Sebastián. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC  
Chapa Brunet, Teresa. Universidad Complutense de Madrid  
Díez de Velasco Abellán, Francisco. Universidad de la Laguna  
Domínguez Monedero, Adolfo J. Universidad Autónoma de Madrid  
Garbati, Giuseppe. CNR, Italia  
Marco Simón, Francisco. Universidad de Zaragoza  
Montero Herrero, Santiago C. Universidad Complutense de Madrid  
Mora Rodríguez, Gloria. Universidad Autónoma de Madrid  
Tortosa Rocamora, Trinidad. Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC

ALEJANDRA GUZMÁN ALMAGRO  
SILVIA TANTIMONACO  
(eds.)

# Between fearing and worshipping

## Household spirits in the Greco Roman World

---

SPAL MONOGRAFÍAS ARQUEOLOGÍA  
Nº LV

---

 EDITORIAL  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Sevilla 2024

Collection: Spal Monografías Arqueología  
No.: LV

EDITORIAL COMMITTEE  
OF EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA:

Araceli López Serena  
(Director)

Elena Leal Abad  
(Deputy Director)

Concepción Barrero Rodríguez

Rafael Fernández Chacón

María Gracia García Martín

María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado

Manuel Padilla Cruz

Marta Palenque

María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda

Marina Ramos Serrano

José-Leonardo Ruiz Sánchez

Antonio Tejedor Cabrera

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed, or transmitted in any form or by any means, including photocopying, recording, or other electronic or mechanical methods, without the prior written permission of the publisher (Editorial Universidad de Sevilla).

This volume has been produced within the framework of an annual postdoctoral project funded by the Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) in 2017-2018, as well as within the framework of the Grupo de investigación consolidado LITTERA (2021SGR00074) and the project I+D *Escrito para los dioses. Escritura y ritualidad en la Península Ibérica antigua* (PID2019-105650GB-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación.



Cover motif: Lararium fresco with dancing Lares, Genius of the sacrificing family, and “agathodemon” snakes, from Pompeii (VII.6.38), now in the National Archaeological Museum of Naples (inv. 8905).

© Editorial Universidad de Sevilla 2024  
c/ Porvenir, 27 - 41013 Sevilla  
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443  
E-mail: info-eus@us.es  
Web: <https://editorial.us.es>

© Alejandra Guzmán Almagro and Silvia Tantimonaco (eds.) 2024

© From the texts, the authors 2024

Printed in Spain

Printed on ecological paper

ISBN: 978-84-472-2489-0

Depósito Legal: SE 1544-2024

Layout: Intergraf

Impression: Podiprint

# ÍNDICE

<i>Introducción: los espíritus familiares, creencias, representaciones y ritualidades</i> Alejandra Guzmán Almagro.....	9
--	---

## PART I DEFINING HOUSEHOLD SPIRITS

<i>Manes and Other Related Lexical Elements in the Latin Grammarians</i> Catarina Gaspar.....	15
<i>Genius et serpents dans le culte domestique des Romains</i> Marie-Odile Charles-Laforge.....	25
<i>Le iscrizioni funerarie nella propaganda religiosa augustea: il caso della Iuno feminae</i> Maria Vittoria Lugli.....	55
<i>„Hausgeister“ und „Heroen“ im archaischen Italien</i> Aura Piccioni.....	77
<i>Padri sovranaturali: phasmata e nascite straordinarie nella cultura greco-romana</i> Flaminia Beneventano della Corte.....	87
<i>From Crossroads across the Domus Threshold: the Lares Compitales, Penates, and Janus</i> Laurie Porstner.....	101

## PART II DEALING WITH HOUSEHOLD SPIRITS

<i>El sacrificio de aves en el culto doméstico romano</i> Santiago Montero Herrero.....	139
<i>Os cultos domésticos na Hispania romana na perspectiva dos grupos servis: Os dados epigráficos</i> Sílvia Teixeira.....	149
<i>Dis Manibus in the Inscriptions from Lower Pannonia</i> Josip Parat.....	165

<i>Une formule inédite d'invocation aux Mânes dans une inscription de Nîmes</i> Sabine Armani .....	181
<i>Dii Manes in Roman Dalmatia</i> Anamarija Kurilić Zrinka Serventi.....	195
<i>Dedicare ai defunti nel mondo romano. Un approccio preliminare allo studio delle 'cause'</i> Silvia Tantimonaco.....	225

## PART III

## WRITING ABOUT HOUSEHOLD SPIRITS

<i>Afterlife, Magic and Ghosts in the Development of Anthropological Ideas in Ancient Greece</i> Claudia Mársico .....	251
<i>Summoning the Dead to the Roman Court. Cicero's Unorthodox Use of the so-called simulacri fictio</i> Damian Pierzak .....	265
<i>Agamemnon's Spirit: Electra's Lament for her Dead Father</i> Eleni Papadogiannaki .....	283
<i>Le Isole dei Beati nell'epigrafia funeraria greca tardo-imperiale: la fortuna di un topos letterario classico</i> Elisa Nuria Merisio .....	291

# Introducción: los espíritus familiares, creencias, representaciones y ritualidades

Alejandra Guzmán Almagro

*Universitat de Barcelona*

Este volumen se propone examinar a las criaturas sobrenaturales asociadas al ámbito doméstico en Grecia y Roma. Se trata de un vasto objeto de estudio dada la diversidad de entidades y de su complejidad, que siempre merece nuevos enfoques tanto particulares y específicos como más generales. Si partimos de la definición misma de «espíritu familiar», nos hallamos ante una variedad de concepciones tanto en Grecia como en Roma, que, sin embargo, comparten todas ellas de ideas similares: la de la cercanía de la criatura sobrenatural con el individuo y con su radio de actuación más cercano: la familia, la casa, el clan y la comunidad más estrecha.

Partiendo de estas premisas generales, las categorías de los espíritus familiares se ramifican. En efecto, por un lado, hallamos a los espíritus tutelares tales como los *daímones* griegos que acompañaban al individuo desde su nacimiento (si bien el término *daímon* no está exento de complejidades interpretativas) o el *genius* romano, entidad protectora que era «desdoblada» a varios niveles, de lo particular a lo colectivo. Por otro lado, tanto en Grecia como en Roma existieron entidades sobrenaturales asociadas a los difuntos, entre las cuales destacan los *manes*, aunque no únicamente, si atendemos a la variedad tipológica latina de *lares*, *larvae*, *lemures*. En todos los casos, era necesario establecer una forma de comunicación correcta y unas ritualidades específicas para relacionarse con estas entidades, bien para conservarlas favorables, bien para mantenerlas alejadas. Por todo ello, estamos ante concepciones no estáticas, tal y como demuestran las denominaciones mismas, que varían de significado de acuerdo con la función y el contexto, las representaciones y los cultos asociados.

Así, pues, para tratar de ordenar el mundo complejo de los espíritus familiares, hemos considerado oportuno distribuir los trabajos en ámbitos que permitan abarcar tipologías que abarquen diferentes fenómenos. Una primera parte está enfocada hacia las diferentes advocaciones de los espíritus familiares. Esta labor es indispensable para distinguir algunas percepciones del espíritu familiar, no sólo desde una perspectiva filológica, sino

también arqueológica o antropológica. Para empezar, de la designación léxica pueden extraerse interesantes conclusiones no sólo acerca de la evolución de los diferentes términos, sino también, obviamente, de la naturaleza cambiante de los seres sobrenaturales. Si tomamos como ejemplo el caso de los *manes* latinos, la variedad de interpretaciones tanto en las fuentes literarias como en las fuentes epigráficas es destacable. *Manes*, cuyo origen léxico ya es problemático, designa en forma plural a los espíritus de los difuntos. Los *manes* encierran un doble sentido: espíritus semidivinos de tipo protector, una vez alcanzado este *status* en el Más Allá, pero también entidades negativas a las que hay que aplacar y evitar su presencia. Tan solo hay que recordar que *manes* designa también al espíritu de difunto regresado (conservando su forma plural) y, por lo tanto, al fantasma. Así, pues, las advocaciones cambiarán según el contexto y el período temporal, como también lo harán las ritualidades, incluso en un mismo contexto espacio-temporal. Es algo que expresan a la perfección los versos ovidianos *manes exite paterni*,<sup>1</sup> donde, casi como un oxímoron, los espíritus paternos (por lo tanto, familiares, próximos, queridos), deben ser alejados del mundo de los vivos.

Es un hecho llamativo que, en la actualidad, hay una falta de estudios críticos en torno al léxico específico para este tipo de espíritus en general y el mundo de los difuntos en particular, algo que llevan subrayando los estudiosos desde el siglo pasado. Así, pues, esta primera parte discurre por las diferentes acepciones del término *manes* y su evolución semántica (Gaspar), tanto en su variante más próxima al rito funerario como en la más negativa, la del fantasma o aparecido que se muestra en el mundo de los vivos como amenaza o como prodigio, antesala de lo que será su concepción en el mundo medieval. Asimismo, son importante las advocaciones en el culto, sobre todo en aquellos rituales de tipo colectivo y oficial (Porstner). En estos casos pueden comprobarse las diversificaciones de los entes sobrenaturales y la necesidad de precisión, como en el caso del culto imperial a partir de época augústea y el empleo de los términos *numen* y *genius*, que inciden en las ritualidades domésticas o individuales como la epigrafía funeraria (Lugli). La terminología griega entorno a los espíritus sobrenaturales o «seres intermedios»<sup>2</sup> de difuntos demanda igualmente atención. Siguiendo con el caso de los *manes* latinos, entendidos como espíritus de difuntos y almas de regresados, el campo semántico griego es igualmente diverso, con términos tan problemáticos como *phásma* o *eidola* (Beneventano), que son adaptados a realidades distintas de acuerdo con los contextos literarios. Hay que tener en cuenta que la terminología griega marcará definitivamente el modo de designación de estos seres fantasmagóricos, desde la advocación categórica de *phásma* (o, más tarde, *phantasma*) hasta la metafórica homérica *skía*, que derivará en la *umbra* latina. En este sentido, es interesante observar cómo se incorporan otras realidades en el imaginario sobrenatural cercano, lo que hace aún más necesario el análisis tipológico. Tanto en Grecia como en Roma, parece que ciertos cultos asociados a determinadas divinidades pasaron a formar parte del culto a los espíritus familiares, tal y como puede observarse en el caso del culto heroico, donde el «héroe» pudo llegar a ser asimilado a los *genii* protectores (Piccioni). Este proceso encierra una cierta lógica puesto que

1. Ov., *Fast.* 5.443.

2. Tomado de G. Cruz y A. Pérez (eds.), *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000.



los héroes mantuvieron una naturaleza semidivina (*numen*) pero, por lo tanto, también semihumana. En consecuencia, los héroes asumían las funciones de espíritus de difuntos vinculados a una comunidad o territorio a modo de *penates* o de *manes*, no en vano el culto al héroe se basaba fundamentalmente en un culto funerario, centrado en torno a la veneración de su tumba. Estas designaciones para tipificar a los espíritus no serán únicamente léxicas, puesto que hay otras manifestaciones que los procuran definir. En este sentido, la representación plástica de los espíritus refleja también la variedad de percepciones, sobre todo en lo referente al culto doméstico. Ello se hace evidente en representaciones simbólicas zoomórficas cargadas de simbología, como en el caso de la serpiente y su presencia en los espacios de culto doméstico, así como también en la simbología funeraria (Charles-Laforge).

La segunda parte explora algunas de las ritualidades en torno a los espíritus familiares que transcurren en ámbito privado, tomando como sus protagonistas a los espíritus de los difuntos en cualquiera de sus advocaciones y competencias. Sobre este particular, destacan los cultos funerarios y las advocaciones a los *dii manes* en los documentos epigráficos (Teixeira, Parat, Armani, Kurilić-Serventi). Hay que tener en cuenta que la escritura condiciona la expresión de aquello que se pretende representar, así como el ritual, por lo que la epigrafía pone de relieve la variedad de percepciones entorno a los *manes* y a los difuntos en general: la vertiente más próxima y benigna, como es la consideración genérica de los antepasados, hasta la amenaza de unos *manes*, identificados con el difunto mismo (esto es, con su fantasma) que deben ser aplacados (Tantimonaco). De nuevo, las ritualidades ayudan a definir mejor a estas entidades y, como sucede con la serpiente, la simbología de ciertos animales como las aves en el ritual doméstico, se alinean con unas atribuciones determinadas de los espíritus próximos (Montero).

En la tercera parte de este volumen se ponen de relieve, por un lado, las vías de comunicación con los espíritus familiares y, por otro lado, su importancia en las fuentes literarias. Si hemos visto cómo el lenguaje y la representación son claves para comprender el alcance de las creencias grecorromanas entorno a estos entes, un punto de unión entre ambos es el lenguaje presente en los textos, sin perder de vista la doble aproximación de «atracción» (entidad protectora y favorable) / «rechazo» (entidad negativa y amenazadora) incluso en el fenómeno comunicativo. Buena muestra de ello son las tablillas mágicas de execración o *defixiones*, donde se alude a una diversidad de divinidades frecuentemente conectadas con el inframundo, pero también a entidades sobrenaturales menores y «próximas». Al fin y al cabo, el ritual que enmarca la *defixio* se produce en un ámbito privado y alejado de la religión oficial, por lo que los significados de cada divinidad o entidad involucrada pueden cambiar de acuerdo con la función que se le atribuya por parte del *defigens*. Así pues, los *manes* pueden invocarse como seres demoníacos negativos a modo de *larvae* e incluso utilizarse, mediante el principio de *sympatheia*, para aplicar a los destinatarios de los textos algunas de sus características infernales. Cuanto mejor definidos son los espíritus, más fáciles son las vías de comunicación. Esto puede comprobarse con las performances necrománticas (Mársico) que tanto en Grecia como en Roma fueron una vía privilegiada de comunicación con los difuntos con fines adivinatorios, de ahí que este tipo de ritual comunicativo fuera practicado entre las élites más que entre las clases populares. Baste recordar la trascendencia de esta práctica en la *Odisea* de Homero o en el famoso episodio de la bruja Ericto descrito por Lucano

en la *Farsalia*. La capacidad profética del difunto, convertido en espíritu y, por lo tanto, en ser sobrenatural conectado con el espacio divino inserta este tipo de comunicación en otro ámbito como es el de los prodigios. Tanto en Grecia como en Roma, la sola visión de un alma aparecida fue percibida como señal ominosa, en la mayoría de ocasiones nefasta. Sin embargo, las apariciones de difuntos adquirieron también una finalidad didáctica e incluso política, sobre todo cuando los aparecidos revelaban un mensaje. Este parece ser el origen del motivo de la *eidolopeia*, o discurso pronunciado en invocación a un difunto, género que en Roma llegó a convertirse en un modelo retórico cargado de ideología (Perziak).

Enlazando con el tópico de la idolopeya como recurso, los últimos trabajos del presente libro se centran, precisamente, en el impacto de los espíritus familiares en la literatura. Las entidades sobrenaturales cercanas tienen una importancia capital en algunos textos. Es evidente que los fantasmas (entendidos como espíritus de difuntos) son cruciales en determinadas narrativas, comenzando por la ya mencionada *katábasis* homérica, donde el héroe Ulises debe descender al inframundo para conocer su futuro. Se trata de un episodio que marcará un buen número de relatos entorno a los fantasmas y el modo en que condicionan la vida de los mortales. En Grecia se gestan algunos de los motivos que se retomarán y se reelaborarán en la literatura romana y épocas posteriores. En la tragedia, la invocación al héroe muerto y la reivindicación de una venganza es un elemento central en piezas como *Electra* de Sófocles (Papadogiannaki). Las euménides, espíritus vengativos del inframundo semejantes a las *larvae*, perseguirán a Orestes en la pieza de Esquilo del mismo nombre. Buena parte de estas apariciones literarias estaban impregnadas de las creencias populares, por lo que su análisis proporciona información a partes iguales sobre las vías de transmisión de los relatos y sobre el mosaico de creencias de griegos y romanos. Paralelamente, se produjo el fenómeno inverso, esto es, el de la influencia de la literatura en las prácticas cotidianas. Es frecuente reconocer fórmulas y tópicos literarios en la epigrafía, tanto griega como romana con un valor estético o poético, pero también funcional (Merisio).

En suma, los trabajos que conforman el volumen ponen bajo consideración nuevas perspectivas de estudio de un complejo panorama, el de los espíritus llamados «familiares» por alejarse de los panteones divinos más o menos oficiales y estar mucho más próximos a los individuos y a sus círculos inmediatos. El mundo funerario (donde se incluye al héroe) y el ámbito del culto doméstico, de los *manes* y los *lares*, pero también de los *phasmata* y las *larvae* precisan de planteamientos interdisciplinares y de nuevos enfoques: sobre el componente léxico y simbólico, sobre el componente material y ritual, o bien sobre las implicaciones antropológicas y filosóficas.

Part I  
Defining Household Spirits



# *Manes* and Other Related Lexical Elements in the Latin Grammarians

Catarina Gaspar

*Universidade de Lisboa*

## 1. GRAMMARIANS AND THE MANES

We find two different kinds of reference of the word *manes* in the grammatical texts: the first, which is the chronologically earlier one, is from an encyclopaedic or lexicographic perspective that can be seen in the work of Verrius Flaccus (*De significatu verborum*), Festus (*De significatione verborum*) and the epitome by Paulus Diaconus. These texts are related to the recollection of words and their etymological and semantic explanation, in correlation with other words (e.g. *Maniae*, *Mater Matutam* and others, as we shall see below). These words are mentioned in a grammatical work that gathers antique and archaic words, that need to be explained or are otherwise included as the objects of clarification in first century A.D. and later, not because they were at risk of disappearing, but because their meaning was changing at that time (this was the case of the *Manes*, as can be seen by the high number of its epigraphic occurrences since then). Not only that, the connection to literature, philosophy, and religion justifies the ongoing debate concerning the origins and semantic aspects of these words.

The second perspective is concerned with the morphological aspects, specifically between the flexion in number (singular and plural) and gender, although some occurrences, which we will not discuss here, are related to the literary examples quoted concerning syntax. From this perspective, the word *Manes* is seen as typical and familiar for speakers of Latin language.

### 1.1. The *Manes*: an Encyclopaedic and Lexicographic Perspective

During the Augustan age, we find that some grammars are directly linked to the imperial house<sup>1</sup> or to prominent circles and figures of the time who also contributed towards the

---

1. See, for example, Scribonius Aphrodisius, G. Iulius Hyginus, freedman of Augustus, possibly from Hispania, who was responsible for the Palatine Library, and Gaius Melissus Maecenas, who was also connected to the imperial household as a freedman.

emperor's cultural and ideological programme. This consisted in harmonizing the antiquarian spirit that upheld and defended a 'Latin cultural' identity<sup>2</sup> venerated for its antiquity with innovation and a reforming spirit.<sup>3</sup> A paradigmatic example of the cultural and linguistic programme of that time is the work of M. Verrius Flaccus (55 BC– 20 AD). This grammarian was a tutor to Augustus' grandchildren and had always moved in circles that were very close to the emperor (Suet., *gram.*, 17),<sup>4</sup> among others. I will not go into detail about all his works, but I would like to point out the fact that he was the author of grammatical, encyclopaedic and antiquarian texts (*Res Etruscae*, *De obscuris Catonis*) that were quite innovative, as was the case of his extensive work *De significatu uerborum* (Lhommé 2003). This work was thought out in a new way, because it was a book that was organized in alphabetical order (Nettleship, 1880: 257)<sup>5</sup>. Nevertheless, what has reached us today are only the epitomes from Festus (from II A.D.) and Paulus Diaconus (from VIII A.D.), as well as some commentaries in other authors, among them Veleius Longus, Quintilian (*Inst.*, 1, 7),<sup>6</sup> Aulus Gellius<sup>7</sup>, Nonius and Macrobius<sup>8</sup>.

Verrius Flaccus was among those authors whom Lhommé (2003:435) described as 'antiquarians' and erudites. According to the author:

Souvent en liaison avec les milieux du pouvoir, ces érudits ont été protégés par des hommes qui avaient besoin de leurs recherches pour des applications juridiques, politiques et religieuses immédiates. Les restaurations de cultes anciens, comme celle d'Auguste, ont laissé des traces visibles dans l'œuvre de Verrius Flaccus, même si elles ne sont pas toujours explicites.

This connection between these erudite and antiquarian works and Roman religion is particularly relevant concerning the references to the *Manes* in his work. According to Lhommé, Verrius Flaccus and his contemporaries wrote about those themes that were debated by scholars at that time, because of their cultural erudite interests<sup>9</sup>, and to accomplish this task reflections on Latin language were useful in addition to more culturally-oriented comments on religious practices. Moreover, Verrius' work was not just written to promote the political cultural program of Augustus, but it was also a contribution to

---

2. Note that this does not mean that there was a move away from the Greek cultural, literary and grammatical tradition. If, for example, the etymologies of Varro and Verrius Flacco are compared, one can see that the latter frequently resorts to etymologies based on Greek, which stands in contrast with the more Latin roots used by Varro. Cf. Nettleship (1881).

3. This same attitude may be seen, for example, in the fields of literature and culture, as mentioned in Bowman, Champlin, Lintott (2008: 298): «The most characteristic monuments of Augustan poetry display a formally and aesthetically satisfying fusion of new and old, native and alien elements». Also see the political reactions regarding the calendar and the official epigraphic inscriptions in public places – cf. A. Wallace-Hadrill (2005: 60).

4. Regarding his biography and work in general, see Funaioli (1907:509-523), as well as studies by H. Nettleship (*Verrius Flaccus I* (1880) and *Verrius Flaccus II* (1881)).

5. Notwithstanding the fact that glossaries had been compiled during the previous era and were also organized in alphabetical order.

6. Cf. Barwick (1922: 267); see also W. Ax (2011: 341).

7. Cf. Howley (2013:13).

8. Cf. Nettleship (1880: 255-256); Lhommé (2003: 435).

9. Lhommé (2003: 436).

a wide-ranging debate on cultural, linguistic and religious antiquity<sup>10</sup>. This debate was interesting and useful for Augustus himself<sup>11</sup>.

The reception of his work by Festus and later by Paulus Diaconus had been affected by their contexts and the aims of their own works<sup>12</sup>. Lhommé stated that, in Festus, the major concern is not the whole of Roman religion, but those aspects that were the subject of discussion by the end of the Republican period, because they were already ‘strange’ for them as they were later in the second century. As for Paulus Diaconus, Lhommé remarked that the author laicizes the dictionary, almost erasing entirely its symbolic religious content (Lhommé 2003: 436).

Let us now advance to observe some of the occurrences of the word *manes* and other similar terms related in the *De verborum significatu* of Verrius Flaccus, as it is transmitted by Festus’ epitome *De verborum significatione* (and Paulus Diaconus’ text), bearing in mind the long process of dramatic losses and cuts during its transmission.

A relation is first drawn between *manes* and the archaic *manus* (‘good’)<sup>13</sup>; the word *manes* is presented as having its root in *manus*<sup>14</sup>:

FEST. p. 132 L: *Inferi Di Manes pro boni(s) dicuntur a suppliciter eos venerantibus propter metum mortis.*

Also remarkable is the reference to ‘fear of death’ (*propter metum mortis*) – something we may admit criss-crossed from pagan funerary practices right into the Christian perspective. However, this fear of death contrasts with the idea that gods are good:

FEST. p. 132 L: *Manuos in carminibus Saliaribus Aelius Stilo significare ait bonos; ut Inferi di Manes pro boni dicantur a suppliciter eos venerantibus propter metum mortis; ut immanes quoque pro valde <non bonis> dicantur.*

Alternatively, the name *Manes* is related to the verb *manare* («to flow»); containing also the idea of something that is diffuse):

FEST. p. 146 L: *Manes di ab auguribus invocantur, quod i per omnia aetheria terrenaque ma<nare credantur. Idem di su>peri atque inferi <dicebantur>.*

10. See, for instance, the references in Verrius Flaccus to *De Obscuris Catonis*.

11. Lhommé (2003: 436): «Ainsi, Verrius Flaccus a pu puiser ses notices dans les monographies d’érudits de l’entourage d’Auguste ou des hommes de pouvoir qui l’avaient précédé, mais il ne faisait pas, dans ce dictionnaire, un ouvrage de propagande pour le prince. À mi-chemin entre le grammairien pur et l’antiquaire, il rassemblait des articles sur les débats de ses contemporains, cherchant à se distiquer de Varron. Ces débats intéressaient forcément Auguste, qui les avait probalement suscités, tant pour les mots de la religion que pour d’autres domaines, tels que l’orthographe ou la parenté.»

12. Glinister, North, Woods (2013: 2): «Although early imperial writers such as Pliny the Elder made much use of Verrius’ encyclopedia, it was huge size (...), and awkward to use. Festus’ condensed version proved more convenient, and Verrius’ monumental work was ultimately lost. The same fate, or nearly, awaited Festus himself after his own epitome was itself abridged»; Lhommé (2013).

13. Tantimonaco (2017: 25).

14. Varr., *ling.* 6,4: *Bonum antique dicebant manus*; Macr. *Sat.* 1, 3,13; Serv. *Aen.* 1, 139; *idem*, 3,63.

The same correlation with the verb *manare* can be seen in the references to the *Manalis Lapis*:

FEST. p. 128 L: *Manalem lapidem* putabant esse ostium Orci, per quod animae inferiorum ad superos manerent, qui dicuntur manes. Manalem vocabant lapidem etiam petram quandam, quae erat extra portam Capenam iuxta aedem Martis, quam cum propter nimiam siccitatem in Urbem pertraherent, insequeretur pluuia statim, eumque, quod aquas manaret, manalem lapidem dicere.

One important trait of the *Manes* is their relation to the underworld – *Dei inferi*. Nevertheless, Festus also mentions that they can be regarded as something close to the *Di superi*: *Idem di superi atque inferi <dicebantur>*<sup>15</sup>. However, it is in the end the *Di Inferi* characterization that prevails, also in the relation that is made between *Manes* and the word *mundus* (as Tantimonaco 2017: 34-35 has recently noticed):

FEST. p. 144 L: *Mundum ut ait Capito Ateius in lib. VI Pontificali, ter in anno patere solet, diebus his: postridie Volkanalia et ante diem <III Non. Oct. et ante diem> VI Id. Nov.: qui [qui dita dicatur sic refert Cato in commentaris iuris civilis: «Mundo nomen inpositum esta b eo mundo, qui supra nos est: forma enim eius est, ut ex is qui intravere congoscere potui, adsimilis illae»: eius inferiorem partem veluti consecratam Dis Manibus clausam omni tempore, nisi his diebus qui supra scripti sunt, maiores c . . . . . m; quos dies etiam religiosos iudicaverunt ea de causa, quod quo tempore ea, quae occulta et abdita religionis Deorum Manium essent, veluti in lucem quandam adducerentur et patefierent, nihil eo tempore in republica geri voluerunt.*

FEST. p. 145 L: *Mundum gentiles ter in anno patere putabant, diebus his: postridie Vulcanalia, et ante diem tertium Nonas Octobris, et ante diem sextum Idus Novembris. Inferiorem enim eius partem consecratam dis Manibus arbitantes clausam omni tempore, praeter hos dies, qui supra scripti sunt; quos dies etiam religiosos iudicaverunt ea de causa, quod his diebus ea, quae occulta et abdita religionis deorum Manium essent, in lucem adducerentur et patefierent, nihil eo tempore in republica geri voluerunt.*

In both these extracts of Festus, we find references to this relationship of the *Manes* with the *di inferii* and to the secret and hidden practices of their cult: *quae occulta et abdita religionis deorum Manium essent*.

The cult of the *Manes* is defined as a funerary cult<sup>16</sup>. The plea – *Dis Manibus, Dis Manibus Sacrum* – became common in the first century onwards in Rome and all over the Empire. This brings to another word connected with the *Manes*: *inferiae* (Tantimonaco 2017: 57<sup>17</sup>):

FEST. P. 99 L: *Inferiae: scarificia, quae Dis Manibus inferebant.*

15. Tantimonaco (2017: 34-34).

16. Tantimonaco (2017: 48-64; see also the 57 references in Festus to the *Feralia*).

17. Also in Varr. *Ling.* 6,13 – about *feralia*; and Ov. *Fast.* 2, 569 – Tantimonaco (2017: 57).



The cult of the deceased is directly related to the family, as can also be seen in the connection made between the *Manes* and the ‘good’, i.e. ‘mature’ / fertile traits of women. This leads us to refer to the connection with the *Mater Matuta*<sup>18</sup>:

FEST. p. 155 L: *Mater Matuta, manis, mane, matrimonium, mater familiae, matertera, matricēs, materiae dictae videntur, ut ait Verrius, quia sint bona, qualia scilicet sint, quae sunt matura, vel potius a matre, quae est originis Graecae.*

FEST. p. 109 L: *Matrem Matutam antiqui ob bonitatem appellabant, et maturum idoneum usui, et mane principium diei, et inferi di Manes, ut subplicitur appellati bono essent, et in carmine Saliari Cerus manus intellegitur creator bonus.*

*Mater Matuta* is an old cult which features prominently within the antiquarian interest in archaic times and cults. This fertility goddess, whose first reference in extant Latin literature is found in Lucretius (*Lucr.* 5. 656, 740), and which is also referred to by Ovid (*Fasti*, 6, 473-648), was associated with fertility, birth, and growth (of children, animals, and plants); she is represented as seated with a swaddled baby on her knee. She is also known in epigraphy.

In these two references, *Manes* features among other words or lexical associations, being based on a semantic network, that links them again to the idea of ‘something good’. It also relates them to the feminine universe of the family (*matrimonium, mater familiae, matertera, matricēs*).

Lastly, I would like to add another word: *maniae*. In Festus we find the following references:

FEST. p. 114 L: *Manias Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellent. 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. 115 L: *Manias dicunt ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas vocant: Manias autem, quas nutrices minitantur parvulis pueris, esse larvas, id est manes, quos deos deasque putabant, quosque ab inferis ad superos emanare credebant. Sunt, qui Maniam larvarum matrem aviamve putant.*

The reference to these scary figures is also related to the feminine universe and the *Manes*, and their function in children’s education. The fear of ghosts and other underworld divinities was part of the Roman mystic/supernatural imagination (Tantimonaco 2015: 123-125; 2017: 31). In this connection, the *maniae* are also related to the *Larvae* and *Lemures* (which brings us again to the domestic feminine context in Roman culture)<sup>19</sup>.

There is another interesting word – *mane*, ‘the morning’ – that also arises in the same lexical/semantic association. We may say that it is an indeclinable noun, which may derive from archaic and older Latin (see also the adverb)<sup>20</sup>, and which became more recurrent in Post-Augustan prose and poetry.

18. Littlewood (2006: 147ff.); Smith (2000: 136, *passim*).

19. Guzmán Almagro (2013: 185); Tantimonaco (2017: 25ff.).

20. See *mane* in Lewis & Short, *Latin Dictionary* (retrieved on 5.03.2019-<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Mane&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059>).

Thus, this first group of references to the *Manes*, as seen from an encyclopaedic perspective, is based on largely lexical, sometimes ‘etymological’ and semantic relations, as can be seen in the following scheme.

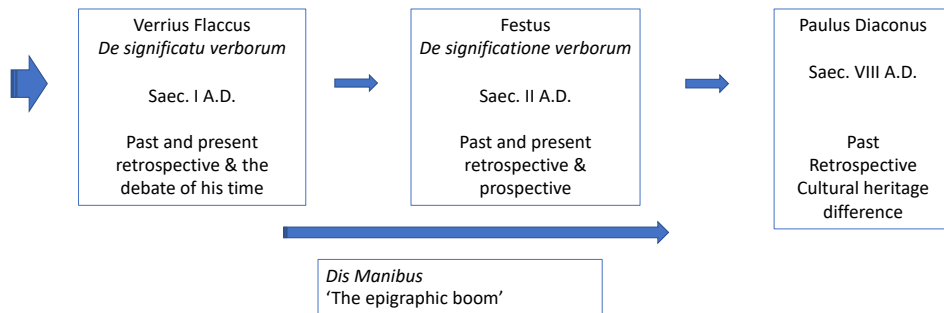


Figure 1.1. The *Manes* seen from an encyclopaedic perspective

The examples quoted above stand in line with an erudite and antiquarian point of view that we may classify as a ‘retrospective view’, being focused on the meanings, explanations and commentaries of the word in a particular religious-cultural context. This retrospective point of view corresponds to the first century context as represented by Verrius Flaccus. Also worthy of mention is the fact that Festus, in the second century, kept these references, although in that time the cult to the *Manes* was already common in Rome and across the Empire, among all social groups (both those who were more or less literate). Since the cult of the *Manes* was so extensive and established by the second century, Festus and other later authors continued this erudite and encyclopaedic perspective –perhaps they indeed showed greater interest, not only because of the importance of the cult of the *Manes*, but also because of historical changes to its scope and meaning, especially in respect to individual and the collective perspectives. As Tantimonaco stated (2017: 37):

Da sempre la critica ha riconosciuto il verificarsi di un’evoluzione concettuale che, verso il passaggio tra la Repubblica e gli inizi del Principato, portò all’individualizzazione dei *Manes* e alla loro identificazione con i singoli defunti, allontanandosi quindi dalla loro caratterizzazione come generica collettività dei defunti contrapposta a quella degli Dei Superi e degli uomini. Le fonti letterarie ed epigrafiche dell’età augustea, in effetti, contengono le prime testimonianze di tale fenomeno evolutivo.

The conceptual changes concerning the *Manes* and its epigraphic diffusion and success<sup>21</sup> also lead us to see Festus’ and the other references in the second century A.D., not only as being a retrospective point of view but also as a contemporary and present-day point of view.

The audience and aims of Festus’ *De verborum significatione* now need to be seen in their literary and cultural context, as well as with respect to the pedagogical function of

21. Tantimonaco (2017: 86, *passim*).

the grammatical text, by analysing, explaining and in various ways updating the meanings and semantic breadth of the words. This stands in line with the association of words mostly by semantic criteria. Perhaps this is why the ‘alphabetical word order’ can be somehow chaotic in the text as we have it today. Each author that made the ‘epitome’ of the other one could re-arrange the text according to the semantic relations that made sense in his time.

Furthermore, in some Late Latin grammarians, as we shall see now, references to the word *Manes* are also explanations about its use in the singular/plural (the morphological perspective). The invocation to the *Manes* was retained in early Christian epigraphy as well as the cultural and literary references in the grammatical tradition, so it still makes sense to explain the word’s semantic value and its morphological traits. That is why, when Paulus Diaconus made an epitome of Festus’ work, the references to the *Manes* were kept on.

## 1.2. The *Manes*: the Morphological Perspective and Other Grammatical References

In this second group, the word *Manes* is mentioned with respect to the word’s morphological aspects. Mostly, *Manes* is a word quoted as an example of a masculine plural noun; regularly the examples are given in alphabetical order. This can be seen in the following examples:

Charisii ars (K. Barwick 1964<sup>2</sup>: 34, 20 = GL 1, 32, 24), *de nomine: Item masculina semper pluralia (...) legimus et loculus: hi lemores νυκτερινοὶ δαίμονες, mores; sed et mos legimus: maiores [inferni et inferi] manes δαίμονες.*

Diomedis ars: GL 1, 327, 29, *de nomine: Masculina semper pluralia (...) manes, mores, maiores, natales generis nobilitas, optimates, pugillares*<sup>22</sup> (...)

Ars Bobiensis, M. De Nonno 1982: 26, 26, *de nomine: (...) hi mores, hi manes, hi maiores (...)*

Prisciani institutiones: GL 2, 359, 6, *de nomine: (...) manes horum manium hos manes uel manis (...)*

Donati ars maior, L. Holtz 1981, 603-674: 623, 2, *de nomine: (...) semper pluralia, ut manes, Quirites, cancelli.*

Seruius in Donati artem maiorem: GL 4, 434, 36, *de nomine: hae kalendae quem ad modum <hae Musae, hi manes quem ad modum>.*

Cledonii ars: GL 5, 42, 21, *de nomine: semper pluralia, ut manes Quirites.*

Pompeius in artem Donati: GL 5, 166, 31, *de nomine: deficiunt in numero singulari, ut manes Quirites.*

Pompeius in artem Donati: GL 5, 167, 4, *de nomine: Regulas declinandum nominum nouimus. (...) aliquando numeri tantum pluralis, ut manes Quirites.*

Pompeius in artem Donati: GL 5, 168, 1-6, *de nomine: similiter in masculino, ut est illud, manes: hi manes, horum quid facimus? Manium, his manibus; uides, quem ad modum nascitur, ut hi facilis, hi manes: quem ad modum faciles declinas, sic etiam manes. item facit horum facilius; ergo quo modo hi faciles horum facilius, sic etiam manes, manium, manibus.*

22. In ancient Rome: writing tablets, typically made of wood and coated with wax, and written on using a stylus.

Pompeius in artem Donati: GL 5, 176, 31, de nomine: *sunt nomina generis masculini numeri tantum pluralis, manes Quirites.*

Pompeius in artem Donati: GL 5, 195, 38 – 196, 1, de nomine: *Putā manes: numero singulari nemo dicit hic manis aut hic manes aut hic mania aut nescio quid tale. quem ad modum habemus facere genetiium pluralem? Horum maniorum and horum manium? Vel quem ad modum datiuum et ablatiuum pluralem? His eta b his manibus aut manis? Non inuenio regulam, sed redeo ad rationem Donatio (...)*

Pompeius in artem Donati: GL 5, 196, 6, de nomine: *Nominativo plurali in es exeat: agiles [manes]; ecce hoc nomen in es exit, et illud nomen in es exit.*

Consentius de nomine et uerbo: GL 5, 348, 8, de nomine: *pluralia masculini generis manes Quirites.*

Phocas de nomine et uerbo, F. Casaceli 1974: 54, 5, de nomine: *(...) liberi manes optimates primores proceres pugillares Quirites (...)*

[Augustini] regulae: GL 5, 506, 20, de nomine: *Nunc dicendum de nominibus quae aut numeri sunt tantum singularis aut numeri tantum pluralis. In masculino tantum pluralia ut cancelli manes penates: in feminino tantum pluralia, ut thermae exequiae (...)*

The second group of references above included several literary examples, in which the word *Manes* features in a context of the text quoted, where it can be used in different sections of the grammatical *ars: de nomine, de coniunctione, de constructione uel syntax.*

Table 1.1. *Manes* in literature as noted by the Latin grammarians

Charisii ars, K. Barwick 1964 <sup>2</sup> : 129, 4, de nomine:	<i>sed falsa ad caelum mittunt insomnia &lt;manes:&gt;</i> (VERG., <i>Aen.</i> 6, 896)
Charisii ars, K. Barwick 1964 <sup>2</sup> : 293, 19, de coniunctione: Diomedis ars: GL 1, 393, 5, de constructione uel syntaxi; Prisciani institutiones: GL 3, 245, 18, de constructione uel syntaxi; Dosithei ars, J. Tolkiehn 1913: 77, 17, de coniunctione;	<i>si potuit manes arcessere coniugis Orpheus</i> (VERG. <i>Aen.</i> 6, 119)
Prisciani institutiones: GL 3, 217, 3, de constructione uel syntaxi:	<i>qua niger astriferis conectitur axibus aër; /  quodque patet terras inter lunaeque meatus, /  semidei manes habitant, quos ignea uirtus /  innocuos uita patientes aetheris imi /  fecit, et aeternos animam collegit in orbes</i> (Lucanus, <i>Pharsalia</i> , 9, 5-9)
Prisciani institutiones: GL 3, 279, 2, de constructione uel syntaxi:	<i>hoc patris Anchisae manes, hoc sentit Iulus</i> (VERG. <i>Aen.</i> , 10, 534)
[Sergii] explanationes in artes Donati: GL 4, 535, 19, generalia et uaria:	<i>per patrios manes, per spes surgentis Iuli /  te precor</i> (VERG. <i>Aen.</i> 10, 524)

Finally, we have another kind of reference that relates morphological aspects of the word with some notes on its meaning (the so-called morphological and semantic approach). Among them are comments on the meaning of the word, for instance by defining *Manes*, as can be seen in the following:

Pompeis in artem Donati: GL 5, 250, 5, de aduerbio: *qui tractauerunt de istis rebus, manes dicuntur dii effusi per totum* [*nam sic definiuerunt penitus qui tractatuerunt de istis rebus, manes dicuntur dii effusi per totum*]. *Putat qui in terra esse possunt, qui in aere esse possunt, qui in caelo. Nam idcirco manare dicimus, quicquid effluit per totum (...)*

Other authors emphasize the way that *Manes* differentiates from the word *mane*, for instance in Alcuinus de orthographia, S. Bruni 1997: 20, 225, *de orthographia: manes dii infernales, mane sine s diei initium*:

Pompeis in artem Donati: GL 5, 249, 35-36-250, 5, de aduerbio: *Mane dicitur matutinum tempus. Mane tractum est ab illis rebus, manes dicuntur di effusi per totum (...)*

Finally, we can highlight the lexical associations of the word *manes* with other words related to funerary contexts:

Charisii ars, K. Barwick 1964<sup>2</sup>: 419, 5, de idiomatibus, elocutionibus, differentiis et synonymis: *cineres. ossa. reliquiae. manes. inferi. animae.*

Charisii ars, K. Barwick 1964<sup>2</sup>: 449, 22, de idiomatibus, elocutionibus, differentiis et synonymis: *umbrae. animae. manes. ossa. inferiae. sepulchra.*

## 2. CONCLUSIONS

As we have seen, there are two different kinds of references to the word *manes* in the grammatical texts. The first one, which is the chronologically earlier one, is from the encyclopaedic/ lexicographic perspective. The etymological and semantic explanation of the word is the focus here. Correlation with other words (*Maniae*, *Mater Matutam*, and other) is based on semantic and morphological relations; this allows us to build a scheme of lexical association that is a cultural and literary scheme, as transmitted by the grammarians, from the first century onwards. The second perspective relates to the references given from another kind of grammatical text (Late Latin grammarians), in which the focus lies on the morphological aspects, i.e. the inflectional aspects of singular/plural. Among these texts, we find literary examples quoted in the parts concerning syntax, for instance; these literary references give to the word *Manes* a cultural/religious context even into the late period. From this perspective, the word *Manes* is seen as typical and familiar for speakers of Latin language, something which is clearly due to the impact of the epigraphic triumph of the *Dis Manibus* formulae.

Both the encyclopaedic and the morphological perspectives allow us to understand the importance of the *Manes*, and the changes in the meaning of the term underwent from the end of the Republic till the early Christian times. The word *Manes* was the object of some commentaries in the first century A.D. and later, not because it was 'old', or at risk

of disappearing, but because its meaning, like the funerary and religious practices connected with it, were changing during that time. Moreover, the *Manes* were part of a major epigraphic change (ongoing since the first century A.D.) that linked common people with the practices of the Imperial elites. Finally, the grammatical tradition was influenced by literature, philosophy, and religion, and conversely also influenced what was taught and learned over the centuries.

## BIBLIOGRAPHY

- BOWMAN, A., E. CHAMPLIN and A. LINTOTT (eds.) (2008): *Cambridge History of Classical Literature*, vol. 10. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLINISTER, F., J. NORTH and C. WOODS (2011): “Verrius, Festus and Paul: Lexicography, Scholarship and Society”, *BICS – Institute of Classical Studies, Bulletin supplement*, 50, 93.
- GUZMÁN ALMAGRO, A. (2013): “Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término *larua* y sus significados”, *Emerita*, 81, 1, 183-202.
- HOWLEY, J. A. (2013): “Why Read the Jurists? Aulus Gellius on Reading across Disciplines”, in Du Plessis, P. J. (ed.): *New Frontiers. Law and Society in the Roman World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 9-30.
- IRVINE, M. (1994): *The Making of Textual Culture: “Grammatica” and Literary Theory 350-1100*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LINDSAY, W. M. (1913): *Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome* (edidit Wallace M. Lindsay). Leipzig: Teubner.
- LITTLEWOOD, R. J. (2006): *A commentary on Ovid’s Fasti Book 6*. Oxford: Oxford University Press.
- LHOMMÉ, M.-K. (2003): “Antiquaires et recherches sur la religion romaine à l’époque du Haut Empire: l’exemple du *De uerborum significatione* de Festus”, *École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. Annuaire*, 112, 2003-2004, 433-437.
- MÜLLER, K. O. (1839): *De verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome*. Leipzig: Weidmann.
- NETTLESHIP, H. (1880): “Verrius Flaccus I”, *The American Journal of Philology*, 1, 3, 253-270.
- NETTLESHIP, H. (1881): “Verrius Flaccus II”, *The American Journal of Philology*, 2, 5, 1-19.
- SMITH, C. (2000): “Worshipping *Mater Matuta*: Ritual and Context”, in Bispham, E. and C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*. Chicago / London: Fitzroy Dearborn Publishers, 136-155.
- TANTIMONACO, S. (2015): “‘Singolari e plurali’, ‘maschili e femminili’. Alcune osservazioni sui *Manes* a partire dalle fonti epigrafiche”, *Erga-Logoi*, 3, 109-131.
- TANTIMONACO, S. (2017): *Dis Manibus. Il culto degli Dei Mani attraverso la documentazione epigrafica. Il caso di studio della Regio X Venetia et Histria*. Madrid: Universidad Carlos III (Anejos de ARYS, 7).
- WALLACE-HADRILL, A. (2005): “*Mutatas formas*. The Augustan transformation of Roman Knowledge”, in Galinsky, K. (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 55-84.

# *Genius* et serpents dans le culte domestique des Romains

Marie-Odile Charles-Laforge

*Université d'Artois – France*  
*Laboratoire CREHS – UR 4027*

Le *Genius* fait partie, avec les Lares et les Pénates, des plus anciennes divinités domestiques. La notion de *Genius* est authentiquement romaine car elle n'a pas d'équivalent grec, bien qu'il ait subi l'influence hellénique<sup>1</sup>. Il est nécessaire de s'attarder sur sa définition dans la mesure où le *Genius* recouvre de multiples domaines. Par conséquent, l'importante bibliographie le concernant nécessite une mise à jour.

A partir des témoignages des auteurs anciens et des inscriptions, nous allons tenter de mieux cerner la notion de *Genius*. Néanmoins, il nous faut recourir à l'archéologie afin d'observer sa présence dans la vie quotidienne des Romains. Nous pouvons nous appuyer sur l'exemple d'une cité comme Pompéi, dont le matériel religieux a été bien préservé, pour compléter notre étude avec l'examen des représentations figurées des laraires. En effet, dans cette cité, l'essentiel des peintures de laraires a pour thème principal les Lares, le Génie et les serpents<sup>2</sup>.

En analysant la "personnalité" du *Genius*, nous ne pouvons écarter le serpent si fréquent sur les peintures des laraires pompéiens, d'autant plus qu'il a été confondu pendant très longtemps avec lui. En nous intéressant au culte domestique, nous serons amenée à nous interroger sur les interprétations du serpent omniprésent.

---

1. Schilling (1979 : 415).

2. Th. Fröhlich recense quatre-vingt-dix-huit figures représentant le Génie et/ou les Lares seuls ou avec un ou deux serpents, alors que les autres divinités ne sont présentes que dans soixante et onze laraires. Vingt-deux peintures fragmentaires ont été exclues (1991 : 28).

## 1. LE *GENIUS*, DIVINITÉ DOMESTIQUE<sup>3</sup>

### 1.1. Signification

Dès l'Ier siècle avant J.-C., la notion de *Genius* semble ne plus être bien comprise par les grammairiens [textes 1-2], à l'inverse des poètes [texte 3], au point qu'au IIIe siècle après J.-C., Censorinus en propose plusieurs définitions : « Le Génie est un dieu sous la tutelle de qui chacun, dès l'instant de sa naissance, est placé toute sa vie. Celui-ci, soit parce qu'il préside à notre naissance, soit parce qu'il naît avec nous, soit parce que, une fois engendré, il nous protège et nous défend, s'appelle Génie, du mot naître »<sup>4</sup> [texte 4]. La plupart des auteurs du XIXe siècle et du début du XXe<sup>5</sup>, se fondant sur la racine du mot, et la définition de Varron, donnent un sens actif au Génie qui se définit comme une puissance génératrice<sup>6</sup>, définition remise en cause par Georges Dumézil<sup>7</sup>.

Ce dernier résume ainsi la conception que nous avons du *Genius* : « *Genius* est soit la personnalité d'un individu telle qu'elle s'est constituée à sa naissance, soit cette personnalité comprise comme un double, physiquement et moralement solidaire de l'individu depuis sa naissance jusqu'à sa mort, soit une sorte de divinité qui lui est spécialement attachée et qui requiert un culte, en particulier aux anniversaires de sa naissance »<sup>8</sup>.

S'attachant au terme de *lectus genialis* [texte 5], il fait remarquer « qu'il n'est pas (non plus) prudent, quand on veut définir la fonction et le champ d'action d'une divinité, de s'adresser d'abord à l'étymologie de son nom, même si elle n'est pas douteuse quant à la racine, ni incertaine quant à la dérivation : c'est la pratique qu'il faut observer, c'est-à-dire les circonstances mythiques ou rituelles dans lesquelles cette divinité intervient, les formules qui l'utilisent, les rapports (opposition, affinité, solidarité...) qu'elle entretient avec d'autres concepts, divinisés ou non »<sup>9</sup>.

L'auteur s'intéresse de près à cette conception du Génie comme « principe de fécondité »<sup>10</sup>, ou comme « pouvoir masculin de procréation »<sup>11</sup> pour constater que le *Genius*, dans la littérature latine, n'a aucune valeur sexuelle<sup>12</sup> : le *lectus genialis* est le lit du *Genius* du mari car *genialis* dérive de *Genius* et non du verbe *gignere*<sup>13</sup>. Georges Dumézil montre

3. Sur la notion de *Genius*, nous renvoyons essentiellement à Schilling (1979 : 415-443) et Dumézil (1983 : 85-92).

4. Censorinus, *De die nat.* 3, 1.

5. Voir, entre autres, DA, *Genius* : 1488-1494 ; Dizionario epigrafico T III, 449 sq. Plus récemment, ces conceptions ont été reprises dans différents ouvrages : EAA T III, Genio (810-816) ; Nitzsche (1975 : 7-20). Pour la conception d'un Génie procréateur, voir Mattero (1992 : 85-96).

6. Wissowa (1912 : 175-181).

7. Dumézil (1983 : 85-92).

8. Dumézil (1983 : 87).

9. Dumézil (1983 : 86).

10. Bayet (1969 : 65).

11. Wissowa (1912 : 175).

12. Otto, *RE* VII, *Genius* (1922 : c. 1155-1170).

13. Dumézil (1987 : 365-366). Selon lui, au moment du mariage, il est « naturel que soit évoquée la naissance de celui qui sera l'agent de cette propagation, et donc honoré et invoqué son *Genius*. Ce n'est pas en tant que dieu de la procréation, ce qu'il n'est nulle part ailleurs, que *Genius* figure ici (...) c'est du point de vue de la *gens*, de la continuité des générations et donc des *Genii*, que se comprend et la consécration du lit nuptial



comment les “antiquaires” des Iers siècles avant et après J.-C., comme Varron, Verrius Flaccus..., en voulant définir le *Genius*, ont considéré que le mot *genius* dérivait non pas directement de la racine, mais du verbe « qui se trouvait être transitif ; d’où par une pente naturelle, *genius, qui genit* (ou *gignit*) »<sup>14</sup>. Le Génie est plutôt associé au mariage et à la famille qu’à la sexualité en tant que telle<sup>15</sup>. L’opinion de Georges Dumézil dans ce domaine nous paraît tout à fait fondée.

La conception du *Genius*, qui apparaît dans nos sources pour la première fois chez Plaute, ne change pas au fil des siècles<sup>16</sup> : en revanche, son champ d’application s’étend progressivement aux dieux, aux groupes sociaux<sup>17</sup>, aux lieux<sup>18</sup>, à l’empereur<sup>19</sup>.... Le *Genius* désigne donc « la divinisation de la personnalité telle qu’elle existe, en chaque individu, avec ses qualités innées »<sup>20</sup>. Ainsi, l’existence de *Genii loci* va à l’encontre de la notion de puissance génératrice. Comme le remarque John Bodel, « Si le Génie n’était pas une force génératrice mais une entité qui a vu le jour quand quelque chose a été créé-pas en tant que créatrice mais avec la création-alors il est plus facile de comprendre comment le concept a pu s’étendre (...). Tout ce qui est créé par la nature ou, dans des contextes similaires, par l’homme, pourrait être conçu comme capable d’avoir non seulement une essence physique, mais aussi spirituelle née de la création : le Génie »<sup>21</sup>.

Les femmes peuvent également invoquer leur *Genius* : celui-ci prend alors le nom de *Iuno*<sup>22</sup>. Dans les temps anciens, le *Genius* semble avoir été commun aux hommes et aux femmes ; le parallélisme établi entre *Genius* et *Iuno* n’apparaît, dans nos sources, qu’à une époque tardive [textes 6-7]. Tibulle est le premier à évoquer la *Iuno* comme équivalent du *Genius*<sup>23</sup>. Une dédicace à la *Iuno* de Livie peut être datée entre 4 et 14 après J.-C.

---

au *Genius* du représentant actuel de la série, et l’hommage rendu à ce *Genius* par celle qui a été choisie pour continuer la série ».

14. Dumézil (1983 : 89). G. Wissowa voyait dans le Génie l’incarnation divine de la force qui est active en l’homme alors que pour W.F. Otto, le Génie était un esprit protecteur existant en dehors de l’homme. Le Génie est certes lié à l’homme mais ne lui est pas identique. La vie naît « par adjonction (rapprochement) du Génie qui l’entretient ainsi continuellement » (1905 : 179sq.). Cf. *RE* VII, *Genius* (1922 : c. 1155-1170). Pour H. Kunckel, « un compromis est possible entre les deux interprétations défendues par G. Wissowa et W.F. Otto, qui tirent toutes deux leur légitimité de témoignages antiques, si l’on explique les divergences par l’évolution historique » et les influences extérieures (1974 : 11). Cette hypothèse d’un compromis ne nous paraît pas pertinente.

15. Dumézil (1983 : 86) : « En tant que doublure de l’individu, le *Genius* est censé avoir les mêmes besoins, rechercher les mêmes plaisirs que l’original ; or il est remarquable que, dans cette solidarité, le sexe, la puissance sexuelle, qui eût pu fournir aux comiques mainte plaisanterie, n’interviennent jamais ».

16. Dumézil (1983 : 89).

17. Pour les exemples de *Genius* associé aux collectivités, voir Schilling (1979 : 429).

18. Tite Live évoque un Génie de Rome à l’époque de la deuxième guerre punique (21, 62, 9), mais rien ne prouve que son apparition ne soit pas antérieure à cette période. Plus tard, nous voyons apparaître un *Genius populi Romani*.

19. Un autel, conservé au Musée de Naples, présente sur ses quatre côtés Vesta, Bona Dea (?), Mercure et le *Genius Caesaris*. Epoque claudienne. MNN, inv. n°147827, hauteur 0,50 cm. LIMC, *Genius* (1997 : 606 n° 61).

20. Schilling (1979 : 417).

21. Bodel (2008 : 211).

22. Voir la mise au point sur la notion de *Iuno* chez Dumézil (1987 : 299-310) et chez Rives (1992 : 35-39).

23. Tibulle, *Eleg.* 3, 6, 47-48 et 3, 19, 15. Les poèmes du livre 3 seraient apocryphes et postérieurs à la période augustéenne selon Rives (1992 : 37-38).

[inscription 1]. Mais à l'inverse du terme de *Genius*, celui de *Iuno* ne s'applique pratiquement qu'aux femmes même si, dans certaines inscriptions, c'est le *Genius* qui est associé à la femme et non la *Iuno* [inscription 2]<sup>24</sup> : ainsi, le plus souvent, nous rencontrons le terme *Genius* et non *Iuno* pour une déesse<sup>25</sup>. A l'époque impériale, les femmes ont une *Iuno* individuelle. Elle est appelée *natalis* comme le *Genius* [texte 8], et comme lui, son action commence à la naissance de l'individu et s'exerce jusqu'à la mort. Les femmes jurent par leur *Iuno*<sup>26</sup> [texte 9] comme les hommes par leur *Genius*. Lorsque Censorinus évoque deux Génies pour les couples mariés<sup>27</sup>, il s'agit du *Genius* et de la *Iuno* [texte 10]. Cette dernière<sup>28</sup> servait à la femme comme le *Genius* à l'homme, et elle continue à être honorée ou invoquée sur les tombes<sup>29</sup>. A Pompéi, dans la nécropole de la Porta di Ercolano, une pierre tombale, taillée en forme de buste humain, avec les cheveux tressés retombant sur les épaules, porte une inscription sur la partie antérieure : à la *Iuno* de Tyché, esclave de Iulia Augusta, [...] du culte de Vénus [inscription 3]. Une autre, un peu plus loin, évoque la *Iuno*<sup>30</sup> [inscription 4].

Ainsi, la notion de *Genius* est ambivalente. Qu'en est-il des représentations du *Genius* du *pater familias* ?

## 1.2. Représentations

Un grand nombre de peintures de laraires montrent, dans la partie supérieure, des guirlandes ceintes de *taeniae*, et, dans la partie inférieure, de la végétation à laquelle sont associés les serpents rampant vers l'autel. Au centre de la composition, debout entre les Lares domestiques, le *Genius* est habituellement représenté en train de sacrifier<sup>31</sup> de

24. Pour d'autres exemples, voir Rives (1992 : 39 note 21).

25. *CIL* II, 2407 : *Genius Victoriae*.

26. Pétrone, *Sat.* 25 : « *Iunonem meam iratam habeam* » (invocation de Quartilla) ; Tibulle, *Eleg.* 3, 6, 48. La *Iuno* de la femme pouvait être invoquée par son amant (Tibulle, *Eleg.* 3, 19, 15 (= 4, 13, 15 : « *tuae Iunonis* ») ou par ses serviteurs (Juvénal, *Sat.* 2, 98 : servante). Voir Ovide, *Trist.* 5, 5, 13.

27. Censorinus, *De dies nat.* 3, 3.

28. J. Rives se demande pourquoi le nom de *Iuno* fut choisi pour la version féminine du *Genius*. Selon lui, Vénus et Fortuna sont aussi des divinités associées aux femmes et invoquées dans certaines inscriptions (*CIL* II, 4415...). Pour d'autres exemples concernant Vénus et Fortuna, voir Rives 1992 : 45 notes 39-40) et textes littéraires (Tibulle, *Eleg.* 3, 6, 47-48). De ce passage de Tibulle, comme le fait remarquer G. Dumézil, on pourrait en déduire que chaque femme a une Vénus (1987 : 300). Toutefois c'est Junon, en tant que déesse liée au mariage, qui fut retenue car c'est cette identification avec les femmes en tant que *matres familias* qui distingue Junon des autres déesses des femmes, ce qui explique l'utilisation de son nom pour la version féminine du *Genius* (Rives 1992 : 44-46). Ce dernier s'interroge également sur la nécessité ressentie par les Romains de remplacer, pour les femmes, le *Genius* par la *Iuno*. Selon lui, l'évolution du mariage, laissant l'épouse sous la *manus* de son père et non de son mari, et le fait que la plupart des pères n'atteignaient pas un grand âge, ont permis une plus grande liberté des femmes qui deviennent les *dominae* des esclaves et les *patronae* des affranchis. Désormais, esclaves et clients invoquent couramment le *Genius* d'une femme. Celui-ci étant trop étroitement identifié à l'homme, il a paru plus approprié de choisir un autre nom pour les femmes (1992 : 39 et 43-44).

29. *CIL* V, 514 ; X, 7541 ; XII, 3063-66...

30. Je n'aborderai pas ici le caractère funéraire du *Genius* et de la *Iuno*.

31. Le Génie n'accomplit pas le sacrifice pour d'autres dieux mais montre le sacrifice en soi. Cette opinion, partagée par Fröhlich (1991) et Kunckel (1974), est contredite par P. Veyne qui voit dans la libation non pas un sacrifice mais un rite de passage (1990 : 17-28).



Figure 2.1.  
Peinture de  
laraire. Musée  
national de  
Naples inv.  
8905. Photo de  
l'auteur.

la main droite, sur l'autel quand ce dernier est peint à ses côtés, avec la patère et parfois l'*acerra* [fig. 2.1]. Il est fréquemment accompagné par des desservants. Lorsque le *Genius* du *pater familias* est présent sur la peinture de laraire, il est facilement identifiable car, la plupart du temps, il est vêtu de la toge dont un pan est parfois rabattu sur sa tête : certains *Genii* revêtent la toge prétexte qui peut être portée sur une tunique blanche bordée de deux bandes rouges verticales. Les attributs (patère dans la main droite, *acerra* ou corne d'abondance dans la main gauche), le vêtement, les gestes sacrificiels sont semblables sur pratiquement toutes les peintures<sup>32</sup>.

L'étude des représentations du *Genius* fait apparaître l'étroite association du serpent avec ce dernier qu'il accompagne sur la plupart des peintures de laraires, figuré seul ou par paire. Nous devons donc nous interroger sur la signification de cet animal dans le cadre domestique. Pendant très longtemps, serpent et Génie ont été confondus : les historiens pensaient qu'à l'origine, le *Genius* de l'homme et la *Iuno* de la femme avaient été conçus sous forme de serpents pour être ensuite représentés sous forme humaine. Dans l'antiquité, le serpent était déjà diversement interprété. Les interprétations qui en ont été données ne sont pas toutes convaincantes et amènent de multiples questions. Par conséquent, une mise au point nous paraît nécessaire afin d'établir le lien qui relie le Génie au serpent.

32. Pour plus de précisions, voir Laforge (2009 : 97-103, 108-109).

Tableau 2.1. Répartition des peintures du *Genius* et des serpents à Pompéi<sup>33</sup>

Génie seul	Serpent(s) sans Génie	Serpent(s) avec Génie	Serpent seul	Serpents par paires
79	59	52	66	92

## 2. LE SERPENT : REPRÉSENTATIONS ET INTERPRÉTATIONS

### 2.1. Les représentations<sup>34</sup> : les peintures

Les serpents sont très nombreux sur les peintures de Pompéi et d'Herculanum, et il en était de même ailleurs, sans aucun doute : les exemples que nous connaissons, notamment à Ostie<sup>35</sup> ou en Espagne<sup>36</sup> laissent supposer que les peintres campaniens avaient sous les yeux un modèle largement répandu à l'époque romaine et qui a été utilisé au moins jusqu'au III<sup>e</sup> siècle après J.-C.<sup>37</sup>. Nombreux dans les laraires des maisons, les serpents se rencontrent également à l'extérieur de celles-ci, sur les façades<sup>38</sup> et sur les autels compitaux<sup>39</sup>. Thomas Fröhlich répertorie 191 figures de serpents dans les cités du Vésuve<sup>40</sup> : les serpents apparaissent seuls sur 49 laraires et 10 peintures de façades : sur ces dix figures, deux peuvent être attribuées à un bâtiment précis<sup>41</sup>. Les autres sont placées loin des entrées des maisons et Thomas Fröhlich pense qu'elles devaient vraisemblablement être rattachées à des *insulae* tout entières<sup>42</sup> mais cela n'est qu'une hypothèse. Il faudrait étudier chaque peinture et sa localisation pour en tirer de plus amples conclusions. Selon cet auteur, le serpent ne connaît aucune distinction de couches sociales ou de lieux : il est omniprésent<sup>43</sup>.

33. Tableau établi d'après les données de Boyce (1937), Orr (1972) et Fröhlich (1991).

34. Voir, entre autres, Fröhlich (1991 : 165-168) ; Giacobello (2008 : 121-125).

35. Th. Fröhlich signale, à Ostie, deux peintures, nettement postérieures à la période qui nous intéresse, montrant deux serpents encadrant le Génie en train de sacrifier, et une à Ephèse datant au plus tôt du III<sup>e</sup> siècle après J.-C. (1991 : 167 et notes 1017-1018, 1020).

36. Un autel de type *ara puluinata* (hauteur : 94 cm), retrouvé dans le jardin-péristyle d'une maison romaine d'Ampurias de la fin du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., comporte un revêtement de stuc avec peintures : la décoration comprend un thème végétal purement ornemental accompagnant un coq sur l'un des côtés, à l'opposé un canthare, faisant office d'autel, garni d'une pomme de pin et de deux œufs, vers lequel se dirigent les deux serpents peints sur les autres côtés. Il s'agit d'un des plus anciens documents sur le culte domestique dans la péninsule ibérique (Balil 1962 : 117-123).

37. Fröhlich (1991 : 167).

38. Seuls les dieux protecteurs des façades des boutiques et maisons sont représentés sans le serpent à l'exception du serpent à l'omphalos que nous n'évoquerons pas dans ce cadre.

39. Sur les peintures de serpents des autels compitaux, voir la liste donnée par Boyce (1942 : 15 notes 12 à 15).

40. Fröhlich (1991 : catalogues 1 à 5).

41. Pompéi VII, 9, 42 (Fröhlich F54) : *macellum* ; VII, 11, 12-13 (Fröhlich F 57) : entre les entrées d'un *hospitium* et d'une boutique.

42. Fröhlich (1991 : 56).

43. D.G. Orr distingue deux types de représentation de serpents sur les peintures de laraires sans que l'une ou l'autre l'emporte : le serpent le plus commun, avec la crête et la barbe, qui selon lui représentait un *Genius loci*, dans l'autre, une manifestation zoomorphe du Génie (1978 : 1573-1575 et note 116). Il est très difficile, dans les faits, de distinguer les deux types.

Tableau 2.2. Localisation des peintures de serpents des laraires de Pompéi<sup>44</sup>

Cuisines, quartiers des serviteurs	Pièces destinées à la représentation sociale	<i>Cauponae, hospitia</i>	Espaces artisanaux, boutiques	Inconnu
12	21	8	5	3

Pour David G. Orr, les serpents de Pompéi s'inspirent de l'*Elaphis aesculapii* ou *Coluber longissimus*, la grande couleuvre européenne. Ce type de serpents était probablement identique à ceux consacrés à Esculape<sup>45</sup>. Selon Ovide, à Delphes, Esculape se présentait aux Romains sous la forme d'un « serpent doré, paré d'une haute crête » [texte 11]. En effet, en Grèce comme dans le monde romain, le serpent est fréquemment représenté avec une barbe et une crête. Comme d'autres auteurs anciens, Élien identifie le mâle chez les serpents par la présence d'une barbe et d'une crête [texte 12]<sup>46</sup>. Pline l'Ancien ne partage pas cet avis : il n'est pas possible, selon lui, de trouver un serpent avec une crête [texte 13]. De nos jours, selon les herpétologues, « une telle excroissance n'est connue, à l'heure actuelle, chez aucune des espèces répertoriées à travers les divers continents »<sup>47</sup>. Pour Jean Trinquier, la présence de la barbe chez le serpent en fait un emblème de puissance virile et de fécondité et, comme signe anthropomorphique, elle « permet également d'individualiser le serpent et d'en faire l'incarnation sinon d'un dieu du moins d'un génie local et tutélaire »<sup>48</sup>. Il en est de même pour la crête qui, comparée au cimier d'un casque, « confère aux animaux qui la portent une allure martiale et apparaît comme un gage d'agressivité et de combativité »<sup>49</sup>. Comme le fait remarquer Liliane Bodson, « par une démarche analogue, mais inverse, à celle qui a conservé maints traits zoomorphes aux figures divines anthropomorphes, l'artiste aurait transposé sur le serpent, emblème de fécondité, un élément qui symbolise la maturité virile »<sup>50</sup>. Ce serpent à crête est devenu une représentation commune au point de servir comme exemple dans la Rhétorique à Hérennius [texte 14].

La plupart du temps, les serpents, face à face et rampant au milieu de plantes, se dirigent vers un autel [fig. 2.1]. Le fait que le serpent soit représenté, dans les laraires comme sur les façades, rampant au milieu de buissons et de plantes, peut renvoyer à une représentation réaliste de l'animal, mais signifie aussi qu'il est lié à la terre<sup>51</sup>. Le serpent

44. Tableau établi par Fröhlich (1991 : 56). Il s'agit ici des peintures de serpents représentés seuls.

45. Orr (1972 : 65).

46. Bodson (1978 : 73) : « Nicandre (*L.L.*), Philostrate (*Vie d'Apollonios*, 3, 8), Élien (NA, X, 25), Nonnos (XII, 319-323) le décrivent effectivement avec une barbe ou barbiche caractéristique d'une variété à laquelle ils ne donnent pas d'appellation propre et qu'ils ne mettent en rapport, si l'on excepte le passage de Nicandre tout marqué de mythologie, avec aucun des dieux et des rites qui ont un lien avec les serpents ».

47. Bodson (1978 : 73).

48. Trinquier (2008 : 225).

49. Trinquier (2008 : 226).

50. Bodson (1978 : 74).

51. L'hypothèse de l'influence des peintures de jardin est valable pour celles qui sont situées dans les péristyles, mais non pour les peintures situées dans les cuisines. Cf. Fröhlich (1991 : 166).



Figure 2.2. Casa di Giulio Polibio IX, 13, 1-3. Photo de l'auteur avec l'autorisation de la surintendance de Pompéi

se dirige soit vers l'autel, soit s'enroule autour de lui<sup>52</sup>. Il existe une grande variété de compositions comme le fait remarquer George K. Boyce<sup>53</sup>, mais il constate que le serpent enroulé autour de l'autel se rencontre moins fréquemment que le serpent se dirigeant vers ce dernier<sup>54</sup> : dans le cas du laraire de la Casa di Giulio Polibio (IX, 13, 1-3), le serpent sort de la zone inférieure pour s'enrouler autour de l'autel<sup>55</sup> où sacrifie le *Genius* et la *Iuno* [fig. 2.2]. Selon lui, le premier type serait une survivance d'une "mode" tombée en désuétude dans les derniers temps de Pompéi<sup>56</sup>, ce qui nous paraît difficile à apprécier en l'absence d'une datation précise des peintures. Le plus souvent, ces deux zones sont distinctes.

Lorsque les serpents accompagnent d'autres divinités, ils sont généralement peints dans une zone à part, à quelques exceptions près<sup>57</sup> [fig. 2.3] : ils se situent le plus souvent au-dessous des divinités sur la simple peinture, hors de la niche quand celle-ci est peinte à l'intérieur.

Les serpents sont représentés seuls ou par paires. Les exemples ne manquent pas, tant pour l'une que pour l'autre catégorie. La peinture du laraire du *pistrinum* IX, 3, 12, située sur le pilier opposé au four, recouvrait trois côtés : sur le côté principal, le *Genius* versait la libation sur un autel cylindrique avec des offrandes, autour duquel un grand serpent s'enroulait. La queue du serpent continuait sur le côté gauche du pilier, où se

52. Boyce (1942 : 14, fig. 4. Corpus n° 209).

53. Boyce (1942 : 15).

54. Boyce (1942 : 15) ; cf. (1937 : 106 index) : 25 exemples recensés.

55. Il s'enroule autour de l'autel aussi bien sur les peintures de laraire domestique (I, 6, 2 ; I, 16, 3 ; IX, 3, 12 ; IX, 13, 1-3...) que sur celle du carrefour I, 11.

56. Boyce (1942 : 15).

57. Pompéi I, 11, façade ouest : le serpent enroulé autour d'un autel remplace le Génie entre les Lares. IX, 3, 10-12 (*Pistrinum*) et IX, 9, 2 (*Caupona*) : les serpents rampent vers l'autel où le Génie offre un sacrifice. IX, 13, 1-3 : le serpent se dirige de la zone inférieure vers l'autel de la zone supérieure.



Figure 2.3. *Caupona*  
I, 10, 8. Photo  
de l'auteur avec  
l'autorisation  
de la surintendance  
de Pompéi

trouvait un grand arbre. Un deuxième arbre se tenait à gauche de l'autel peint sur le côté principal. Sur le troisième côté, la figure du *Genius* apparaît de nouveau, debout sur la poupe d'un navire<sup>58</sup>. Sur d'autres laraires, un serpent, enroulé autour de l'autel, dresse sa tête vers la patère du *Genius*<sup>59</sup>.

Dans l'*atrium* de la maison VI, 16, 15<sup>60</sup>, les deux serpents, de chaque côté d'un autel, occupent la plus grande partie de la peinture du laraire, avec près de deux mètres de long. Cette taille, qui nous paraît exceptionnelle<sup>61</sup>, peut se retrouver chez certaines couleuvres *Elaphe* qui comptent parmi les plus grands serpents d'Europe, certaines dépassant 2,5 m<sup>62</sup>. Une niche carrée se trouve dans le coin supérieur droit, et comporte la figure du *Genius* sacrifiant sur un autel, encadré par les deux Lares situés en dehors. Des deux Lares peints à l'origine sur le fond blanc du mur, de chaque côté de la niche, il ne restait que la partie inférieure de celle de gauche. Au-dessous de la figure du Lare était peint un grand autel cylindrique, garni de deux œufs, d'une pomme de pin et d'un fruit. De chaque côté, les serpents apparaissent comme mâle et femelle, le mâle étant plus grand, avec une crête et une barbe de couleur rouge. En revanche, sur la peinture de la maison I, 11, 15, les serpents, de taille différente, portent tous deux une barbe et une crête.

Parfois, le ou les serpents sont seuls, sans autre divinité<sup>63</sup> comme sur un des laraires de la Casa del Efebo I, 7, 10-11 ou dans la cuisine de la maison I, 10, 7 : cette peinture est peu courante car les deux serpents, au lieu de se faire face comme nous le voyons couramment, se dirigent dans la même direction, la tête l'une au-dessus de l'autre, vers une plaque de marbre fixée dans un angle de la cuisine, à côté du four, celle-ci faisant office

58. Boyce n° 410, pl. 20 ; Fröhlich (1991 : 295, L103, pl. 45.2). A. Sogliano attire l'attention sur la peau brune de ces deux Génies que nous ne retrouvons pas sur les autres peintures (1880 : n° 9-10).

59. Pompéi I, 16, 3 ; IX, 3, 12 ; IX, 13, 1-3...

60. Boyce : n° 224 ; (1942 : 14, fig. 1).

61. La plupart des serpents ont une taille démesurée par rapport au *Genius* et aux Lares.

62. Trinquier (2008 : 222).

63. Boyce n° 56. Voir pl. 27,1 ; 28,1-2 ; (1942 : 14, fig. 3).

de table d'offrandes puisque aucun autel n'est visible ; néanmoins la peinture est dégradée. Il arrive également que les serpents soient peints directement sur l'autel comme celui de la petite chapelle VI, 15, 18 où ils sont confrontés à un autel enflammé<sup>64</sup>.

## 2.2. Reliefs et statuettes

Ces derniers sont très rares, de même que les statuettes. A Pompéi, de nombreux laraires possèdent des serpents stuqués, mais nous ne les considérerons pas comme des reliefs. Aucun relief n'est connu dans cette cité<sup>65</sup>.

Il faut noter que les statuettes<sup>66</sup> de serpent sont quasi inexistantes. Nous en connaissons très peu : l'une, en bronze, a été retrouvée dans le laraire de la Villa de Cn. Domitius Auctus à Scafati<sup>67</sup> avec deux autres statuettes d'Isis et Vénus et un croissant de lune en argent. Reposant sur une base rectangulaire, le serpent se dresse, le bas du corps formant une sphère. Il s'agissait vraisemblablement du contenu d'un laraire<sup>68</sup>. Un autre serpent de bronze, se dressant enroulé sur lui-même, a été découvert à Gragnano, au sud de Pompéi, en 1761<sup>69</sup>.

64. Boyce n° 218. *NS* 1897 : 464, fig. 3.

65. A Ostie, un relief montre deux serpents dressés (dont un avec crête) devant un autel garni d'offrandes (Raissa Calza, Ernest Nash, *Ostia*, Florence 1959 : 91, fig. 128), près du Piccolo Mercato (I, 8, 1) où se trouve un autre relief d'un grand serpent sur fond peint. Sur un des murs du Cassegiato dei Molini (I, 3, 1-2), le long de la Via dei Molini, nous pouvons apercevoir un relief d'une figure torse nu, identifiée comme un *Genius*, tenant la corne d'abondance de la main gauche, une patère de la main droite vers laquelle se dresse un serpent. Les serpents ne se rencontrent pas qu'en Italie. Dans la province de Bretagne, deux bas-reliefs associent serpent et Génie : à Chedworth Manor (Gloucestershire), un jeune homme imberbe, drapé dans un manteau, portant une corne d'abondance dans la main gauche, une patère dans la droite, est représenté dans une niche. Sous la patère, nous distinguons les restes d'un autel étroit autour duquel s'enroule un serpent. Un autre relief du même style se trouve dans le mur de l'église de Tockenham (Wiltshire) : ici le Génie porte une tunique courte et un manteau. Ces deux reliefs, très proches dans leur représentation, proviennent peut-être d'un même culte indigène comme le suggère J.M.C. Toynbee (« Two Romano-British Genii », *Britannia* IX, 1978 (329-330), 330). Comme ces deux bas-reliefs ont fait l'objet d'un réemploi, nous ignorons le contexte dans lequel ces Génies intervenaient. J.M.C. Toynbee rapproche ces deux Génies au serpent de celui du Walbrook Mithraeum de Londres : le Génie nourrit un serpent avec la patère qu'il tient au-dessus d'un autel. En Espagne, à Italica, un autel de forme rectangulaire présente des côtés lisses à l'exception de la face principale décorée d'un relief et d'une inscription mutilée. Le relief représente deux serpents encadrant un autel au centre, couvert de fruits et d'une pomme de pin.

66. Pour l'Espagne, voir Claude Malecot, *Recherches sur certains aspects revêtus par le culte domestique dans la péninsule ibérique sous l'empire romain, des environs de l'ère chrétienne à la fin du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, thèse sous la direction de Gilbert Charles-Picard, Paris 1971.

67. Scafati (contr. Spinelli), Le collezioni del Museo nazionale di Napoli, Naples 1988 : 212 n° 50, MNN inv. n° 125 711. Ier siècle après J.-C. (Boyce n° 493).

68. Dans une maison d'Éphèse, un serpent « de bronze haut de 82 cm, qui s'enroulait vers le haut en sept anneaux d'une longueur d'environ 7 mètres... » a été retrouvé au pied d'une niche où il devait être posé (Louis Robert, « Dans une maison d'Éphèse, un serpent et un chiffre », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 126<sup>e</sup> année, n. 1, 1982 (126-132), 126).

69. Pompéi I, 11, 5 (MNN inv. 12 841. Bronze, hauteur : 6 cm). Antiquités d'Herculanum 1780, T. VII : 14 et pl. XXV.



### 2.3. Interprétations

En Grèce<sup>70</sup>, comme à Rome, le serpent<sup>71</sup> apparaît fréquemment dans l'iconographie, soit seul, soit accompagnant une divinité, soit comme l'incarnation d'une divinité. Le serpent est une notion complexe chez les Grecs et les Romains car il présente des caractères contradictoires, puissance à la fois redoutable et protectrice. Pour Pline l'Ancien, le serpent peut être bénéfique [texte 15]. Le terme dragon (*draco*) désigne à partir d'Hésiode, dans la littérature grecque et romaine, essentiellement les serpents mythiques<sup>72</sup> ; néanmoins, ce terme s'est peu à peu répandu pour désigner d'autres serpents, y compris ceux avec barbe et crête<sup>73</sup>. En Grèce, le serpent était le gardien de la maison et un présage de bonne fortune<sup>74</sup>. Pour David G. Orr, « d'une part, il est une force de vie procréatrice et intègre la double fonction de fertilité et de reproduction. (...) D'autre part, il symbolisait une mystérieuse divinité chthonienne qui était intimement liée avec le monde souterrain et qui personnifiait les esprits des morts »<sup>75</sup> [texte 16].

Pendant très longtemps, le serpent fut considéré par les historiens<sup>76</sup>, dans la religion romaine, comme représentant le *Genius* des lieux, mais aussi des familles et des individus, comme le *pater familias*. Le serpent aurait été à la fois le symbole du Génie tutélaire des personnes et de la demeure. Les serpents peints dans les maisons, mâle et femelle, ont été interprétés comme symbolisant le *Genius* du *pater familias* et la *Iuno* de son épouse. Symbole du Génie de l'homme<sup>77</sup>, ce serpent expliquerait l'importance de son culte domestique chez les Romains : Georg Wissowa s'appuyait pour sa démonstration sur les récits des Anciens, se référant au rôle notable des serpents dans certains événements, ainsi que sur un passage de Pline l'Ancien, bien que ce dernier ne voie dans ces serpents domestiques, non des symboles du *Genius*, mais le symbole d'Esculape [texte 17]. En effet, à Rome comme en Grèce, les Anciens ont souvent considéré les serpents comme annonciateurs de présage<sup>78</sup> [textes 18-19], signes du divin comme dans le cas d'Auguste [texte 20] ou donnant naissance aux grands hommes [texte 21], tel Alexandre le Grand ou Scipion l'Africain<sup>79</sup>.

70. Voir Erich Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen, 1913.

71. Voir Hans Egli, *Das Schlangensymbol. Geschichte, Märchen, Mythos*, Olten, 1982 (trad. italienne, *Il simbolo del serpente*, Genova, 1993). Il faudrait rajouter l'ouvrage de Francisco Marco Simón (« El culto a Draco(nes) en el Occidente latino », in *Plutarco entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez*, Zaragoza, 2019, II, 898-914) paru après le colloque.

72. Trinquier (2008 : 222).

73. Trinquier (2008 : 224-225).

74. Orr (1972 : 45).

75. Orr (1972 : 48-49). Ainsi, le serpent qui demeure à proximité du foyer domestique a été non seulement identifié au Génie du *pater familias*, mais aussi au Génie de l'ancêtre fondateur de la *gens* en se fondant maladroïtement sur Pline l'Ancien, *HN* 16, 85, 234 (« Au-dessous se trouve une caverne où, dit-on, un dragon garde ses mânes »). J.M.C. Toynbee y voyait également l'ancêtre fondateur (*Animals in Roman Life and Art*, London 1973 : 233). Cette opinion n'est aucunement fondée.

76. Nous trouvons cette affirmation, entre autres, chez Wissowa (1912 : 176) et, avant lui, chez Preller (*RM* 1883 : 196) et Roscher (*Lexikon* 1,2 : c. 1623-25). Voir la liste des auteurs chez Boyce (1942 : 16 note 18). Plus récemment, Nitzsche (1975 : 8-10).

77. Wissowa (1912 : 176).

78. C'est notamment ce couple de serpents annonciateur de la mort du père des Gracques : Cicéron, *de div.* 1, 36 ; Plutarque, *Vie des Gracques* 1. Pour d'autres exemples, voir Boyce (1942 : 16-17).

79. Tite Live 26, 19, 7 : l'auteur évoque également la conception d'Alexandre le Grand par un serpent.

Les recherches de George K. Boyce sur les serpents pompéiens ont changé complètement la perspective. L'auteur a fait remarquer, avec justesse, que les documents archéologiques présentent de sérieuses difficultés pour étayer cette thèse d'autant plus qu'aucun auteur latin n'assimile le serpent au *Genius* de l'individu<sup>80</sup> : la seule référence donnée par le *Thesaurus Linguae Latinae* est celle d'un serpent assimilé au *Genius loci* chez Virgile<sup>81</sup>.

Selon lui, trois problèmes viennent remettre en cause ce raisonnement :

- 1) à Pompéi, certaines maisons ont deux laraires, l'un avec deux serpents, l'autre avec un seul.
- 2) les mêmes serpents apparaissent sur les autels compitaux comme sur les laraires privés, soit seuls, soit par paires.
- 3) les serpents des laraires pompéiens reçoivent des offrandes différentes de celles du *Genius* de l'individu.

George K. Boyce s'intéresse d'abord aux maisons possédant deux laraires avec représentations de serpents<sup>82</sup> : si un serpent correspond à un homme célibataire, et deux serpents à un homme marié, comment expliquer que dans les maisons possédant deux laraires, il puisse y avoir à la fois un et deux serpents ? Cela signifie-t-il que ces maisons sont occupées par deux hommes qui auraient chacun leur lairair<sup>83</sup> ? George K. Boyce s'appuie sur des exemples très précis comme celui de la *Domus Vettiorum*<sup>84</sup> habitée par deux frères, Aulus Vettius Restitutus et Aulus Vettius Conviva, comme l'indiquent des inscriptions électorales : or il n'y a qu'un lairair car seul l'un d'entre eux a hérité des *sacra*. Une boutique appartenant à un homme marié, comme nous l'apprend une inscription électorale, possède un lairair où n'apparaît qu'un seul serpent<sup>85</sup>. Ce raisonnement ne tient donc pas. De plus, il paraît fort peu probable que les laraires des maisons et boutiques aient été repeints à chaque changement de propriétaire pour correspondre à son statut marital.

L'examen des autels compitaux exclut également l'assimilation des serpents au *Genius* de l'individu. Si leur présence s'explique dans les maisons privées, elle n'a aucune raison d'être sur les autels des carrefours. Et l'hypothèse, que nous pourrions avancer, selon laquelle les serpents représenteraient, dans ce cas précis, le *Genius* et la *Iuno* de l'empereur et de l'impératrice n'est pas valable dans la mesure où certains autels compitaux n'ont qu'un seul serpent [fig. 2.4] et que plusieurs d'entre eux sont vraisemblablement antérieurs à la réforme d'Auguste.

80. Boyce (1942 : 17-22). Th. Fröhlich adopte la démonstration de G.K. Boyce. Il s'oppose en cela à de nombreux chercheurs qui tiennent les deux interprétations (Génie personnel et *Genius loci*) pour justifiées (1991 : 58 note 340).

81. Virgile, *Aen.* 5, 85-96.

82. Pour la liste des maisons avec deux laraires, les uns avec un et deux serpents, les autres avec deux paires de serpents ou deux serpents seuls : Boyce (1942 : 18 note 28).

83. Cette cohabitation n'est pas exceptionnelle, qu'il s'agisse de membres d'une même famille ou d'hommes sans lien de parenté en apparence. Après le tremblement de terre de 62 après J.-C., certaines maisons pompéiennes ont été subdivisées ou sous-louées, ce qui peut expliquer la présence de plusieurs laraires.

84. Pompéi VI, 15, 2.

85. Pompéi IX, 8, 4. Boyce n° 449.



Figure 2.4. *Compitum I*,  
11. Fröhlich  
(1991, pl. 53,1)

Pour George K. Boyce, toutes ces difficultés disparaissent si nous partons du principe que les serpents des autels privés et publics représentent le *Genius loci*<sup>86</sup>. Chaque lieu possède son *Genius*, comme le rappelle Prudence [texte 22]. Le serpent est lié au *Genius loci*, le Génie du lieu, gardien de la terre : lors de la célébration des *Parentalia* d'Anchise, l'apparition d'un serpent, sorti du tombeau de celui-ci, près de l'autel, amène Enée à se demander s'il s'agit du Génie du lieu ou de la figure symbolique du serviteur du mort : Enée reprend alors les cérémonies commencées en l'honneur de son père, « incertain s'il doit reconnaître en cette apparition le *Genius loci* ou un serviteur »<sup>87</sup> de son père [texte 23]. Le serpent est ici le serviteur<sup>88</sup>, l'émanation de la divinité.

Ce serpent, symbole du *Genius loci*<sup>89</sup>, apparaît sur certaines peintures : ainsi une fresque d'Herculaneum nous le montre enroulé autour de l'autel, saisissant quelques offrandes, avec une inscription mentionnant le *Genius loci*<sup>90</sup> [inscription 5 et fig. 2.5]. Nous ignorons avec précision le lieu originel de cette peinture<sup>91</sup>, sans doute provient-elle d'un laraire. La montagne en question ne peut être que le Vésuve, proche d'Herculaneum. Une autre peinture d'un laraire de Pompéi<sup>92</sup> nous en donne la confirmation : un serpent s'approche d'un autel, près du Vésuve. Même si, ici, l'inscription fait défaut, il s'agit

86. Pour des exemples épigraphiques du *Genius loci*, voir Schilling (1979 : 429). Sur les différents types de *Genii loci*, voir Latte (1960 : 332, liste).

87. Virgile, *Aen.* 5, 95-96 (Traduction Jacques Perret, Les Belles Lettres 1978). Cf. Scheid (1993). Le serpent apparaît également comme le gardien des tombes, et il est représenté sur des cippes et des reliefs funéraires de l'époque romaine.

88. Valerius Flaccus évoque les serpents *famuli* (*Les Argonautiques* 3, 457-458) [texte 24].

89. P. Gusman considérait déjà le serpent comme le *Genius loci* (1899 : 121).

90. *CIL* IV, 1176 (Herculaneum, MNN inv. 8848). *DA, Genius* : 1491 ; Boyce (1942 : 19, fig. 5). En Afrique, des inscriptions mentionnent des *Genii Montis* (*CIL* VIII, 9180, 14588...).

91. Peut-être dans la cuisine de la maison VI, 26. Cf. Pagano M., Prisciandaro R., *Studio sulle provenienze degli oggetti rinvenuti negli scavi borbonici del regno di Napoli*. Naples 2006 : 205.

92. Pompéi IX, 8, 3, Casa del Centenario. Boyce n° 448, pl. 40,2 ; (1942 : 19, fig. 6).



Figure 2.5. Herculaneum VI, 26 (?). Musée national de Naples inv. 8848

certainement du même *Genius huius loci montis*. Sur ce point, nous partageons entièrement l'opinion de George K. Boyce.

Le dernier point de la démonstration de George K. Boyce repose sur la nature des offrandes offertes d'une part, au *Genius* de l'homme, d'autre part, au serpent. Les serpents pompéiens reçoivent comme offrandes des pommes de pin et des œufs<sup>93</sup>, et occasionnellement des fruits<sup>94</sup>, alors que les offrandes au *Genius* de l'individu se composent de vin, d'encens et de fleurs comme l'indiquent les sources littéraires<sup>95</sup>. Il ne peut donc y avoir confusion entre le serpent et le *Genius* des individus. L'auteur reconnaît que la signification de ces offrandes lui échappe : les œufs sont présents dans le culte mortuaire grec et sur les représentations de sacrifices sur les tombes, mais il ne peut établir de lien avec les laraires pompéiens. Ces offrandes apparaissent également sur des reliefs de l'époque impériale<sup>96</sup> et ne sont donc pas propres à l'iconographie pompéienne. Sari Mattero souligne que les œufs et pommes de pin posés sur les autels des serpents se retrouvent sur quelques autels du Génie<sup>97</sup>, voire dans sa corne d'abondance<sup>98</sup>. L'auteur constate que ni George K. Boyce, ni Thomas Fröhlich n'ont relevé cette particularité, établissant surtout une distinction entre les offrandes qui effacent

93. Boyce, *Corpus* pl. 15,2 ; 16,1 ; 18,1 ; 22,1-3 ; 24,2 ; 26,1.

94. Voir Fröhlich (1991 : 56 note 328). En Grèce, « le miel, substance chthonienne est apporté aux serpents sacrés comme l'offrande la plus appropriée et la plus efficace, qu'il s'agisse du serpent domestique d'Athéna, ou des serpents de Trophonios » (Bodson 1978 : 79 note 149).

95. Horace, *Epist.* 2, 144 : *floribus et uino Genium memorem breuis aevi*.

96. Fröhlich (1991 : 61).

97. Mattero (1992 : 87 note 11) : l'auteur renvoie aux planches 3,1, 5,2 et 24,1 chez Fröhlich (1991). Sur la planche 2,1 (Pompéi I, 8, 8), cela n'est guère visible.

98. Mattero (1992 : 87 note 12) : planches 71,3, 75,4 et 89,2 chez Kunckel (1974), planches 14,2 et 25,1 chez Fröhlich (1991). Voir également pl. 30,2 chez Kunckel (1974) et pl. 25,3, 35,1, 39,2 et 49,1 chez Fröhlich : autels des serpents.

tout lien entre le Génie et le serpent. Pour Sari Mattero, au lieu de voir dans les œufs et pommes de pin des offrandes, nous devrions les envisager comme des symboles ou, du moins, comme des offrandes au caractère symbolique : selon l'auteur, « les pommes de pin et les œufs contiennent tous deux le principe d'une nouvelle vie et, ainsi, il semble plus que naturel de les considérer comme les symboles de vitalité et de fertilité »<sup>99</sup>. Comme d'autres auteurs, Thomas Fröhlich les considère ainsi. Cette similitude des offrandes pour le *Genius* et les serpents, intéressante à souligner, ne permet pas, une fois de plus, d'aboutir à une conclusion globale. Tout au plus pouvons-nous en déduire que les pommes de pin sont bien ici des offrandes<sup>100</sup> et non un combustible, comme cela est parfois le cas<sup>101</sup>, et que les œufs font partie de la nourriture des serpents. La symbolique<sup>102</sup> des offrandes n'exclut pas forcément le réalisme.

Reste à résoudre le problème du serpent, tantôt seul, tantôt par paire. A l'origine unique, selon George K. Boyce, il aurait été peint par paire uniquement par souci de symétrie, selon l'inspiration du peintre ou de la place disponible<sup>103</sup>. Cependant, il n'explique pas pourquoi la paire figure un mâle et une femelle, ce qui ne nous paraît pas être en accord parfait avec ce souci de symétrie, d'autant plus que le serpent mâle est souvent plus gros<sup>104</sup>. Cette explication n'est pas satisfaisante. Thomas Fröhlich admet que celle-ci est plausible mais il voit également, dans la présence d'un mâle et d'une femelle, la possibilité d'une transposition de la formule d'invocation *siue mas siue femina* employée à l'égard de divinités dont le sexe n'était pas spécifié de façon précise<sup>105</sup>. Il fait référence au témoignage de Servius qui rapporte qu'un vieux bouclier du Capitole, avec une représentation de serpent, portait la mention *Genio urbis Romae siue mas siue femina*<sup>106</sup> [texte 25]. Jaime Alvar souligne le caractère officiel de cette formule "préventive" même lorsqu'elle est utilisée par des particuliers [texte 26] et précise que le doute émis par celle-ci ne vise pas tant le sexe que la nature même de la divinité<sup>107</sup>. Il estime que cette formule est souvent « plus proche des génies et des divinités abstraites que des dieux

99. Mattero (1992 : 88 et note 14). Cf. Orr (1972 : 58 note 145).

100. Ces offrandes devaient probablement consister en pignons ou pommes de pin. Pour l'analyse des restes d'offrandes, voir Mark A. Robinson, « Fosse, piccole fosse e peristili a Pompei », in *Nuove ricerche a Pompei ed Ercolano* 2005, p. 109-119.

101. Les pommes de pin auraient fait l'objet d'un commerce dans la province de Bretagne « for altar fuel » (Ian Richmond, *Roman Britain*, Londres 1955, p. 180).

102. A. Balil, à propos de l'autel d'Ampurias, remarque que « la proximidad de las serpientes junto a la piña o, como se verá, otros frutos, no significa en absoluto que las coman. Se trata exclusivamente de una asociación de símbolos » (1962 : 119 note 7).

103. Boyce (1942 : 21-22) ; Bodel (2008 : 212 note 15).

104. Comme sur la peinture de la maison I, 7, 11. Boyce n° 41B. Notons que sur certaines peintures, les deux serpents sont figurés avec une crête et une barbe : Pompéi I, 11, 15 ; VI, 3, 7 (Boyce n° 112) ; IX, 3, 10-12... Leur taille est identique mais leur posture est quelque peu différente.

105. Fröhlich (1991 : 61). Cette hypothèse avait déjà été émise par De Marchi (1896 : 77). A propos du *Genius*, G. Wissowa évoque également l'inscription citée par Servius (*ad Aen.* 2, 351) mais ne fait pas le lien avec les serpents (1912 : 179). Or l'inscription s'accompagne d'une représentation de serpent.

106. H. Flower cite deux autres inscriptions : la première, datée de l'époque républicaine, a été retrouvée sur le Palatin (2017 : 65 et note 5) [inscriptions 6-7].

107. Ajar (1985 : 237).

spécifiques »<sup>108</sup> car elle est utilisée lorsque l'on s'adresse « à un être divin neutre (*numen*) ou de sexe impossible à déterminer »<sup>109</sup> ce qui correspond très bien aux serpents.

Selon Harriet Flower, il serait logique de penser que le nombre de serpents et leur sexe n'étaient pas décisifs en soi<sup>110</sup>, ce qui pourrait s'expliquer sur un certain nombre de peintures, car, selon elle, dans les scènes de sacrifice, les deux serpents font le pendant des deux Lares : « leur rôle de destinataires des cadeaux placés sur l'autel souligne leur statut de figures divines à part entière »<sup>111</sup>. Lares et serpents ne sont pas associés sur toutes les peintures, néanmoins nous ne pouvons écarter le "statut divin" de ces derniers.

David G. Orr reproche à George K. Boyce de s'être restreint à un seul rôle pour le serpent « en contraste avec l'iconographie traditionnelle du serpent et la longue histoire du *Genius* lui-même »<sup>112</sup>. Celui-ci va plus loin dans l'analyse : il constate que le *Genius* et *Agathos Daimon*<sup>113</sup> partagent le même symbole, le serpent<sup>114</sup> et il rapproche ce dernier d'*Agathos Daimon*<sup>115</sup> qui est également représenté comme un serpent barbu doté d'une crête et enroulé autour de l'autel<sup>116</sup>. Pour Robert Schilling, l'association du *Genius* et du serpent est le résultat de l'influence hellénique<sup>117</sup>. Le *daimon* grec est difficile à définir et représenterait une sorte de pouvoir surnaturel<sup>118</sup>. Vinciane Pirenne-Delforge en donne cette définition : « *Daimôn* est à la fois un dieu vu sous sa fonction d'agent répartisseur des biens et des maux parmi les hommes – et de là émane le sens de sort ou de destin voulu par un ou des dieux ; l'agent qui manifeste l'un ou l'autre aspect de la puissance d'un dieu en la distribuant elle-aussi »<sup>119</sup>.

Pour David G. Orr, *Agathos Daimon* est semblable au *numen* romain, puisqu'il s'agissait d'un esprit actif doté de volonté, et par son évolution, passant d'un pouvoir asexué à celui du mâle, il correspondrait au *Genius* romain<sup>120</sup>. Il s'appuie notamment sur un passage, pourtant controversé, de Servius qui déclare que le serpent est l'*Agathos Daimon* que les Latins appellent *Genius* [texte 27].

Ce dieu était honoré en Grèce mais également à Alexandrie : dans cette cité, *Agathos Daimon* semble avoir été surtout un Génie protecteur du foyer<sup>121</sup>. Il aurait été ensuite introduit à Rome avec *Agathé Tyché*. Selon A.B. Cook, le culte du serpent *Agathos Daimon* serait passé d'Alexandrie à Rome par l'intermédiaire de Délos<sup>122</sup> et les statues de *Bonus*

---

108. Ajar (1985 : 245). Selon C. Guittard, la notion de *Genius loci* est de nature à expliquer le recours à cette formule dans les rapports entre l'homme et un dieu (2002).

109. Ajar (1985: 269).

110. Flower (2017: 64).

111. Flower (2017: 65).

112. Orr (1972: 60).

113. Voir Ogden (2013): *non vedi*.

114. Orr (1972: 61).

115. Orr (1972: 51-53).

116. LIMC, *Agathodaimon* (1981: 277-282).

117. Schilling (1979: 424).

118. Orr (1972: 33-34).

119. Vinciane Pirenne-Delforge, "Dieux, daimones, héros", Cours du Collège de France 2018-2019.

120. Orr (1972 : 35).

121. LIMC, *Agathodaimon* (1981 : 277).

122. Cook (1964 : 1127-1128).

*Euentus* et *Bona Fortuna* au Capitole<sup>123</sup> à Rome auraient été des représentations d'*Agathos Daimon* et de sa parèdre *Agathé Tyché*<sup>124</sup>. Se fondant sur des monnaies d'Alexandrie et d'Ephèse représentant des serpents ayant une apparence et une attitude semblables, David G. Orr en vient à supposer qu'à Pompéi, les serpents ont subi une influence artistique de la Grèce orientale ou d'Alexandrie<sup>125</sup>. Selon lui, « il n'est guère douteux que le serpent ait représenté *Agathos Daimon* »<sup>126</sup> ; néanmoins, notons que l'*Agathos Daimon* égyptien porte le skhent, la couronne de haute et basse Egypte, et non une crête. Même s'il est tentant de voir dans l'origine du couple de serpents le couple *Agathé Tyché* et *Agathos Daimon*, rien ne vient confirmer cette hypothèse à Pompéi<sup>127</sup>. En effet, il n'y a aucune preuve définitive pour confirmer la théorie selon laquelle le *Genius* et l'*Agathos Daimon* seraient les mêmes « en dépit de leur iconographie et utilisation semblables »<sup>128</sup>.

Tous les auteurs s'accordent à voir dans les serpents des protecteurs mais pour John Bodel « dans leur rôle de gardiens, les serpents ne semblent pas être des manifestations directes du *Genius loci* en tant qu'intermédiaires ou assistants (...), mais plutôt des symboles d'un pouvoir apotropaïque »<sup>129</sup>. Ce caractère apotropaïque peut-il se vérifier ?

### 3. LE SERPENT *GENIUS LOCI* ET LA PROTECTION DES LIEUX

De même que certains auteurs<sup>130</sup> partent du principe que le culte des Lares *compitales* a précédé celui des *Lares familiares*, John Bodel pense que les serpents protecteurs proviennent probablement de la sphère publique « indiquant ainsi la présence des *Genii loci* (comme les licteurs devant un magistrat), et ont ensuite été transmis au contexte domestique avec la même fonction de signaler la protection du lieu ». L'hypothèse est séduisante mais rien ne prouve que le serpent soit passé du domaine public au domaine privé ou inversement. Il est également possible que le serpent comme *Genius loci* soit apparu en même temps dans les deux sphères. Là encore, faute de datation précise des peintures, il n'est pas possible de trancher.

Le serpent est considéré comme la représentation du *Genius loci*, l'esprit protecteur d'un lieu, et plus précisément d'un lieu sacré comme le foyer, ce qui explique sa place près de l'autel. Mais cet esprit protecteur n'est pas que le gardien du foyer. Comme le disait Servius, « nul lieu sans Génie » [texte 28]. George K. Boyce pensait que ce rôle de gardien ne s'appliquait pas aux laraires mais uniquement aux murs requérant sa protection, notamment à l'extérieur des demeures. Cette opinion est contredite par le grand

123. Pline l'Ancien évoque les statues de *Bonus Euentus* et de *Bona Fortuna*, venant de Grèce, placées au Capitole (*HN* 36, 23 ; 34, 77).

124. Cook (1964: 1127-1128). Cf. DA, *Agathodaemon* : 131.

125. Orr (1972: 64). Cf. Michal Pietrzykowski, "Sarapis-Agathos Daimon" in *Hommages à Maarten J. Vermaseren, Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 68/3, 1978, 959-966.

126. Orr (1972 : 53).

127. Fröhlich (1991 : 60 notes 356-357).

128. Orr (1972: 61). Bodel (2008: 212 note 15): « A Pompeii, dove era forte l'influenza egiziana nella vita religiosa e culturale della città, il serpente può aver avuto anche una duplice funzione di rappresentante del *genius personale* (l'egiziano *ka*) ».

129. Bodel (2008: 212 note 16).

130. Entre autres, Wissowa (1912: 168).

nombre de serpents peints sur les laraires à l'intérieur des maisons. Sans être systématiquement le gardien de l'ensemble de la *domus*, le serpent peut néanmoins exercer son rôle de gardien et de protecteur à l'intérieur de celle-ci, au moins comme protecteur des murs, comme nous allons le voir.

Une des principales préoccupations des Pompéiens, comme de leurs contemporains, concerne la propreté. Pour protéger les murs extérieurs d'un édifice contre les souillures des passants, des reptiles étaient peints, indiquant que l'endroit devait être respecté<sup>131</sup> : à Pompéi, l'archéologie vient confirmer les sources littéraires, notamment cette phrase de Perse : « Je défends, dis-tu, qu'on fasse ici des ordures ; fais peindre deux serpents : garçons, l'endroit est sacré, pissez ailleurs »<sup>132</sup> [texte 29]. Il s'agit probablement des serpents représentant le Génie du lieu ou de la maison à protéger.

Des inscriptions peuvent compléter ces peintures : celle du *compitum* IX/V, proche de la Porta del Vesuvio montre, sur la façade d'une maison<sup>133</sup>, deux serpents rampant au milieu de plantes vers un autel couvert d'offrandes. Au-dessus, sur la gauche, est écrit *cacator, sic ualeas, ut tu hoc locum trasea(s)*<sup>134</sup> dans un rectangle peint [inscription 8]. Ces inscriptions font parfois appel à l'assistance divine, notamment dans le cas très précis du respect de la propreté des lieux. Les exemples de ce type ne manquent pas à Pompéi : ainsi cette inscription invoque la colère de Jupiter<sup>135</sup> [inscription 9]. La formule la plus fréquemment rencontrée dans ce domaine est la suivante : *Cacator caue malum*<sup>136</sup> ou *Caue malum cacator*<sup>137</sup>.

Le plus souvent, ces inscriptions sont tracées sur le mur extérieur de la maison<sup>138</sup>, mais parfois, la peinture et l'inscription se situent à l'intérieur de celle-ci : l'une d'entre elles, représentant deux serpents menaçant un *cacator*, se trouve sur le mur sud d'un couloir qui conduit aux latrines d'une maison, près du jardin<sup>139</sup> [fig. 2.6]. La figure dominante, à droite, est celle de la déesse Isis-Fortuna, debout, vêtue d'un long chiton rouge sans manche, portant un *modius* sur la tête. Elle tient une corne d'abondance dans la main gauche, un gouvernail dans la main droite posé à côté d'un globe de couleur verte. Dans la partie gauche de la peinture, un homme nu se tient accroupi dans une position en lien direct avec la légende peinte en lettres noires au-dessus de sa tête : *Cacator / caue malu*<sup>140</sup>. L'homme a la taille d'un enfant et deux serpents se dressent de chaque côté de

131. Pline l' Ancien, *HN* 29, 20, 67. Boyce n° 442. Pour P. Gusman, les serpents « furent placés un peu partout pour garantir de toute injure les cuisines, les fournils et les murs des rues... » (1899: 21).

132. Perse, *Sat.* I, 112-114 (Traduction A. Cartault, Les Belles Lettres 1929).

133. Pompéi V, 6, 9.

134. Th. Fröhlich la traduit comme « *cacator* tu dois te sentir aussi bien que la façon dont tu laisses ce lieu » (1991 : 59). *CIL* IV, 6641, *regio* V.

135. *NS* 1917 : 261. *CIL* IV, 7716.

136. *CIL* IV, 3782: *regio* IX, 7 ; *CIL* IV, 3832 : *regio* IX ; *CIL* IV, 5438 : près de la porte du Vésuve. *NS* 1916 : 241 n° 18 ; *NS* 1917 : 260 : III, 4, 3.

137. *CIL* IV, 4586: *regio* VI, 15. *CIL* IV, 6641 : *regio* V. *CIL* X, 8067-6 (II, 5, 4) : un poids en plomb porte cette inscription: [F]UR CAVE [M]ALUM. *NS* 1929 : 475.

138. *CIL* IV, 3782, 4586, 5438, 7716...

139. Pompéi IX, 7, 21/22. Boyce n° 442, pl. 26,2 ; Fröhlich L 106. *PPM* IX, 1999: 865 (plan). *Bullettino dell' Istituto* (1882: 138 (plan), 196).

140. *CIL* IV, 3832.





Figure 2.6. *Caupona IX*, 7, 21/22. Musée national de Naples inv. 112 285. Photo de l'auteur

lui « comme s'il remplaçait l'autel habituel avec les offrandes »<sup>141</sup>. En dessous de la peinture<sup>142</sup>, un autel en terre cuite était disposé contre le mur<sup>143</sup>.

Nous pouvons nous interroger sur cette peinture singulière : s'agit-il d'un simple rappel à l'ordre ou devons-nous penser que, même à l'intérieur de la maison, les règles de propreté n'étaient pas respectées ? Le fait que nous soyons dans une *caupona* associée à une demeure privée peut peut-être expliquer la présence de cette peinture, si nous admettons que les latrines étaient destinées également aux usagers, à n'en pas douter, souvent peu respectueux de ces lieux. Théodore Mommsen, quant à lui, dans son commentaire de l'inscription, pense qu'elle s'adressait aux serviteurs. En l'absence d'une connaissance précise de l'utilisation des lieux, il est difficile de trancher : les latrines se trouvent au sein même de la demeure privée<sup>144</sup>, donc réservées aux seuls habitants de la maison, à moins que la maison n'ait été aussi utilisée pour le service de la *caupona*, comme semble l'indiquer la proximité du foyer placé dans l'angle de l'*atrium*, près de l'accès à la *caupona*. Le couloir permet d'accéder au jardin qui a pu accueillir un *triclinium* en bois pour les usagers du lieu. Néanmoins, ceci ne change rien à la signification de cette peinture.

Cette dernière suscite quelques questions. Si l'inscription et la représentation des serpents peuvent aisément se comprendre dans ce lieu, grâce au témoignage de Perse, la présence d'Isis-Fortuna paraît plus obscure. En effet, quels liens pouvons-nous établir entre les serpents et cette divinité ? Isis-Fortuna n'a sans doute aucun rapport significatif avec

141. Boyce (1937 : 86).

142. MNN inv. 112 285.

143. De Marchi (1896 : 100). *Bullettino dell'Istituto* (1882: 196) : « Al di sotto di essa pittura sta un monopedio di terracotta rossa, alto 0,64, con piede quadrato (0,36) e buco rotondo per la cottura nel tondo superiore destinato a sorreggere la tavola ».

144. L'entrée de la maison est au n° 21, celle de la *caupona* au n° 22.

l'inscription<sup>145</sup>, si ce n'est qu'elle est la divinité protectrice de la *caupona*, ou, du moins, de son propriétaire. De même que d'autres inscriptions font appel à Vénus ou Jupiter, ici le propriétaire, tout en honorant Isis-Fortuna, compte sur cette divinité pour protéger ce lieu de toute souillure. Si nous envisageons d'emblée cet endroit comme un lieu de culte, alors la présence des serpents menaçant le *cacator* s'explique en effet par la volonté de protéger cet endroit sacré de toute souillure, les serpents représentant le pouvoir de la déesse contre le *cacator*. D'où la présence de ce qui paraît être un autel devant la représentation de la divinité protectrice, bien que rien ne le laisse supposer dans un tel endroit<sup>146</sup>, d'autant plus qu'un laraire a été découvert dans le coin nord-ouest de l'*atrium*, au-dessus d'un foyer<sup>147</sup>.

Cette peinture reste exceptionnelle par ses composantes et par sa localisation ; toutefois, trois autres peintures peuvent être rapprochées de cette dernière. Les deux premières représentent également Fortuna : l'une, accompagnée de nombreux graffiti<sup>148</sup>, se trouvait dans les latrines du quartier des bains des *Praedia* de Iulia Felix (II, 4, 6)<sup>149</sup>, l'autre dans les latrines des thermes suburbains<sup>150</sup>. La troisième nous montre un énorme serpent rampant, peint sur le mur extérieur des latrines de la *caupona* d'Euxinus<sup>151</sup>. Quelle signification devons-nous accorder à l'association serpent-*cacator* dans ces deux cas ?

Thomas Fröhlich évoque l'hypothèse d'Emilio Magaldi<sup>152</sup> à propos de la peinture des latrines de la maison IX, 7, 21/22 : selon cet auteur, cette peinture ne doit pas être comprise uniquement dans le sens d'une interdiction profane « *cacator caue malum* » mais comme une représentation religieuse et apotropaïque, dirigée contre le mauvais œil, représenté ici par les mauvaises odeurs<sup>153</sup> ou plus exactement la saleté. Les serpents attaquent donc le *cacator* source du mal. Il en serait de même pour le *compitum* IX/V que les serpents protégeraient également de la souillure comme dans d'autres inscriptions<sup>154</sup>.

145. Nous ne discuterons pas ici de l'article de Fulvio De Salvia qui interprète le *cacator* comme étant Harpocrate protégé par deux serpents. Le grafitto aurait été ajouté à une époque ultérieure sans rapport avec la représentation d'Isis-Fortuna, peut-être avec un changement de locataires après le tremblement de terre de 62 (Su una *interpretatio pompeiana* del motivo di "Horo sui cocodrilli", *Rivista di Studi Pompeiani* X, 1999, 131-140). Là encore, une analyse de la peinture serait nécessaire.

146. Latrines et cuisine étant souvent associées, le laraire se trouve alors à proximité des latrines, ce qui n'est pas le cas ici.

147. Pompéi IX, 7, 21/22 (Boyce n° 441, pl. 4,4) : le laraire se compose d'une niche dans un panneau peint, avec une tuile saillante pour les offrandes. Au-dessous de celle-ci, nous retrouvons la peinture des deux serpents de chaque côté d'un autel "enflammé" garni d'une pomme de pin. Visiblement le foyer n'a pas déménagé dans la cuisine, à moins que, vraisemblablement, l'*atrium* fasse office de cuisine. Voir *Bullettino dell'Istituto* (1882 : 195).

148. *CIL* IV, 10 114 ; 10 166 ; 10 286 ; 10 288a ; 10 342 ; 10 387 ; 10 447.

149. Pompéi II, 4, 6. La voûte des latrines s'est en partie effondrée, et le revêtement des murs s'est détérioré. Il existe cependant une photographie de cette peinture dans l'Archivo Fotografico de Pompéi (AFS A 8566). Voir Della Corte (*NS* 1958 : 123-132, 162, 168, 172, 178) et Christopher Parslow, « Documents illustrating the Excavations of the Praedia of Iulia Felix in Pompeii », *Rivista di Studi Pompeiani* II, 1988, 37-48.

150. Pompéi VII, 16, a. L'inscription au-dessus de l'autel est illisible. Fröhlich L 114, pl. 50,3.

151. Pompéi I, 2, 10-12.

152. Magaldi (1932 : 97-110).

153. La crainte du *fascinum* à l'égard des mauvaises odeurs nous paraît contestable.

154. *CIL* IV 3782, 4586, 5438, 7714, 7715, 7716. Th. Fröhlich remarque qu'il s'agit toujours d'inscriptions peintes, jamais de graffiti (1991 : 59 note 349).

Le serpent placé sur le mur extérieur des latrines de la *caupona* d'Euxinus aurait la même signification<sup>155</sup>.

Certes, la croyance au mauvais œil est très répandue chez les Romains. Mais comment expliquer que certaines inscriptions ne s'accompagnent ni de peintures de divinités, ni de menaces de recours à celles-ci ? Faudrait-il alors considérer qu'il existe deux attitudes : l'une empreinte de "superstition" et l'autre uniquement soucieuse de la propreté des lieux ? S'agit-il vraiment de "superstition", de crainte du mauvais œil qui amène à recourir au divin, ou tout simplement d'une pratique religieuse ? Dans ce cas, le recours aux divinités s'explique très bien. Il est toutefois difficile de faire la part entre la superstition et la religion : ce recours au divin pour faire respecter des interdictions s'apparente quelque peu aux pratiques magiques qui demandent l'aide des divinités dans des cas très précis. Faut-il appliquer l'hypothèse d'Emilio Magaldi à tous les documents ayant un lien avec la souillure ? Cela ne nous apparaît pas comme une évidence. Pour notre part, nous pensons qu'il existe effectivement deux attitudes différentes qui peuvent très bien cohabiter, comme le prouvent les inscriptions de Pompéi : celles-ci ne font pas toutes appel à une divinité pour protéger un lieu ou faire appliquer la défense de le souiller. Les peintures jouent bien un rôle religieux et apotropaïque dans ce cas précis.

Quant au serpent, nous rejoignons l'opinion de George K. Boyce qui pense que celui-ci était le mieux à même, de par sa représentation menaçante, de protéger les lieux dont il était le Génie<sup>156</sup>, plus encore que le recours au divin. En effet, un certain nombre de serpents, de grande taille, sont représentés dans un mouvement agressif, déroulant leurs anneaux et se dressant pour repousser l'éventuel intrus malveillant ou tout mal menaçant l'endroit sous leur protection.

Or, nous avons vu que des divinités étaient parfois sollicitées, avec ou sans serpent<sup>157</sup>, ce qui permet de supposer que la protection des serpents n'était pas toujours suffisante : certains propriétaires, n'ayant pas une confiance absolue dans le caractère protecteur de ce *Genius loci*, les associaient à des divinités : dans ce cas, les serpents sont-ils encore des *Genii loci* ou sont-ils l'arme de la divinité contre les *cacatores* ? Ici, il nous faut interpréter les serpents différemment et les considérer comme les serviteurs de la divinité.

Que le serpent représente le *Genius loci* ou qu'il soit un être bienfaisant destiné à éloigner le mauvais œil, qu'il représente dans certains cas le pouvoir de la divinité à qui il sert d'intermédiaire, la signification de ces peintures ne change guère : il s'agit avant tout de protéger un lieu d'une souillure, considérée ou non comme un acte du *fascinum*. Cette coutume n'est pas propre à Pompéi puisqu'à Rome, un des couloirs du côté nord-ouest de la *domus aurea*, comporte une inscription peinte au-dessus d'une peinture de serpents avec autel évoquant la colère des Douze Dieux, Diane et *Iupiter Optimus Maximus*<sup>158</sup>

155. Th. Fröhlich met sur le même plan les deux énormes serpents entremêlés accompagnant un graffito (*CIL* IV, 813, façade de la maison VII, 11, 12-13, sur le côté est, de l'autre côté des Thermes de Stabies [inscription 10]) qui avait pour but de détourner le mal émanant de l'oisif ressenti comme dérangeant (1991, F57). De même, le serpent peint au-dessus de la conduite d'eau par laquelle était approvisionnée le bassin du *calda-rium* des femmes des Thermes de Stabies, protégeait l'endroit, considéré comme sacré, où l'eau pénétrait dans la pièce (Boyce n° 472 : serpent se dirigeant vers un autel couvert d'offrandes).

156. Boyce (1942 : 21).

157. Boyce n° 442 ; (1942 : 19 fig. 7).

158. *CIL* VI, 29 848. « Apparently the snakes alone would not do » comme le remarque Tybout (1996 : 362).

[inscription 11]. Le serpent est également présent sur de nombreuses amulettes par la puissance prophylactique qui lui est attribuée. Par conséquent, la représentation d'un ou plusieurs serpents sert à indiquer que le lieu est sacré et qu'il doit être respecté.

Dernier point : à Pompéi, le *Genius loci* est-il toujours représenté sous la forme d'un serpent ou existe-t-il également sous forme humaine<sup>159</sup> ?

#### 4. L'AUTRE REPRÉSENTATION DU *GENIUS LOCI*

Nous possédons plusieurs représentations anthropomorphiques de *Genii* spécifiques<sup>160</sup>, comme le *Genius theatri*<sup>161</sup> à Capoue. A Rome, le *Genius loci* est essentiellement attesté par des inscriptions-dédicaces datées principalement de l'époque impériale<sup>162</sup>. Sur un relief, le *Genius Caelimontis* est représenté différemment des autres *Genii* : il est assis, torse nu<sup>163</sup> et sans patère<sup>164</sup>.

A Pompéi, plusieurs façades comportent des représentations de *Genii* : la façade de l'atelier de Verecundus<sup>165</sup> montre, dans la partie supérieure de la peinture, Vénus Pompeiana sur un quadrigé en forme de proue de navire, tiré par quatre éléphants. Aux deux extrémités de la peinture, au niveau du sol, nous voyons Fortuna debout sur un globe, vêtue d'un *peplos* rouge, avec la corne d'abondance et le gouvernail. A droite un Génie, revêtu de la toge prétexte, la tête voilée, tient la corne d'abondance dans la main gauche, une patère dans la main droite. Ce Génie peut être interprété comme le *Genius coloniae*, c'est-à-dire comme un *Genius loci*<sup>166</sup>. S'appuyant sur cette représentation, Thomas Fröhlich pense que le *togatus* sacrificiant sur un autel représenté sur une façade de la Via di Nola<sup>167</sup> avec trois satyres et un ouvrier occupés à presser le vin, pourrait bien être aussi un *Genius loci*<sup>168</sup>. Le Génie du *compitum* IX, 11, 1<sup>169</sup> qui donne à boire dans une patère à un serpent dressé, est sans doute également un *Genius coloniae* ou *loci*<sup>170</sup>. Pour John Bodel,

159. Pour les exemples de *Genius loci* sous forme humaine, debout, vêtu d'un manteau ou d'une toge, voir LIMC, *Genius* (1997: 603-604).

160. Kunckel (1974: 139).

161. LIMC, *Genius* (1997: n° 36). Minerve, Jupiter et Diane sont accompagnés, sur un relief, d'un Génie en toge, *capite uelato*, tenant corne d'abondance et patère. A ses côtés se dresse un serpent. Au-dessous, une inscription indique le nom du Génie : *Genius theatri*.

162. Bodel (2008 : 214). « Accanto alle caratteristiche topografiche naturali della città si possono mettere le divisioni amministrative artificiali del paesaggio, come i quartieri, che erano strettamente connessi con gli incroci e, pertanto, con il culto pubblico dei *compitalicia* » (2008 : 215). Un *Genius uici* est représenté sur une *tessera* (2008 : 215).

163. Le torse nu se retrouve chez le *Genius* d'Ostie cité précédemment.

164. Bodel (2008: 215).

165. Pompéi IX, 7, 5-7.

166. Th. Fröhlich note que « la position subordonnée dans laquelle Fortuna et le Génie lui sont adjoints, ne permet qu'une seule interprétation pour ces deux figures : Fortuna n'est pas ici la déesse de la chance des commerçants et des artisans mais celle de toute la cité (...). Dans le même ordre d'idée, le Génie ne se rapporte pas à une personne, il faut le comprendre comme étant le Génie de Pompéi, donc, dans un sens plus large, comme un *Genius loci* » (1991: 52-53).

167. Pompéi IV, 2, d. Fröhlich F 23.

168. Fröhlich (1991: 53).

169. Fröhlich F 66, pl. 61,2.

170. Fröhlich (1991: 35).

ce « Génie anthropomorphe qui fait des offrandes à son homologue serpent incarne la dualité à travers laquelle ils représentent la protection du lieu dans l'intérêt de la colonie et du peuple »<sup>171</sup>. Il y a donc association de deux Génies différents sur ce *compitum*. Le *Genius loci* peut, par conséquent, prendre une forme humaine et sa représentation est comparable à celle du *Genius* du *pater familias*.

Que faut-il penser de la statuette du *Genius* au serpent, signalée par David G. Orr et trouvée dans l'entrée d'une maison de Pompéi dont la localisation exacte est inconnue<sup>172</sup>. Cette statuette appartenait sans doute à un laraire : le serpent, barbu mais sans crête, s'enroule autour du bras droit du *Genius* tête voilée, portant la patère et la corne d'abondance. Sa tête est arquée au-dessus et derrière la tête du *Genius*<sup>173</sup>. Un bronze d'Herculanum n'est pas sans rappeler cette dernière : un serpent est enroulé autour d'un hermès qui se termine par un buste de Génie qui tend le bras droit avec la patère<sup>174</sup>. Le serpent apparaît ici comme un des attributs du *Genius*, voire comme son "serviteur"<sup>175</sup>.

Comment interpréter cette statuette particulière, unique à notre connaissance sous cette forme ? Devons-nous considérer ce serpent comme celui qui accompagne des divinités comme Pallas Athéna, Apollon, Asclépios et Hygie ou Bona Dea ? Ce serpent est-il le "serviteur" du *Genius* ou doit-il être identifié au *Genius loci*, comme le serpent enroulé autour de l'autel ? Dans ce cas, se peut-il que, dans la statuaire, l'artiste ait jugé bon d'associer le serpent, *Genius loci*, au *Genius* de l'individu comme sur les peintures de laraires ? Pour John Bodel, lorsque, dans les laraires, les serpents accompagnent le Génie du *pater familias*, « ceux-ci ne sont donc pas redondants mais complémentaires »<sup>176</sup>. Par conséquent, si nous suivons cette opinion, nous serions ici en présence du *Genius* du *pater familias* accompagné d'une manifestation du gardien des lieux.

Les figures des serpents des laraires évoquent des esprits domestiques bienfaisants, protecteurs, assimilés à des divinités imprécises, qui n'ont rien à voir, dans la majorité des cas, avec le Génie personnel même lorsqu'un reptile, enroulé autour de l'autel, remplace le Génie au milieu des Lares : il s'agit alors du *Genius loci* et la peinture d'Herculanum nous le prouve. Le serpent peut donc, dans certains cas, être la manifestation du *Genius loci*. Il en existe deux types de représentations, bien qu'il ne soit pas toujours facile de l'identifier avec certitude en l'absence d'inscription, lorsqu'il se présente sous une forme humaine. Dans les peintures de laraires, le *Genius* personnel et le serpent sont associés mais ils restent bien distincts comme nous le montre la statuette du *Genius* au serpent. Il ne peut donc y avoir confusion entre le serpent et le *Genius* des individus. Ainsi, l'association Génie et serpents suggère une synthèse de la personne et du lieu et réalise sur les peintures « cette union conceptuelle de la famille et de la maison qu'était la *domus* romaine »<sup>177</sup>.

171. Bodel (2008: 214).

172. Pompéi V, i (?): MNN inv. 133 334. Bronze, hauteur : 17,8 cm, base : 5,7 cm. Dans la même maison se trouvait une statuette en bronze d'Isis-Fortuna (hauteur : 11 cm, base : 3 cm).

173. Orr (1978: 1575). Cf. *NS* 1910: 379-381, fig. 2; LIMC, *Genius* (1997: n° 2); Kunckel (1974 : pl. 36 F I 15).

174. De Marchi (1896: 7 note 5). *NS* 1879 : 241.

175. Virgile, *En.* 5, 95-96.

176. Bodel (2008: 212).

177. Bodel (2008: 213).

Les serpents des laraires pompéiens sont, pour la plupart d'entre eux, des Génies du lieu mais ils symbolisent parfois également la puissance de la divinité invoquée par une peinture ou une inscription. Ils ont donc une pluralité de fonctions selon qu'ils se trouvent à l'intérieur ou à l'extérieur de la maison, près du foyer ou au *compitum*, tour à tour Génies du lieu, pouvoir apotropaïque ou symbole de la puissance de la divinité invoquée par une peinture ou une inscription, tout dépend de la volonté du commanditaire.

## TEXTES ET INSCRIPTIONS

### Textes littéraires

- [1] Varron *ap. August.*, *De civitate dei* 7, 13 : *Quid est genius ? Deus, inquit, qui prae-positus est ac vim habet omnium rerum gignendarum.*
- [2] Paul *exc. Festus*, p. 84 Lindsay : *Genium appellabant deum, qui vim optineret rerum omnium genendarum [gerendarum]. Aufustius : "Genius" inquit "est deorum filius, et parens hominum, ex quo homines gignuntur. Et propterea Genius meus nominatur, quia me genuit".*
- [3] Horace, *Epist.* 2, 187-189 : *scit Genius, natale comes qui temperat astrum, naturae deus humanae, mortalis in unum quodque caput, uoltu mutabilis, albus et ater.*
- [4] Censorinus, *De die nat.* 3, 1 : *Genius est deus, cuius in tutela ut quisque natus est vivit. Hic sive quod ut genamur curat, sive quod una genitur nobiscum, sive etiam quod nos genitos suscipit ac tutatur, certe a genendo Genius appellatur.*
- [5] Festus, p. 83 L : *Genialis lectus qui nuptiis sternitur in honorem Genii, unde et appellatus.*
- [6] Pline l'Ancien, *HN* 2, 5, 16 : *quam ob rem maior caelitem populus etiam quam hominum intellegi potest, cum singuli quoque ex semet ipsis totidem deos faciant Iunones Geniosque adoptando sibi.*
- [7] Sénèque, *Epist.* 110, 1 : *(maiores nostros) singulis enim et Genium et Iunonem dederunt.*  
« Ils (nos pères) attribuaient à tout être humain son "Génie" ou sa "Junon" » (Traduction François Préchac, Les Belles Lettres 1964).
- [8] Tibulle, *Eleg.* 4, 6, 1 : *Natalis Iuno sanctos cape turris acervos.*
- [9] Tibulle, *Eleg.* 3, 6, 47-48 : *etsi perque suos fallax iuravit ocellos Iunonem suam perque suam Venerem...*  
« Eût-elle juré, la perfide, par ses yeux, par sa Junon, et par sa Vénus ».
- [10] Censorinus, *De die nat.* 3, 3 : *Nonnulli binos genios in his dumtaxat domibus, quae essent maritae, auctores putaverunt.*  
« Certains ont pensé qu'il fallait, dans les maisons où vit un couple marié, honorer les deux Génies ».
- [11] Ovide, *Fastes* 15, 669-670 : *Vix bene desierant, cum cristis aureus altis in serpente deus praenuntia sibila misit.*
- [12] Elien, *De natura animalium* 11, 26 : *Sexus masculus etiam inter bruta videtur a natura praefferri. Siquidem draco mas insignis est crista, et barba hirsutus.*
- [13] Pline l'Ancien, *HN* 11, 44, 122 : *Draconum enim cristas qui viderit, non reperitur.*

- [14] *Rhétorique à Herennius* 4, 62 :  
 « Ce misérable qui, tous les jours, au milieu du forum, comme un dragon à crête, se glisse les dents aiguës, le regard empoisonné, l'haleine fétide, promenant sans cesse autour de lui ses regards pour essayer de trouver une victime... ».
- [15] Pline l'Ancien, *HN* 29, 20, 67 : *Draco non habet venena. Caput eius limini ianuarum subditum propitiatis adoratione dis fortunatam domum facere promittitur.*
- [16] Pline l'Ancien, *HN* 16, 85, 234 : *subest specus, in quo manes eius custodire draco traditur.*
- [17] Pline l'Ancien, *HN* 29, 22, 72 : *Anguis Aesculapius Epidauro Romam advectus est vulgoque pascitur et in domibus.*
- [18] Cicéron, *de div.* 1, 36 :  
 « Quoi donc, Caius Gracchus ne nous apprend-il pas, dans ses écrits, que son père Tiberius Gracchus, fils de Publius, deux fois consul, deux fois censeur, chef des augures, homme sage et citoyen éminent, convoqua les haruspices après avoir surpris deux serpents dans sa maison ? Les haruspices ayant répondu que s'il laissait aller le mâle, sa femme ne tarderait pas à mourir, et que s'il lâchait la femelle, il mourrait lui-même, il estima qu'il était plus juste d'épargner sa femme qui était jeune et fille de Scipion l'Africain, et d'aller lui-même au-devant d'une mort qui n'avait rien de prématuré. Il lâcha donc la femelle, et mourut peu de jours après ».
- [19] a) Cicéron, *de div.* 1, 72 : *et ut in Sullae scriptum historia videmus, quod te inspectante factum est, ut, cum ille in agro Nolano immolaret ante praetorium, ab infima ara subito anguis emergeret, cum quidem C. Postumius haruspex oraret illum, ut in expeditionem exercitum educeret.*  
 b) Cicéron, *de div.* II, 65 : *et Sullam, cum in expeditionem educturus esset, immolavisse, et anguem ab ara exstitisse.*
- [20] Suétone, Auguste 94. Traduction Henri Ailloud 1989.  
 « Atia, s'étant rendue au milieu de la nuit à une cérémonie solennelle en l'honneur d'Apollon, fit placer sa litière dans le temple et s'y endormit alors que les autres matrones rentraient à la maison ; or, un serpent se glissa tout à coup auprès d'elle et se retira bientôt après ; à son réveil, elle se purifia comme si elle sortait des bras de son mari ; dès ce moment, elle porta sur le corps une tâche affectant la forme d'un serpent et jamais elle ne put la faire disparaître (...) et, comme Auguste naquit 9 mois après, on le considéra dès lors comme le fils d'Apollon ».
- [21] Aulu Gelle, *Noct. Att.* 6, 1. Traduction René Marache. Les Belles Lettres 1978.  
 « Ce qui a été écrit dans l'histoire grecque sur Olympias, femme du roi Philippe et mère d'Alexandre, a été également transmis à la mémoire des hommes sur la mère de Scipion, qui fut appelé le premier Africain. En effet, et Gaius Oppius et Julius Hyginus ainsi que d'autres auteurs qui ont écrit sur la vie et l'histoire de l'Africain, rapportent qu'on a longtemps cru sa mère stérile, et que Publius Scipion, qu'elle avait épousé, avait lui aussi perdu l'espoir d'avoir des enfants. Puis, comme en l'absence de son mari, la femme s'était couchée et endormie seule dans son lit, dans sa chambre, on avait vu soudain couché près d'elle un énorme serpent qui aux cris de terreur de ceux qui l'avaient vu, s'était échappé et n'avait pas été retrouvé. Publius Scipion rapporta cela lui-même aux haruspices, eux après avoir fait un sacrifice, répondirent que des enfants allaient naître ; et peu de jours après qu'on

eut vu le serpent dans son lit, la femme se mit à présenter les symptômes et à sentir les douleurs d'une grossesse ; à la suite, au dixième mois, elle avait accouché et était né ce Publius l'Africain qui vainquit Hannibal et les Carthaginois en Afrique, dans la seconde guerre punique ».

- [22] Prudence, *Symm.* 2, 444-449 : *quamquam cur Genium Romae mihi fingitis unum, cum portis domibus, thermis, stabulis soleatis adsignare suos genios, perque omnia membra Urbis perque locos geniorum milia multa fingere, ne propria vacet angulus ullus ab umbra ?*  
 « D'ailleurs, pourquoi me parlez-vous d'un seul Génie de Rome, alors que vous avez coutume d'assigner leurs Génies aux portes, aux maisons, aux thermes, aux écuries, et d'imaginer dans tous les quartiers de la ville, dans tous les endroits, tant de milliers de Génies, afin qu'aucun recoin ne manque de son fantôme ? » (Traduction M. Lavarenne. Les Belles Lettres 1992).
- [23] Virgile, *Aen.* 5, 95-96 : ... *incertus geniumne loci famulumne parentis esse putet.*  
 « ... incertain s'il doit reconnaître en cette apparition le Génie du lieu ou un serviteur du héros » (Traduction Jacques Perret, Les Belles Lettres 1978).
- [24] Valerius Flaccus, *Les Argonautiques* 3, 457-458 : *dixerat, et summas frondentibus intulit aris libavitque dapes, placidi quas protinus angues, umbrarum famuli, linguis rapuere coruscis.*  
 « Il dit, et porte sur les autels ornés de feuillage les offrandes funèbres que de paisibles serpents, serviteurs des ombres, enlèvent et dévorent aussitôt ».
- [25] Servius, *ad Verg.*, *Aen.* 2, 351 : *in Capitolio fuit clipeus consecratus, cui inscriptum erat : Genio urbis Romae siue mas siue femina.*
- [26] Caton, *De agr.* 139 : *Lucum conlucare Romano more sic oportet. Porco piaculo facto, sic verba concipito: "Si deus, si dea es, quoium illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere illiusce sacri coercendi ergo".*
- [27] Servius, *ad Verg.*, *Georg.* 3, 417 : *(serpens) gaudet tectis ut sunt agathoi daimones quos Latine Genios vocant.*
- [28] Servius, *ad Verg.*, *Aen.* 5, 85 : *nullus enim locus sine genio, qui per anguem plerumque ostenditur.*
- [29] Perse *Sat.* 1, 112-114 : *hic inquis ueto quisquam faxit oletum. pinget duos anguis : pueri, sacer est locus, extra meite.*  
 « Je défends, dis-tu, qu'on fasse ici des ordures ». Fais peindre deux serpents : « garçons, l'endroit est sacré, pissez ailleurs » (Traduction A. Cartault, Les Belles Lettres 2003).

## Inscriptions

- [1] *CIL* XI, 3076 : *Genio Augusti / et Ti. Caesaris, / Iunoni Liuiiae, / Mystes l(ibertus).*
- [2] *CIL* VIII, 22 770 : *D M S Genio Tarquittiae Marcelli Matri Piissimae.*
- [3] *CIL* X, 1023. Pompéi : *Iunoni / Tyches Iuliae / Augustae Vener[iae...].*
- [4] *CIL* X, 1009. Pompéi : *Mellissaeae / Amyces / Iunoni.*
- [5] *CIL* IV, 1176. Herculaneum : *Genius / huius loci / montis.*



- [6] *CIL* VI, 110 = 30 694. Rome (Palatin) : *Sei deo sei deiuae sac(rum) / C(aius) Sextius C(ai) filius Caluinus pr(aetor) / de senati(?) sententia / restituit.*
- [7] *CIL* VI, 2099 : *Sive deo sive deae in cuius tutela his locus locusue est...*
- [8] *CIL* IV, 6641. Pompéi, regio V : *Cacator, sic ualeas, ut tu hoc locum trasea(s).*
- [9] *CIL* IV, 7716 sur le côté ouest de la maison III, 5, 1 : *Cacator caue malum / aut si contempseris habeas / Ioue(m) iratum.*
- [10] *CIL* IV 813, peinture sur le mur extérieur d'une *caupona* (VII, 11, 12-13) proche du croisement de la Via del Lupanare et de la Via degli Augustali accompagnant deux énormes serpents se dirigeant vers un autel : *Otiosis locus hic non est. Discede, morator !*
- [11] *CIL* VI, 29848b (*Domus aurea*) : *Duodeci(m) Deos et Deana(m) et / Iouem Optimum / Maximu(m) habeat iratos quisquis hic mixerit aut cacari.*

## BIBLIOGRAPHIE

- ALVAR, J. (1985) : « Matériaux pour l'étude de la forme *Sive Deus, Sive Dea* », *Numen*, 32, 236-273.
- BAKKER, J. Th. (1994) : *Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100-500 A.D.)*. Amsterdam: Brill (Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology, 12).
- BALIL, A. (1962) : « Arte helenístico en el levante español. Un ara pintada hallada en Ampurias », *Archivo Español de Arqueología*, 35, 117-123.
- BAYET, J. (1969) : *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris: Payot.
- BODEL, J. (2008) : « *Genii loci* ed i mercati di Roma », in Caldelli, M. L., G. Gregori et S. Orlandi (éds.), *Epigrafia 2006. Atti della XIVe rencontre sur l'épigraphie, in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaborati*. Rome : Quasar, 209-238.
- BODSON, L. (1978) : *IEPA ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*. Bruxelles : Palais des Académies.
- BOYCE, G. K. (1937) : *Corpus of the Lararia of Pompei*. Rome: American Academy (Memoirs of the American Academy in Rome, 14).
- BOYCE, G. K. (1942) : « Significance of the Serpents on Pompeian House Shrines », *American Journal of Archaeology*, 46, 13-22.
- BULARD, M. (1908) : « Peintures murales et mosaïques de Délos », *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 14, 1, 2, 7-214.
- COOK, A. B. (1964) : *Zeus, a Study in Ancient Religion*, vol. 3. New York / Cambridge : Cambridge University Press.
- Dizionario epigrafico* = DE RUGGIERO, E. et G. CARDINALI (1886) (éds.) : *Dizionario epigrafico di Antichità romane* (1886), 4 vols. Rome : Pasqualucchi Editore.
- DE MARCHI, A. (1896) : *Il culto privato di Roma antica*, vol. 1. Milan: Hoepli.
- DUMÉZIL, G. (1983) : « Encore "Genius" », dans H. Zehnacker et G. Hentz (éds.) *Hommages à Robert Schilling*. Paris : Les Belles Lettres (Collection d'études latines 37), 85-92.
- DUMÉZIL, G. (1987) : *La religion romaine archaïque*. 2e éd. Paris : Payot.

- FLOWER, H. I. (2017) : *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- FRÖHLICH, Th. (1991) : *Lararien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur volkstümlichen pompejanischen Malerei* Mainz : Philip von Zabern. (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung, Ergänzungsheft, 21).
- GIACOBELLO, F. (2008) : *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*. Milan : LED.
- GUITTARD, C. (2002) : « *Sive deus sive dea : les Romains pouvaient-ils ignorer la nature de leurs divinités ?* », *Revue des Études Latines*, 80, 45-54.
- GUSMAN, P. (1899) : *Pompéi, la ville, les mœurs, les arts*. Paris : Emille Gaillard.
- KUNCKEL, H. (1974) : *Der römische Genius*. Heidelberg: DAI (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung, Ergänzungsheft, 20).
- LAFORGE, M.-O. (2009) : *La religion privée à Pompéi*. Naples : Centre Jean Bérard.
- LATTE, K. (1960) : *Römische Religionsgeschichte*. Munich : C. H. Beck (Handbuch der Altertumswissenschaft, 4).
- MAGALDI, E. (1932) : « Di un particolare ignorato e strano del culto della dea Fortuna », *Il Folklore italiano*, 7, 97-110.
- MARCO SIMÓN, F. (2019) : « El culto a Draco(nes) en el Occidente latino », in *Plutarco entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez*, vol. 2. Zaragoza : Pórtico, 898-914.
- MATTERO, S. (1992) : « The Gluttonous genius : Yearning for Vitality and Fertility », *Arctos. Acta Philologica Fennica*, 26, 85-96.
- NITZSCHE, J. Ch. (1975) : « The Early Classical Genius : Popular Religious Beliefs », in J. C. Nitzsche (ed.), *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages*. Londres / New York: Columbia University Press, 7-20.
- OGDEN, D. G. (2013): *Drakôn. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- ORR, D. G. (1972): *Roman Domestic Religion: a Study of the Roman Household Deities and their Shrines at Pompeii and Herculaneum*. Maryland: University of Maryland.
- ORR, D. G. (1978): « Roman Domestic Religion : the Evidence of the Household Shrines », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*. 16-2, 1557-1591.
- OTTO, W. F. (1905): « *Iuno*. Beiträge zum Verständnis der ältesten und wichtigsten Thatsachen ihres Kultes », *Philologus*, 64, 161-223.
- RIVES, J. (1992) : « The *Iuno feminae* in Roman Society », *Echos du monde classique*, 36, 33-49.
- SCHEID, John (1993): « Die Parentalien für die verstorbenen Cæsaren als Modell für den römischen Totenkult », *Klio*, 75, 188-201.
- SCHILLING, R. (1979a) : « *Genius et ange* » in *Rites, cultes et dieux de Rome*. Paris : [Klincksieck, 415-443.
- SCHILLING, R. (1979b) : « Le Romain de la fin de la République et du début de l'empire en face de la religion », in *Rites, cultes, dieux de Rome*. Paris : [Klincksieck, 71-93.
- SOGLIANO, A. (1880): *Le pitture murali campane scoperte negli anni 1867-1879. Supplemento all'opera dell'Helbig*. Naples : Giannini Editore.
- TRINQUIER, J. (2008): « La fabrique du serpent *Draco*. Quelques serpents mythiques chez les poètes latins », in *Mythes et savoirs dans les textes grecs et latins, Pallas*, 78, 221-255.

TYBOUT ROLF, A. (1996), « Domestic shrines and ‘popular painting’: style and social context », *Journal of Roman Archaeology*, 9, p. 358-374.

VEYNE, P. (1990): « Images de divinités tenant une phiale ou une patère. La libation comme “rite de passage” et non pas comme offrande », *Metis*, 5, 17-28.

WISSOWA, G. (1912): *Religion und Kultur der Römer*. 2e éd. Munich: C.H. Beck.



# Le iscrizioni funerarie nella propaganda religiosa augustea: il caso della *Iuno feminae*

Maria Vittoria Lugli

*Università Ca' Foscari Venezia*

Al cosiddetto ‘culto imperiale’ di età augustea sono state dedicate, in particolare negli ultimi due decenni, numerose e approfondite ricerche; come naturale conseguenza di tale interesse, ogni aspetto dell’operato del principe in ambito religioso – dall’instaurazione di un culto personale del *princeps* nella figura dei suoi *numina*<sup>1</sup>, alla creazione *ex novo* di divinità, sacerdoti o collegi sacerdotali pseudo-arcaicizzanti, alla restaurazione di riti antichi ormai dimenticati<sup>2</sup> o ancora, più estensivamente, a tutta la religione romana sotto Augusto<sup>3</sup> – è stato lungamente oggetto di studi. Nonostante ciò, ancora molti sono gli aspetti che meritano attenzione. Questo studio muove in particolare dalla volontà di approfondire la figura della *Iuno feminae* quale aspetto finora trascurato della strategia augustea attuata in ambito religioso, riforma che prende avvio proprio dalle divinità domestiche alla cui classe la *Iuno* sembrerebbe appartenere.

È primariamente indispensabile constatare come, nel novero di divinità che costituirono il fondamento teologico su cui Augusto basò la propria ascesa, grande rilevanza sembra essere stata rivestita dai culti tradizionali originariamente legati alla sfera

---

1. I *numina* cui si fa specificamente riferimento in questo caso sono i *Lares* e il *Genius*, su cui più estensiva bibliografia *infra*, ma, accanto a queste due fondamentali figure, all’opera di creazione del ‘culto imperiale’ da parte di Augusto sembrano pertenerne anche i *Manes*, su cui Tantimonaco (2016: 15-18), tramite cui conferire rilevanza all’ambito funerario come mezzo di affermazione del culto ai membri della *domus principis*.

2. Su tutti emerge il collegio sacerdotale degli *Augustales*, su cui il recente ed esaustivo contributo di Van Haepelen (2017) con ampia bibliografia precedente. Per un’analisi a più ampio spettro della (ri)creazione di antichi riti e collegi sacerdotali *cfr.* in particolare Marco Simón (2015) e Scheid (2016a).

3. Benché la definizione ‘religione romana’ sia stata parzialmente sconfessata da John Scheid nella sua vetusta accezione de ‘La Religione’ come immagine di un concetto universale immutabile, preferendo ad essa il nome più inclusivo di ‘religioni romane’ per esprimere il concetto di un contenuto mutevole e ritualistico, *cfr.* Scheid (2009: 169-170), si preferisce qui riferirsi al complesso di riti e culti romani con il singolare ‘religione romana’, includendo nella nomenclatura sia l’insieme di *sacra* tradizionali sia quelli introdotti da Augusto, come parte di un unico sistema in costante trasformazione. Sul tema della religione romana sotto Augusto *cfr.* Scheid (2001); Bianchi (2016); Paiva Bondioli (2017). *Cfr.* anche Palombi (2013) per quanto riguarda la stretta relazione di reciproca legittimazione tra il principe e Roma.

domestica e familiare. Tale utilizzo, attuato tramite la diffusione in ambito pubblico di *numina* consuetudinalmente afferenti allo spazio privato, ha interessato in prima istanza i *Lares*, in seguito il *Genius* e infine i *Manes*, in un sottile quanto impeccabile crescendo celebrativo che è stato finora ben messo in luce dalla critica. Non altrettanto chiaro, tuttavia, è il ruolo ricoperto all'interno di questo quadro di riforme religiose di matrice augustea dalla *Iuno feminae*, figura finora ritenuta pertinente al medesimo passato mitico che ha originato i *Lares* e il *Genius*.

Come noto, l'operazione di promozione del culto imperiale attuata da Augusto si pose, per regia del principe, in apparente continuità con le forme religiose tradizionali, con l'intento di permettere la sopravvivenza del politeismo ritualistico romano, conferendo all'antica religione nuova linfa vitale. Ogni azione del principe durante gli anni tra il 20 e il 7 a.C. fu volta a introdurre gradualmente la celebrazione del proprio culto in vita, ma soprattutto a garantirsi la divinizzazione *post mortem*, in quanto, come posto in luce da Eugenio La Rocca<sup>4</sup>, se in ambiente greco il culto in vita era una logica ben radicata<sup>5</sup>, altrettanto non si verificava a Roma, per cui tale operazione necessitava di estrema cautela.

Soggetti primari di queste innovazioni furono i *Lares* e il *Genius*, divinità fondanti dei *Sacra privata*, la cui venerazione non può che rimandare in primo luogo al rapporto affettivo tra i figli e il *pater familias*, per cui Augusto diveniva padre di ogni cittadino romano ancor prima del conferimento del titolo di *pater patriae* del 2 a.C.<sup>6</sup>, e in secondo luogo al rapporto tra i *clientes* e il *patronus*. A riprova della percezione di intima connessione dei cittadini con il principe quale proprio padre e patrono sembra poter essere interpretato il testo di Cassio Dione, dove l'autore cita lo spontaneo inserimento del culto al *Genius* di Ottaviano – e in seguito di Augusto – quale membro dei *Lari domestici*<sup>7</sup>, garanti del benessere e della continuità del nucleo familiare. Ancor più chiaramente tale culto è espresso nell'*Ode IV, 5* di Orazio<sup>8</sup>, da cui si evincerebbe inoltre che, nonostante la critica sia concorde nello stabilire che i sacrifici non fossero offerti direttamente ad Augusto quanto piuttosto al suo *Genius*, fosse altresì probabile che nella realtà quotidiana questa distinzione tra l'uomo e il suo doppio divino assumesse confini più labili e sfumati.

4. La Rocca (2015: 43-44).

5. Per il culto orientale degli imperatori si vedano i recenti contributi di Kajava (2011) e Dentzer-Feydy (2017), per il culto delle donne della *domus Augusta* nella medesima area si veda in particolare Stafford (2013).

6. «The deliberate coincidence of Augustus' acceptance of the title and Lucius' coming-of-age underscored the fact that Augustus' role in his family and in the state was the same.» Severy (2003: 186). Si tratta qui della ragione istituzionale dell'accettazione del titolo, per cui nel 2 a.C. il secondo dei suoi eredi Lucio Cesare assume la *toga virilis*. Questo evento, come evidenziato da Severy (2003: 161), spinge Ottaviano Augusto a voler porre l'accento sulla propria figura di *pater* sia degli eredi che egli aveva designato a succedergli, sia dell'intera cittadinanza, verso cui aveva la responsabilità che un padre prova verso i figli, ma di cui aveva anche l'obbedienza che il Diritto Romano sanciva i figli dovessero al padre nel concetto di *patria potestas*. Cfr. anche Stevenson (2009: 104-105).

7. Dio LI, 19, 7 και ἐν τοῖς συσσιτίοις οὐχ ὅτι τοῖς κοινοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδίοις πάντα αὐτῷ σπένδειν ἐκέλευσαν. (E nei banchetti, non solo quelli pubblici ma anche quelli privati, tutti gli offrivano libagioni). Cfr. La Rocca (2011: 187).

8. Hor. *carm.* IV, 5, vv. 33-36: *Te multa prece, te prosequitur mero / defuso pateris et Laribus tuum / miscet numen, uti Graecia Castoris / et magni memor Herculis.* (Ti onora con molte preghiere, versando libagioni dal piatto e combina la tua adorazione con quella degli dei tuoi Lari, come fa la Grecia quando ricorda Castore e il potente Ercole).

Se, dunque, è già dagli anni 20 del I secolo a.C. che i *numina* familiari di Augusto sono oggetto di venerazione in ambiente domestico, segnando di fatto lo stadio primordiale della creazione del proprio culto, per l'azione successiva si deve attendere il 12 a.C., quando il *princeps*, divenuto *pontifex maximus*, operò il ripristino dell'antico culto ai *Lares Compitales*.

Tale pericoloso culto fu pacificato dalla trasformazione dei *Lares Compitales* nei pacifici *Lares Augusti*<sup>9</sup>, evoluzione che venne consacrata dalla donazione da parte del principe delle effigi dei propri *numina* alle Vestali<sup>10</sup>, in tal modo le divinità familiari di Augusto furono venerate nello *spatium urbis* negli stessi luoghi e con modalità analoghe a quelle con cui fino al 64 a.C., anno dell'abolizione dei *Ludi Compitali* da parte del Senato, erano stati celebrati i *Lares* che proteggevano la città. Accanto ad essi venne raffigurato e venerato anche il *Genius* di Augusto, trasformando i sacelli dei 265 *vici* urbani nella manifestazione pubblica del larario privato della *domus Augusta*. A seguito di ciò, tutta la città fu pertanto posta sotto la tutela di Augusto in qualità di *pater familias*, con il conseguente obbligo di totale obbedienza.

Il medesimo anno vide inoltre la consacrazione a luogo pubblico di una seconda parte della casa di Augusto<sup>11</sup>, stavolta sacra a Vesta, come parte del percorso che porterà il principe a raggiungere, nel 3 d.C., l'eccezionale condizione di abitare «nello stesso tempo in privato e in pubblico»<sup>12</sup>, concludendo l'opera di trasformazione religiosa, al termine della quale i culti della città riflessero l'immagine della *domus Augusta* e allo stesso tempo i culti della *domus* riflessero l'immagine dell'Urbe.

Così, nell'arco di quasi quattro decenni, si completò l'opera di trasformazione dei tradizionali *Sacra privata* appartenenti ad una specifica famiglia in un culto pubblico sotto i cui dèi era posta tutta la cittadinanza dell'impero. Una simile operazione fu possibile grazie alla sinergia tra la manifestazione simbolica e iconografica delle tradizioni rinnovate, come si è finora espresso, e l'appoggio dell'élite culturale, tra cui, come noto, emergono i nomi di Virgilio, Ovidio e Tibullo. In particolar modo quest'ultimo, pervaso dall'ottimismo che caratterizzò gli *Aurea Saecula* augustei, si fece promotore del ripristino delle tradizioni religiose che coinvolgevano le antiche divinità domestiche<sup>13</sup>, elogio dettato dalla politica di *renovatio* promossa da Augusto che proclamava il ritorno ai sani principi del *mos maiorum* e ai valori tradizionali<sup>14</sup>.

9. Sulla storia, l'evoluzione e la pericolosità dei *Lares Compitales* cfr. il volume «*Religionem significare: aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei Sacra privata*» a cura di Maddalena Bassani e Francesca Ghedini.

10. Evento raffigurato in un bassorilievo dell'Altare del Belvedere cfr. Amelung (1908: 242-247, tav. 15, nr. 87b).

11. Rispetto a quella parte che fu dichiarata luogo pubblico già nel 36 a.C. e dove sorse il tempio di Apollo Palatino (Dio XLIX 15, 5-6). A seguito di tale operazione, quindi, non vi era la stretta necessità di un'ulteriore consacrazione dell'abitazione εκ τοῦ δημοσίου nel 12 a.C., che costituisce quindi una tappa intermedia nel percorso che portò l'intera casa a essere dichiarata luogo pubblico. Cfr. Fraschetti (1990: 91-97).

12. Dio LV 12, 5 ἴν' ἐν τοῖς ἰδίοις ἅμα καὶ ἐν τοῖς κοινοῖς οἰκοῖν.

13. Nel pantheon che si viene a delineare nelle opere di Albio Tibullo, infatti, i *Lares* occupano una posizione preminente, con una presenza di nove attestazioni in sette elegie: Tib. I 1, 19; I 3, 33; I 7, 57; I 10, 15 e 25; II 1, 59; II 4, 53; II 5, 19 e 39.

14. Papakosta (2012: 349-350).

Per quanto riguarda l'esaltazione dei *Lares* nell'ambito della politica religiosa di Augusto, fondamentale promotore è anche Ovidio<sup>15</sup>, che si mostra ancora più esplicito nell'elogio della riforma religiosa concernente i Lari, dedicandovi specificamente trenta versi nel libro V dei *Fasti*<sup>16</sup>, nei quali l'autore ricorda la decadenza che aveva colpito il culto (*sed multa vetustas / destruit; et saxo longa senecta nocet*. Ov. *Fast.* V, 131-132 e ancora *bina gemellorum quaerebam signa deorum / viribus annosae facta caduca morae* Ov. *Fast.* V, 143-144), inquadra approfonditamente l'etimologia dell'epiteto *Praestites*<sup>17</sup>, infine dedica un elogio alla restituzione augustea che ha ridato alla città «mille Lari e il Genio del capo che li ha consegnati»<sup>18</sup>, laddove mille è iperbolico per enfatizzare il prosperare del culto<sup>19</sup>.

La triade fin qui presentata, consistente nei due *Lares* e nel *Genius Augusti*, coinvolge quindi quella specifica area della riforma religiosa augustea che interessa personalmente il *princeps* e attraverso cui si attende una celebrazione in vita.

Parallelamente a questi provvedimenti che afferiscono alla sfera domestica e personale, a quelli di matrice più tradizionalista, quali le già citate restaurazioni degli 'antichi' collegi sacerdotali<sup>20</sup> e dei luoghi di culto<sup>21</sup>, attraverso l'utilizzo nelle rappresentazioni statuarie della tradizionale formula dell'assimilazione a una divinità, che si traduce in un

15. In sei opere di Ovidio si presenta un'imponente messe di ventisette occorrenze, di cui sei nei *Tristia* e ben quindici solo nei *Fasti*. Si ricordano qui unicamente queste ultime attestazioni in quanto composta per aderire alla propaganda augustea: Ov. *Fast.* I, 135 e 477; II, 613 e 631; III, 241; IV, 801; V, 129, 138, 141, 142, 145, 651; VI, 93, 360, 791.

16. Ov. *Fast.* V, 129-158.

17. Ov. *Fast.* V, 133-142. La tradizione trasmette come la riforma religiosa attuata da Augusto riguardante i *Lares* abbia coinvolto il pericoloso culto dei *Lares Compitales*, dapprima con la restaurazione dell'antico culto, poi con la donazione delle effigi dei propri *Lares familiares* che quindi, dal 7 a. C., sarebbero divenuti protettori della città. Nel passo ovidiano, tuttavia, invece che specificamente dai *Lares Compitales*, protettori dei crocicchi, la riforma muove dai *Lares Praestites* che, come suggerisce l'etimologia riferita dall'autore, sono le divinità 'a presidio' delle mura e che quindi, nella loro accezione di 'guardiani' comprendono anche i *Lares Compitales*. La questione in Ovidio si presenta controversa, come risulta evidente al v. 129 dal fatto che definisce *Praestites* i *Lares*, riferendo come tale epiteto sia stato conferito *quod praestant oculis omnia tuta suis* (*Fast.* V, 134), tuttavia al v. 140 ricorda tra le loro prerogative la tutela dei *compita*. Cfr. Fraschetti (1990: 36). Bianchi (2016: 46) invece approccia diversamente la questione, implicando che i *Lares Praestites* sarebbero soggetto passivo dell'espansione dei *Lares Augusti* dopo il compimento della riforma nel 7 a. C., in quanto protettori solamente delle campagne, insieme ai *Lares viales*, ai *Lares permarini* e ai *Lares militares*, implicando inoltre che sarà il culto pubblico a influire su quello privato.

18. Ov. *Fast.* V, 145 *Mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos*.

19. Al tempo della composizione dell'opera Roma era divisa in 265 vici che pertanto implicavano il medesimo numero di *compita*, questo porta a calcolare l'esistenza di poco più di 500 statuette, che tuttavia rappresentano i medesimi due Lari che insieme al *Genius Augusti* formano i *numina terna* che i *vici colunt* di cui *Fast.* V, 146.

20. Su cui estensivamente Scheid (2016a).

21. Augusto stesso elenca nel dettaglio le sue opere di evergetismo religioso in *Res Gestae* XIX, dove, oltre ai templi da lui costruiti, si ricordano ampiamente quelli restaurati, quali: il tempio di Minerva, di Giunone Regina e di Giove Liberatore sull'Aventino, i templi di Giove Feretrio (tra il 31 e il 29 a. C., su cui si veda anche Prop. IV 10) e Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio, nel 16 a. C. il tempio di Quirino sul Quirinale (su cui Dio LIV, 19, 4), il tempio ai Lari *in summa sacra via*, il tempio agli dèi Penati sulla Velia, il tempio di *Iuventas* alle pendici dell'Aventino (da Augusto ricostruito nel 16 a. C. dopo un incendio) e il tempio a *Magna Mater* sul Palatino.



ampissimo ventaglio di esempi<sup>22</sup> sopra i quali regna la raffigurazione *in formam Iovis*<sup>23</sup>, padre di tutti gli dèi, Augusto fece ampio utilizzo anche della compagine femminile della *domus Augusta*, tributando onori divini alla figlia Giulia e alla moglie Livia principalmente attraverso lo strumento della *consecratio in formam deorum*: Giulia Maggiore verrà infatti assimilata a Venere, capostipite della *gens Iulia*<sup>24</sup>, mentre Livia a Giunone<sup>25</sup>, a rappresentare il tradizionale canone della matrona sobria e austera, in linea con i dettami moralistici della restaurazione augustea e naturale contraltare di Augusto assimilato a Giove, rappresentando idealmente un parallelo tra la coppia imperiale e quella divina<sup>26</sup>.

Queste misure, nonostante sembrano pertenerne specificamente all'ambito religioso, si inseriscono e costituiscono il fondamento del quadro politico di legittimazione ereditaria pianificato da Augusto: il *princeps*, a cui come noto nessuna moglie aveva dato un erede maschio, oltre a usare le donne della propria famiglia come strumento di propaganda quali *exempla* muliebri per incentivare il rifiorire dei valori morali e della religione tradizionale dei padri<sup>27</sup>, dovette avvalersi di loro anche per legittimare gli eredi da lui designati. Al sorgere del principato si assiste alla morte del primo dei successori di Augusto, Marcello, la cui legittimazione giungeva dalla madre Ottavia, sorella di Augusto; a seguito di ciò, la linea ereditaria dovette passare per la figlia del principe Giulia Maggiore, in quanto madre di Lucio e Gaio Cesare. Giulia è infatti identificata come *Venus Genitrix*, la mitica capostipite divina che ha dato i natali alla *gens Iulia*, mentre Livia era principalmente strumento propagandistico dei valori tradizionali promossi dal marito quali *moralitas*, *severitas* e ritorno al *mos maiorum*. A fronte di una inevitabile matrilinearità nella successione, a seguito degli eventi del 2 a. C. il *princeps* incorse contemporaneamente nella necessità di eliminare la propaganda legata a Giulia, senza tuttavia né danneggiare i due eredi né trasferire le prerogative che erano appartenute alla figlia sulla

22. Un elenco completo risulterebbe eccessivo e indubbiamente di ardua realizzazione, tuttavia si ravvisa un'esemplificazione esaustiva in La Rocca (2011: 183-184): ivi l'autore enumera «alcuni magnifici cammei [che] mostrano Ottaviano/Augusto assimilato alle principali divinità olimpiche. In una sardonica a Vienna, databile poco dopo il gennaio del 27 a. C., è come Nettuno dominatore dei mari [...]. In una sardonica a Boston, forse più antica, è di nuovo simile a Nettuno: il suo carro marino travolge il corpo di un personaggio maschile, Sesto Pompeo oppure, se la gemma è più tarda di qualche anno, Marco Antonio. Assimilato ad Hermes/Mercurio, come indica la presenza del caduceo in primo piano, davanti al volto di profilo, Ottaviano compare nella celeberrima sardonica già Marlborough, poi Ionides, ora al British Museum, in un'immagine di eccezionale cristallina purezza, incisa probabilmente da Solon. In una corniola già nella collezione Medici, ora a Napoli, si è voluta ravvisare l'immagine di Ottaviano/Augusto assimilato a Sol».

23. Si citano a titolo di esempio la statua in bronzo raffigurante Augusto divinizzato assimilato a Giove proveniente da Ercolano, oggi conservata al Museo Archeologico di Napoli Collezione Farnese inv. 5595 e un cammeo in sardonica con raffigurazione di Augusto come Giove recante un trofeo in mano e un prigioniero ai suoi piedi, oggi conservata al Kunsthistorisches Museum di Vienna.

24. Particolarmente evidente questa assimilazione in ambito numismatico, come dimostra la monetazione della zecca di Mysia dove si può constatare sul diritto la rappresentazione di Livia con legenda ΛΙΒΙΑΝ ΗΡΑΝ ΧΑΡΙΝΟΣ e sul rovescio Giulia Maggiore con legenda ΙΟΥΛΙΑΝ ΑΦΡΟΔΙΤΗΝ (RPC 2359. SNG BN 2028).

25. Ghedini (1984: 127, 162). Livia sarà la sola matrona della *domus Augusta* ad essere così frequentemente associata a Giunone.

26. Cf: Zanker (1989: 245-254).

27. Sull'esempio di Augusto, sono infatti noti atti di evergetismo compiuti da Livia in ambito religioso con la restaurazione di templi legati a divinità femminili, quale ad esempio quello a *Fortuna Muliebris* su cui Scheid (2016b: 101) e quello a Bona Dea sull'Aventino, ricordato anche da Ov. *Fasti* V, 156-158 *Livia restituit, ne non imitata maritum / esset et ex omni parte secuta virum*.

consorte Livia, in quanto non (ancora) madre dell'erede, ruolo che invece assumerà dopo il 4 d.C., momento a partire dal quale si assisterà ad un inevitabile intensificarsi della propaganda incentrata su Livia.

È in questo quadro politico che, come si proverà di seguito, nasce e si sviluppa la figura della *Iuno feminae*.

Il primo, imprescindibile dato su cui è necessario porre l'attenzione è caratterizzato dall'assenza fino agli anni venti del I secolo a.C. di qualsiasi menzione dell'esistenza di un *Iuno feminae* sia in ambito epigrafico che letterario<sup>28</sup>. Si legge in Varrone, colui che Cicerone ritiene abbia «rivelato l'età della patria, le distinzioni dei tempi, il diritto che regola il culto, quello sacerdotale, le istituzioni in pace e in guerra, i nomi, le specie, le funzioni, le origini di sedi quartieri e luoghi, di tutte le cose divine e umane»<sup>29</sup>, la definizione di ciò che si riteneva essere, alle soglie dell'età augustea, la divinità personale di ciascuno: *Genium esse uniuscuiusque animum rationalem et ideo esse singulos singulorum, talem autem mundi animum deum esse*<sup>30</sup>, dove risulta lampante l'assenza del corrispettivo femminile. Tale assenza acquisisce ancor più significato se posta a confronto con l'*Epistola* 110 di Seneca, composta tra il 62 e il 65 d.C., in cui l'autore, utilizzando una formula che riprende quella varroniana appena citata, invita Lucilio a ricordare come *maiores nostros [...] singulis enim et Genium et Iunonem dederunt*<sup>31</sup>; l'espressione seneciana mostra chiaramente come *post divi Augusti aetatem* le due divinità avessero identità di concetto e pari dignità<sup>32</sup>, laddove invece *ante divi Augusti aetatem* della *Iuno* non vi è traccia.

---

28. Questa assenza è già stata ben posta in luce dagli studiosi che hanno affrontato la figura della *Iuno feminae* sin dall'analisi di Dumézil (1977: 261-270). In Rescigno (2000: 20), tuttavia, si rende ben esplicito come la complessità della storia di questo nume si sia persa nella teoria universalmente accettata di un'identità di concetto tra *numen* maschile e femminile, laddove il secondo viene semplicemente considerato diacronicamente più tardo rispetto al primo, senza che si siano avanzate ipotesi sulla cronologia: «in un secondo momento al *Genius* maschile si affiancò il suo equivalente femminile, la *Iuno* ed essi, insieme, vennero a simboleggiare la coppia o, più in generale, il principio di fecondità a cui è connesso il perpetuarsi delle generazioni».

29. Cic. *Ac.* I 1, 9

30. Varr. *Antiquitates* fr. 237, in Aug., *Civ.* VII 13: «Il genio coincide con l'anima razionale di ciascuno e ciascuno ha pertanto il suo, e una tale anima, che è un dio, è propria anche del mondo».

31. Sen., *Ep.* 110, 1. «i nostri padri [...] infatti attribuivano ad ogni essere umano un Genio e una Giunone». Si constata, comunque, che la critica ancora limita l'esegesi di *Genius* e *Iuno* in questo passo alla primaria considerazione che «si riteneva che ogni essere umano fosse accompagnato da una divinità protettiva. Ogni uomo era protetto da un Genio, ogni donna da una Giunone» Carandini-Traina (2008: 381).

32. Vi sono solamente altre due occorrenze in letteratura nelle quali è nominata la *Iuno feminae*: Plin. *nat. hist.* II 5 *maior caelitem populus etiam quam hominum intellegi potest, cum singuli quoque ex semet ipsis totidem deos faciant iunones geniosque adoptando sibi*, dove, sulla falsariga di Seneca, anche Plinio si pone dubitativo nei confronti delle divinità personali e Iuv. II, 98 *et per Iunonem domini iurante ministro*, in cui l'autore, apertamente critico nei confronti degli atteggiamenti muliebri degli ormai corrotti uomini romani, denuncia l'immoralità dilagante affidando ad un servo il tradizionale giuramento sul *numen* del padrone, attribuendo tuttavia all'uomo non un *Genius*, ma una *Iuno*. Vi è tradizionalmente una terza evenienza in Mart. Cap. I 53, dove si vede giungere alle nozze di Filologia e Mercurio il *Genius Iunoni Hospitae*; benché la critica non abbia ancora un'interpretazione univoca per questa menzione e perlopiù si considera accettabile l'accostamento di *Genius* e *Iuno* in qualità di *numina* personali, su cui Cristante-Lenaz-Ferrarino (2011: 198-199), in questa sede si preferisce espungere il testo di Marziano Capella dal record di occorrenze letterarie della *Iuno feminae* per la sua controversialità, riservandoci di approfondire la questione in altra sede.

Altresì, alla seconda metà del I secolo a.C. pertiene l'iscrizione CIL II, 2407, dove è citato il *Genius Victoriae* accanto al *Genius Iovis* e al *Genius Martis*<sup>33</sup>; è possibile che vi sia stato un periodo di transizione, in cui la necessità di celebrare figure femminili con la medesima modalità di quelle maschili abbia condotto a un tentativo di attribuzione di un *Genius* anche alle donne, come testimoniato anche – e soprattutto – da CIL VIII, 22770, iscrizione funebre sacra ai *Manes* e al Genio di Tarquitia Marcella<sup>34</sup>, rinvenuta nella provincia d'Africa proconsolare. È tuttavia importante considerare il dato dell'unicità di queste attestazioni<sup>35</sup>, che, se pure garantiscono l'esistenza di un periodo transitorio tra l'assenza di rappresentazioni divine per le donne e l'esistenza di un *numen* muliebre personale e identitario, allo stesso tempo non forniscono prova di una reale volontà comune di rappresentatività cultuale; questi esempi, infatti, non sono da intendersi come due modelli del medesimo fenomeno, ma come l'espressione di due differenti necessità, comprensibili analizzando il background di ciascuna: se la prima rappresenta la manifestazione di una particolare modalità di celebrazione della divinità, dove il *Genius Victoriae* si affianca al *Genius Iovis* e al *Genius Martis*, in cui la percezione di genere femminile è da considerarsi aleatoria, in quanto *Victoria* si può considerare la personificazione del concetto di vittoria in battaglia<sup>36</sup>; il secondo caso, invece, è di natura maggiormente complessa, ma la collocazione geografica del rinvenimento, proveniente da una zona che ha restituito altre iscrizioni in cui emerge un peculiare utilizzo delle divinità personali lontano dalla tradizione urbana<sup>37</sup>, permette di avanzare l'ipotesi che questa iscrizione costituisca oggetto di studio a sé stante.

33. CIL II, 2407 [Iunoni] / Reginae / Miner/vae Soli / Lunae di/is(!) omni[p]o[nt]entibus] / Fortuna[e] / Mercuri[o] Genio Io/vis Genio / Martis // [A]escula/pio Luci / [S]omno / [V]eneri / [C]Jupidini / [C]aelo HI / [---]JOIBVS // [Cer]er[i] / G]en(io) Vict/oriae Ge'nio meo / diis(!) sed/is perp[etu]ae(?) [e]t mor[tis?] // [---] IAII[---] / C C C / R C O S / CINNS / GL.

34. CIL VIII, 22770 (= AE 1901, 109) D(is) M(anibus) s(acrum) / Genio Tarquitiae / Marcell(a)e matri piissimae / Bisfzl Thaeafa (A)emilia Rusilla s(ua) p(ecunia) f(ecit) matri sanctissim/ae vixit annis LXI p(lus) m(inus).

35. La critica ha finora riportato l'esistenza di ulteriori iscrizioni al *Genius* di divinità femminili o a *Genii* che comprendono sotto la loro tutela sia un uomo che una donna – cfr. a titolo d'esempio Schultz (2006: 124-125) e Olszewski (2011: 288-290). Per quanto riguarda il *Genius* di divinità femminili, sono generalmente citate CIL VI, 17833 alla *Pax*, che tuttavia risulta essere un'iscrizione funebre di un uomo con *titulus* molto tradizionale, CIL VI, 2345 al *Genius* delle *Virtutes*, che riporta la dedica funebre del liberto pubblico *Laetus* e CIL VIII, 4197 alla Concordia Augusta, che tuttavia celebra la *Iuno* della dea, non il suo *Genius*. Per quanto riguarda invece il *Genius* a tutela sia di uomini che di donne, le iscrizioni portate ad esempio riportano dediche (in genere funebri) al *Genius* del marito e separatamente a sua moglie, dove il nume tutelare personale è riferito chiaramente esclusivamente all'uomo e la donna ne è priva: queste iscrizioni sono riportate essere CIL III, 8120 e CIL VI, 18065; in questo catalogo sono riportate anche CIL V, 5892, che tuttavia è una dedica al Genio di un uomo ed, espressamente, alla *Iuno* di sua moglie e CIL III, 115110, che non esiste. Si consta che questo record, ampiamente ripreso tal quale dalla critica, è originariamente opera di Rives (1992: 39 nt. 21), il cui studio sulla figura della *Iuno feminae* è ancora l'unico specificamente dedicato a questa divinità.

36. Medesimo concetto si può applicare a CIL II, 2991, dove compare una peculiare dedica al *Genius* di *Tutela horreorum*, nume tutelare a protezione dei depositi granari.

37. Si ricorda che dall'Africa proconsolare giunge anche l'unica iscrizione sacra che ricorda un *ex voto* al *numen* personale di una donna, la *Iuno* di Livia, moglie di Augusto, per la salvezza di due coniugi nell'ambito di una rivolta dei Musulami o dei Getuli sedata da Lucio Passieno Rufo tra il 3 e il 5 d.C. (CIL VIII, 16456). Per il culto imperiale in nord Africa e in particolare sui metodi di ricezione dei modelli romani e la loro conseguente integrazione all'interno del complesso di tradizioni locali si veda il contributo di Rives (2001: 431-434), con particolare riferimento alla triade Augusto-Livia-Tiberio.

La prima menzione nella storia della *Iuno feminae* avverrà in un'opera letteraria, un'elegia del III libro del *Corpus Tibullianum*, solo negli anni 20 del I secolo a. C., a cui faranno seguito altre due attestazioni nel medesimo *corpus*, dopodiché si assiste ad una interruzione dello sviluppo di questa figura fino alla auto-esplicitiva data del 4 d. C.

Risulta estremamente significativa la pubblicazione di questa divinità in un'opera attribuita a Tibullo, che, come sopra già esplicitato, fu il maggior sostenitore della restaurazione dei culti domestici tradizionali da parte di Augusto, ma ancor più interessante risulta alla luce dell'ipotesi che legge in Ligdamo, pseudonimo dell'autore del terzo libro del *Corpus Tibullianum*, un giovane Ovidio<sup>38</sup>. Per giungere all'analisi dei testi, dalle tre elegie ligdamee si può trarre la progressione che ha portato alla creazione della *Iuno* in quanto nume tutelare personale delle donne.

Nell'Elegia 6 si legge ai vv. 47-49

*Etsi perque suos fallax iuravit ocellos  
Iunonemque suam perque suam Venerem  
nulla fides inerit*<sup>39</sup>

dove si ricalca il modello del giuramento per il *Genius* dell'uomo<sup>40</sup>, ma giustapponendo in qualità di *numina* 'personali' due divinità uraniche. Se dato il tema dell'elegia – un amante tradito vota i futuri piaceri più a Bacco che a Venere – certamente si potrebbe considerare di prendere in considerazione la possibilità che si tratti di un espediente poetico teso a sottintendere la duplice anima della donna quale moglie fedele e amante crudele, in virtù dei *topoi* letterari legati alle due dee, non si può non tenere in considerazione in primo luogo la programmaticità delle composizioni poetiche degli autori afferenti al Circolo di Messalla e in seconda battuta di come nei medesimi anni della composizione dell'opera in esame le due dee siano state al centro della strategia augustea finora esposta. Si è infatti ancora in un periodo di incertezza a proposito di quale delle due donne della *domus Augusta* vada privilegiata a fronte dell'idea di creazione di un'equivalente femminile del *Genius* di Augusto; se infatti la figlia del *princeps* è la madre dei suoi eredi, non è la matrona della *domus*, ruolo invece ricoperto da Livia: Augusto è pertanto privo di un modello femminile all'interno della propria famiglia che incarni tutte le prerogative della *mater familias*, naturale contraltare cui tributare il tradizionale culto del nume personale al pari del *Genius* del *pater familias*.

La seconda occorrenza, invece, che appare attinente alle tematiche letterarie delle elegie in cui si celebrava l'amata, la sua bellezza e la sua giovinezza, mostra altresì

38. L'ipotesi prende forma a partire dall'indicazione dell'anno di nascita di Ligdamo, espresso manifestamente in Tib. III 5, 8 che lo colloca *cum cecidit fato consul uterque pari*, verso presente del tutto identico in Ov. *Trist.* IV 10, 6 come indicazione del proprio anno natale. Sulla *Quaestio Lygdamea* un'ottima analisi è contenuta in Navarro Antolín (1996: 3-20), dove è contenuta una disamina approfondita delle ragioni per cui in Ligdamo è possibile o no riconoscere Ovidio.

39. Tib. III 6, 47-49 «Anche se la perfida giurasse per i suoi occhi, per la sua Giunone e per la sua Venere, non si deve prestarle fede».

40. Cfr. Antolini-Marengo (2017: 112). Il *topos* del giuramento sulla *Iuno* è ripreso anche nella terza occorrenza della *Iuno feminae* nel *Corpus Tibullianum* (Tib. III 19, 15-16) *hoc tibi sancta tuae Iunonis numina iuro, / quae sola ante alios est mihi magna deos* «Lo giuro per il nume sacro della tua Giunone, che sola è per me la più grande sopra tutti gli dèi».

un dato interessante in quello che si può considerare il processo creativo della nuova divinità.

Tib. III 12, 1-4

*Natalis Iuno, sanctos cape turis acervos,  
quos tibi dat tenera docta puella manu;  
tota tibi est hodie, tibi se laetissima compsit,  
staret ut ante tuos conspicienda focos*<sup>41</sup>.

La prima delle peculiarità dell'Elegia III 12 si può rilevare già nell'incipit del testo, dove si può constatare come il *carmen* si apra con una formula di matrice proemiale, in cui la *Natalis Iuno* è oggetto dell'*invocatio* e in cui si narra in venti versi delle offerte di incenso, vino e focacce per il genetliaco della fanciulla<sup>42</sup>. Il primo problema rilevabile da questi versi è la presenza dell'epiclesi *Natalis* accanto al nome della dea, che se è vero che *Natalis* è attestato nei libri I e II del *Corpus Tibullianum* come epiteto del *Genius*, mai altrimenti in letteratura appare insieme alla divinità di cui è attribuito, ma è sempre utilizzato individualmente in posizione sinonimica<sup>43</sup>, come si può constatare da un'ulteriore elegia dello stesso Ligdamo<sup>44</sup>, nella quale si riprendono i motivi fin qui citati per la *Iuno*, in cui il nume tutelare maschile è chiamato sia *Genius* che *Natalis*, ma non entrambi contiguamente: nell'elegia III 12, 1 appare invece indispensabile la presenza dell'epiclesi giustapposta al nome a fronte della necessità di spiegare una particolare prerogativa della dea Giunone, piuttosto che a invocare il nume personale di una fanciulla.

Tib. III 12, 5

*Illa quidem ornandi causas tibi, diua, relegat;* 5

Tib. III 12, 13-15

*Adnue purpureaque ueni perlucida palla:  
ter tibi fit libo, ter, dea casta, mero;  
praecipit et natae mater studiosa, quod optat;* 15

La seconda questione che sorge è ascrivibile al complesso di cerimonie elencate nel *carme* per celebrare la divinità personale della festeggiata. Sulpicia, la donna cui Ligdamo fa riferimento, è giovane, nubile e vergine, ancora sotto la tutela del padre, mentre i riti

41. Tib. III 12, 1-4 «O Giunone natale, accogli tutti i sacri incensi che la saggia fanciulla ti porge con mano delicata; oggi è tutta per te, per te si è adornata felice, per poter sostare, degna di te, davanti ai tuoi altari».

42. Come doveva avvenire per il Genio del *pater familias*. Cfr. Tib. I 7, 49-64; Tib. II 2, 6-8 e ancora Ov. *trist.* III 13, 13-18.

43. Cfr. Tib. II 2, 1 e 21 e Tib. I 7, 63. Esiste un unico caso in cui i due termini sono adiacenti, in Hor. *epist.* II 2, 187 *scit Genius, natale comes qui temperat astrum*, dove tuttavia, se nome ed epiteto appaiono contigui, è anche evidente come *natale* non sia attribuito di *Genius* ma di *comes*.

44. Tib. III 11, dove al v. 8 vi è il giuramento *perque tuos oculos per Geniumque rogo*, già visto in Tib. III 6, 47-48; al v. 9 vi è l'invocazione ad accettare le offerte di voti ed incenso *Mane Geni, cape tura libens votisque faveto*, estremamente simile a Tib. III 12, 1 *Natalis Iuno, sanctos cape turis acervos* e vi è la preghiera per la propiziazione di un amore invocato nel silenzio (Tib. III 12, 15-16 e Tib. III 11, 17-18 per il desiderio segreto) ai vv. 19-20 di entrambe le elegie, dove, se la *Iuno* non è chiamata nominalmente in Tib. III 12, 19, in Tib. III 11, 19 il *Genius* è appellato *at tu, Natalis, quotiamo deus omnia sentis*.

tributati al *Genius* fanno riferimento solitamente alla divinità del *paterfamilias*, l'unico nume personale finora rappresentato iconograficamente nel larario domestico accanto a *Lares* e *Penates*, la cui autorità giustifica offerte d'incenso, vino e focacce.

Vi è inoltre da considerare che, diversamente da quanto visto nella prima occorrenza della *Iuno* nel *Corpus Tibullianum*, nel cui caso era affiancata da una Venere, nelle seconde due evenienze ligdamee la *Iuno feminae* sembra essersi ormai consolidata come unica divinità protettrice delle donne. Lungi dal significare un'origine di età repubblicana, già smentita dall'assenza di qualsiasi attestazione sia di natura epigrafica o iconografica che di tipo letterario, è altresì vero che, pienamente in linea con l'imperante recupero antichistico che aveva caratterizzato l'instaurazione del principato, è nella tradizione che va cercato il fondamento religioso che originato la preferenza di *Iuno* su *Venus* per la divinità personale delle donne. Il primo fattore è, inevitabilmente, da individuarsi nella naturale connotazione delle due dee e nelle loro prerogative: non a Venere, infatti, erano dedicate le festività muliebri, ma a Giunone, sotto la cui tutela, fin dai tempi di Romolo secondo la leggenda<sup>45</sup>, alle *Kalendae* di marzo si celebravano i *Matronalia*. In questa occasione le donne si recavano in processione al tempio della dea sull'Esquilino<sup>46</sup>, ma, dato ancor più interessante, il fulcro delle celebrazioni avveniva in ambiente privato e domestico, dove la *mater familias* era oggetto di festeggiamenti con doni e preghiere da parte di marito, figli e servi e ancora marito e moglie pregavano insieme per chiedere reciprocamente la lunga vita del coniuge<sup>47</sup>. È pertanto inevitabile riscontrare come tali celebrazioni in onore di Giunone Lucina, protettrice del matrimonio e della fertilità, durante le quali l'oggetto principale di festeggiamenti in ambito domestico era la *mater familias*, mostrino una certa equivalenza con gli onori tributati al *pater familias* e al suo *Genius* nel giorno del suo *dies natalis*.

Questi parallelismi, unitamente ai due macrodati fin qui ampiamente sottolineati quali in primo luogo l'assenza di attestazioni fino all'età augustea di un *numen* identitario femminile e in seconda battuta l'attribuzione del nome della prima dea urania a tale *numen* solo a partire dagli anni 20 del I secolo a.C., possono suggerire quale sia stata la ragione che ha portato la *Iuno feminae* a vedersi così appellata: fin dal V secolo a.C. almeno, infatti, la dea Giunone era l'oggetto del culto domestico legato alla fertilità e alla salute della donna e i riti a lei attribuiti ricalcavano quelli del *Genius*, tuttavia non sembra che fino al I secolo a.C. si sia percepita la necessità o addirittura non si ritenesse possibile che le donne possedessero un doppio divino, quanto invece ciò dovette divenire indispensabile laddove il progetto augusteo sia di affermazione

---

45. La narrazione dell'evento in questione si legge dettagliatamente in Plut. *Rom.* XXI, 1 e riferisce dell'istituzione della festività a seguito dell'intervento delle donne nella cessazione della guerra tra Sabini e Romani. L'evento risulta essere del tutto identico a quello che porterà nel 488 a.C. alla costituzione del culto a *Fortuna Muliebris*, su cui Mustakallio (1990).

46. Originariamente la processione si dirigeva al bosco sacro a Giunone che aveva sede sull'Esquilino, dove il tempio della dea venne eretto tradizionalmente solo nel 375 a.C.

47. Sulla celebrazione, il significato sociale e la reciprocità tra pubblico e privato sottesa ai *Matronalia* si vedano i contributi di Gag  (1963); Prescendi (2000); Cid López (2007); Dolansky (2010-2011) e Cofee (2013).

familiare prima che di istituzione di un culto imperiale in seguito si basava anche sulle figure femminili della famiglia<sup>48</sup>.

La questione rimane in ogni caso complessa, come dimostrano le teorie finora ipotizzate dagli studiosi che se ne sono occupati, che rimandano tutte a operazioni generative che prendono avvio già in antico<sup>49</sup>.

Il primo a formulare un'ipotesi sulla genesi di questa divinità è, nel 1905, Walter Otto, nel cui studio «*Iuno. Beiträge zum Verständnis der ältesten und wichtigsten That-sachen ihres Kultes*» avanza l'ipotesi di un processo di sviluppo inverso, che si compendia nell'arcaicità primigenia della *Iuno feminae*, nata in principio come nume identitario femminile e contraltare del *Genius*, e solo in seguito dalla molteplicità delle *Iunones* individuali si sarebbe originata la divinità sovraindividuale Giunone, dea della femminilità come complesso delle prerogative muliebri, mentre il *Genius* sarebbe rimasto come *numen* individuale. La tesi non fu accolta benevolmente dalla maggior parte della critica.

Pochi anni più tardi Georg Wissowa approcciò la questione in modo più tradizionale, provando a spiegare, pur senza mettere in dubbio l'esistenza della *Iuno feminae* sin dall'età arcaica, la divergenza tra lo sviluppo dei due numi tramite i diversi ruoli dell'uomo e della donna all'interno della società romana: la vita dell'uomo si estendeva infatti in molti ambiti, tra cui quello civico e politico, quello bellico e quello lavorativo, mentre la funzione della donna era confinata tra le mura domestiche e circoscritto al ruolo di moglie.

Dopo il secondo decennio del '900 si constata una battuta d'arresto che si risolve solo alla metà del secolo, con la redazione della voce Giunone nel «Dizionario epigrafico di antichità romane» a cura di Giulio Giannelli, il quale inquadra la problematica dell'identità onomastica tra *Iuno feminae* e l'omonima divinità urania facendola derivare in virtù «dell'esser venuta la dea *Iuno* in stretto rapporto con la vita fisiologica femminile; allora ogni donna cominciò a invocarla e a pregarla per proprio conto, e se ne modellò l'indigitazione e il culto su quello del Genio; e, come il Genio degli uomini, così la *Iuno* finì per rappresentare quasi l'anima, l'essenza vitale delle donne che, in un certo modo, sopravvive anche alla morte del corpo»<sup>50</sup>.

Dovettero trascorrere ancora vent'anni perché George Dumézil<sup>51</sup>, riassumendo e in alcuni casi sfatando le teorie emerse nella prima metà del secolo, rendesse esplicito come dai molti *Genii* maschili non scaturisca mai un unico dio *Genius* e come non vi sia traccia del nome *Iuno* associato al *numen* femminile prima di Tibullo<sup>52</sup>. Inoltre, anche la tesi sull'arcaicità della *Iuno*, fondata da Walter Otto sull'esistenza negli *Acta fratrum Arvalium* di un'offerta alla *Iuno deae Diae*<sup>53</sup>, è stata parimenti confutata da Dumézil, che osserva come il collegio dei *Fratres Arvales*, che aveva subito fino alla fine del I secolo a.C. un abbandono quasi totale, fosse stato restaurato da Augusto, che intervenne anche

48. Sull'argomento si vedano i contributi di Zanker (1989: 245-254), Cenerini (2011) e Cenerini (2013).

49. Gli studi sul tema, fatta salve per l'esegesi ideologica di Rives (1990) e per la puntuale analisi epigrafica urbana di Chioffi (1990), sono tutti estremamente risalenti. Un'attenzione specifica alla *Iuno feminae* e alla sua nascita è stata infatti prestata da Otto (1905), Wissowa (1912), Thulin (1918), Giannelli (1946) e Dumézil (1964).

50. Giannelli (1946: 217).

51. Dumézil (1964: 291-293).

52. Dumézil (1964: 293).

53. CIL VI, 2099. Cfr. Scheid (1998: 263, nr. 94).

nel contenuto delle cerimonie<sup>54</sup>. John Scheid, nell'ultima trattazione riguardo la 'riforma religiosa' di Augusto dei riti arcaici<sup>55</sup>, conclude che gli *Arvales* – come i *sodales Titii* e i *Caeninenses*, colleghi sacerdotali che sarebbero nati in periodo 'romuleo' – non erano il prodotto di una *reformatio*, ma una vera e propria creazione augustea: nessuno sapeva più cosa fossero, né se fossero realmente esistiti. La *Iuno Deae Diae* citata negli *Acta fratrum Arvalium* si configurerebbe anch'essa, alla luce di quanto constatato da John Scheid, come una creazione *ex novo* del *princeps* e come tale non rappresenta una fonte attendibile di esistenza della *Iuno feminae* in età repubblicana, ma una conferma dell'intervento di Augusto nella creazione della divinità. È tuttavia inevitabile notare come anche Dumézil non consideri la *Iuno feminae* come un *numen* scisso da Giunone, limitandosi a constatare come in età augustea si è certi che la *Iuno* costituisse la controparte femminile del *Genius*.

Le fonti, in ogni caso, suggeriscono un secondo dato cronologico riguardo la nascita del culto al nume femminile in oggetto: se infatti l'origine è individuabile negli anni 20 del I secolo a. C., altresì fino alla fine del secolo tale divinità sembrerebbe aver rappresentato solamente un *topos* letterario, senza che di fatto vi siano prove della sua applicazione nella vita quotidiana; la diffusione in ambito pubblico e il suo successivo impiego da parte della popolazione sembra vedano come anno d'avvio il 4 d. C., al momento dell'ascesa di Tiberio a erede di Augusto a seguito della morte di Gaio Cesare.

È infatti rimarchevole come la prima iscrizione di ambito italico, databile in un range cronologico estremamente preciso, pertenga al decennio tra il 4 d. C. e la morte di Augusto<sup>56</sup>; l'iscrizione, dedicata alla famiglia del principe da un liberto, cita in sede di preminenza il Genio di Augusto, in seconda posizione il nume del suo erede Tiberio Cesare, il cui nome così espresso rende manifesta la già avvenuta adozione, e infine la *Iuno* di Livia, la cui onomastica pone invece il *terminus ante quem* al 14 d. C., anno di adozione postuma di Livia tramite testamento in cui le si attribuisce il nome *Iulia Augusta*. Il preminente utilizzo della *Iuno* in epigrafia come mezzo di affermazione di Livia nella politica familiare di Augusto alle soglie del nuovo millennio è, d'altronde, comprovato anche dall'iscrizione già menzionata CIL VIII, 16456 databile tra il 3 e il 5 d. C.

Alla luce di quanto finora considerato, l'iscrizione CIL XI, 3076 si può quindi considerare un manifesto dinastico che sfrutta le divinità personali del padre adottivo e della madre biologica a supporto della legittimazione di Tiberio, essendo in quell'anno venuti meno tutti gli eredi designati che possedessero legami di sangue con il *princeps*; è cardinale, infatti, considerare l'importanza dei legami familiari nell'affermazione politica a Roma, strategia che fu fondamentale anche nell'ascesa di Augusto.

54. Scheid (2016a: 247). La questione, come ben mette in luce l'autore, si presenta più complessa del tradizionale binomio restituzione/creazione, in quanto emerge dallo studio di John Scheid come, sebbene dall'opera di Varrone sembrasse che l'antiquario romano conoscesse i culti e i sacerdoti arcaici oggetto della riforma augustea, ad un'analisi più approfondita gli erano noti solamente i nomi.

55. A tal proposito si veda l'esauritivo contributo di Scheid (2014).

56. CIL XI, 3076 *Genio Augusti / et Ti(berii) Caesaris / Iunoni Liviae / Mystes I(ibertus)*.



## 1. AUGUSTO E LA MORTE

Per quanto attiene al rapporto tra Augusto e la morte, è necessario richiamare come essa sia stata non solo ineluttabile funestatrice dei progetti ereditari del *princeps* sin dalla morte di Marcello, ma anche fruttuoso strumento politico. Le *laudationes* funebri assurte a occasioni di propaganda furono già mezzo per gli esordi di carriera di Giulio Cesare, con le esequie nel 69 a. C. per la zia Giulia, moglie di Mario e per sua moglie Cornelia, figlia di Cinna<sup>57</sup>. La carriera di Augusto prende avvio con le medesime modalità, pronunciando precocemente dai *rostra* la *laudatio funebris* in onore della nonna Giulia nel 51 a. C., ponendosi così nel solco cesariano, e ancora nel 43 a. C. quella per la madre Azia<sup>58</sup>.

La strategia del lutto augustea, a partire da queste due prime evenienze, si dipanerà per tutto il resto del I secolo a. C. con un imponente utilizzo delle figure femminili della *domus* sia che si trattasse di lutto per le defunte o delle defunte. La prima morte affrontata dalla famiglia del *princeps* fu nel 23 a. C., come detto, quella di Marcello, amatissimo nipote, erede<sup>59</sup> e, come riporta Servio<sup>60</sup>, figlio adottivo di Augusto, la cui memoria verrà celebrata con la costruzione del teatro di Marcello e di una biblioteca ad esso annessa<sup>61</sup>; Seneca, nella *Consolatio ad Marciam*<sup>62</sup>, riporta come la madre Ottavia, inconsolabile per questo lutto, protrarrà il *tempus lugendi* per il resto della propria vita.

Nel 12 a. C. muore Agrippa, dal 23 a. C. erede designato di Ottaviano, a cui il principe tributa una *laudatio* e lo *iustitium*<sup>63</sup>; la vedova Giulia Maggiore, figlia di Augusto e già vedova di Marcello, si risposerà l'anno successivo con Tiberio per volere del padre. Ancora, nel 9 a. C. muore Druso, figlio di primo letto di Livia e molto amato da Augusto, tanto da averlo sempre tenuto in considerazione come co-erede; contrariamente alla reazione mostrata da Ottavia, è sempre Seneca che ricorda come Livia «non appena lo seppelli nella tomba, vi depose insieme al figlio anche il suo dolore, e non soffrì più di

57. Cfr. Svet. *Iul.* 6 e Plut. *Caesar* 5, 2-5 per le esequie di Giulia e Cornelia. Sulla *laudatio* per Giulia e Cornelia come mezzo per il debutto politico di Cesare si vedano Lincoln (1993), Cresci Marrone – Nicolini (2010: 168) e Pepe (2015: 183-193).

58. Svet. *Aug.* 8,1: *Duodecimum annum agens aviam Iuliam defunctam pro contione laudavit* e Quint. *inst.* 12, 6, 1: *Caesar Augustus duodecim natus annos aviam pro rostris laudaverit*. Cfr. anche Nic. Dam. *Vit. Aug.* 3 (FrGrHist 90 F 127). Inoltre Svetonio, *Aug.* 61, 2 riporta anche la notizia di *maximi honores* decretati dal Senato per Azia, madre di Augusto, che Blasi (2012: 61 e 92) ritiene potessero includere anche una *laudatio funebris*. In particolare, Cresci Marrone – Nicolini (2010: 164-172) per quanto concerne un'analisi puntuale dell'utilizzo delle donne nella strategia del lutto augustea dall'*imitatio Caesaris* di inizio carriera fino agli onori tributati a Lucio e Gaio Cesare dopo la loro morte.

59. Per la problematica della successione ereditaria tra Marco Claudio Marcello e Marco Vipsanio Agrippa prende atto proprio nel 23 a. C. cfr. Dio 53, 30-32.

60. Serv. *Aen.* 6, 861: [...] *Pulchritudo, aetas, uirtus. Significat autem Marcellum, filium Octaviae, sororis Augusti, quem sibi Augustus adoptavit*

61. Mentre il teatro fu il tributo di Augusto al nipote, la biblioteca sarebbe invece stata dono della madre Ottavia per celebrare la memoria del figlio, come riferisce Plut. *Marc.* 30,6. Un'altra tradizione attribuisce invece ad Augusto anche la biblioteca come parte del complesso della *porticus Octaviae* che egli dedicò alla sorella (Dio 49, 43, 8).

62. Sen. *dial.* 6, 3,2-4,3.

63. Si tratta qui dei primi approcci alla costituzione di uno *iustitium* differente da quello repubblicano-meno trattato dalla critica, su cui si veda Scalia (1999)-per giungere a quello imperiale, su cui Fraschetti (1988) e Garofalo (2009).

quanto fosse decoroso»<sup>64</sup>, quale modello di ‘madre eroica’ che, per dovere verso il proprio marito e propri doveri pubblici, abbrevia il lutto. Al contrario, Antonia Minore, la vedova di Druso e figlia di Ottavia, scelse di seguire l’esempio della madre in un lutto senza fine, per sempre custode della memoria maritale, ponendosi nel quadro di *exempla* per l’*ordo matronarum* costruito da Augusto quale modello di *univira*<sup>65</sup>. Nonostante Flavio Giuseppe riporti esplicitamente come Antonia Minore abbia rifiutato un secondo matrimonio nonostante l’insistenza diretta da parte di Augusto<sup>66</sup>, è altresì da considerare come la virtù che sottende all’univirato sia parte del complesso di *mora maiorum* che costituivano il fondamento della riforma morale e religiosa promossa dal *princeps* e che pertanto l’opposizione di Augusto possa essere stata fittizia e tesa a sottolineare la *sanctitas morum* di Antonia<sup>67</sup>, dovendo invece la figlia Giulia ottemperare alle politiche matrimoniali poste in essere dal padre, sposando, già vedova di Marcello e Agrippa, Tiberio.

In ultimo, rispettivamente nel 2 d. C. a Marsiglia e nel 4 d. C. in Licia morirono Lucio e Gaio Cesare, i due *principes iuventutis* che avrebbero dovuto succedere ad Augusto. Anche in questo frangente, tuttavia, si constata come l’ingegno di Ottaviano abbia trasformato la morte degli eredi in una nuova operazione di promozione del culto imperiale, tramite provvedimenti disposti dal Senato a Roma, che vennero inviati e ampiamente recepiti dalle comunità locali. Tali delibere, note come *Decreta Pisana*<sup>68</sup>, contengono i *plurimi ac maximi honores*<sup>69</sup>, che in entrambi i casi coinvolgono come espressioni di cordoglio un periodo di lutto cittadino dalla notifica della morte fino alla sepoltura delle ceneri, la chiusura dei templi, dei bagni pubblici e delle botteghe, l’astensione dai conviti e l’obbligo per le matrone della colonia di assumere il lutto (*iustitium*)<sup>70</sup>; al contempo per celebrarne la memoria si stabilì la costruzione un arco e due risoluzioni riguardanti il calendario dove vengono elencate le attività non opportune (sacrifici pubblici, *supplicationes*, *sponsalia*, *convivia publica* e *ludi scaenici circiensesve*) quelle invece da effettuare ogni anno nell’anniversario delle due morti<sup>71</sup>: la *parentatio*.

64. Sen. dial. 6, 3,2 *ut primum tamen intulit tumulo, simul et illum et dolorem suum posuit, nec plus doluit quam aut honestum erat.*

65. Su Antonia *univira* si vedano Kokkinos (1992: 15 e 191), Segenni (1994) e Martina (2016: 287-288 e 294).

66. Jos., *Ant.* 18, 180 [...] καίπερ τοῦ Σεβαστοῦ κελεύοντός τι τι γαμῆσθαι [...].

67. Plut. *Cam.* 5 riporta come Camillo avrebbe istituito nel 396 a. C. i *Matralia*, festività in onore di *Mater Matuta* a cui potevano partecipare solamente le donne *univirae* e di nascita libera. Su cui Wyler (2011: 253).

68. Per il *decretum* in onore di Lucio CIL XI, 1420, per il *decretum* per Gaio CIL XI, 1421. Sui *Decreta Pisana* cfr. Marotta D’Agata (1980) e Segenni (2011). Per una puntuale sintetica, ma esaustiva analisi dei *Decreta Pisana* come strumento di comprensione della prassi amministrativa e ideologia imperiale cfr. Segenni (2007).

69. CIL XI, 1420 ll. 10-11.

70. Sul lutto osservato a Pisa per Lucio e Gaio Cesare si veda Frascchetti (1988: 869 nnt. 5-6 e 871 nt. 8) e Frascchetti (1990).

71. La medesima risoluzione calendaristica di instaurazione di una festività annuale si può leggere in CIL XI, 1421 ll. 31-33 *ut[ique] eo die quodannis publice Manibus eius per magistratus eosve / qu[i Pi]sis iure dicendo praerunt eodem loco eodemque modo quo / L(ucio) C(aes)ari parentari institutum est parentetur e in CIL XI, 1420 ll. 15-24 [...] utique / apud eam aram quodannis a(nte) d(iem) X[II] K(alendas) Sept(embres) p]ublice Manibus eius per magis[tratus] eosve, qui ibi iuri dicendo pr[ae]runt, togis pullis amictos, / quibus eorum ius fasque erit eo die [ei]us vestis habendae, inferiae mit[tantur]; bosque et ovis atri infulis caerulis infulati diis Manibus ei[us] / mactentur eaeque hostiae eo loco adoleantur superque eas / singulae urnae lactis mellis olei*

Questi provvedimenti senatori, recepiti anche nelle colonie, mostrano chiaramente la regia di Augusto come parte dell'operazione di promozione del culto imperiale anche attraverso i defunti della famiglia; il culto tributato ai due eredi dopo la morte mostra un'ulteriore innovazione rispetto all'utilizzo della morte di Giulio Cesare, la cui divinizzazione conferiva ad Augusto lo stato di *divi filius*, o ancora rispetto alle *laudationes* funebri e alle esequie grandiose tributate dal *princeps* alla nonna Giulia, a Marcello, ad Agrippa e infine alla sorella Ottavia<sup>72</sup>. Le *parentationes* tributate a Gaio e Lucio Cesare, infatti, mostrano un culto indiretto al defunto, mediato cioè nella figura dei loro *Manes*, che rivelerebbe lo status di defunti eroizzati<sup>73</sup>, condizione a metà tra *homines* e *divi*, cui si tributano invece le *supplicationes*<sup>74</sup>.

## 2. LA IUNO FEMINAE E LA MORTE

Richiamando in prima sede l'unico dato certo a proposito di questa figura, ossia il suo indissolubile legame con la vita e la capacità di generare altra vita della donna posta sotto la sua tutela, assume un interesse particolare l'elemento considerabile come il filo conduttore tra la creazione, lo sviluppo e l'affermazione nel pubblico della figura della *Iuno feminae*: la morte<sup>75</sup>.

In primo luogo, il dato materiale che rende evidente tale relazione emerge dall'analisi delle evenienze epigrafiche, che, sulla base di un *corpus* omnicomprensivo di 54 attestazioni, inquadra significativamente il 55% delle iscrizioni come pertinenti all'ambito funerario, laddove il *Genius* menzionato in iscrizioni sepolcrali rappresenterebbe invece l'1,60% (grafico 3.1).

Per quanto attiene, invece, alla ragione sottesa all'affermazione del nume femminile come divinità ctonia, dal momento che per il *Genius* non è pervenuta alcuna motivazione legata alla tradizione, la quale altresì nega qualsiasi correlazione tra la morte e il Genio personale<sup>76</sup>, è necessario muoversi verso ragioni storiche e politiche.

*fundantur, ac tum demum fact[am] / c[eteris p]otestatem, si qui privatim velint Manibus eius inferias mitter[e / nive quis] amplius uno cereo unave face coronave mittat [...].*

72. I *maximi honores* tributati furono per tutti *funus publicum*, *iustitium* e *laudatio* pronunciata dal principe e ancora per tutti venne disposta l'inclusione nel mausoleo di Augusto. Lo schema della celebrazione dei defunti della famiglia di Augusto mostra una sperimentazione e un arricchimento progressivo che si rafforzerà con l'inclusione delle *parentationes* per Gaio e Lucio Cesare e che raggiungerà il suo culmine con i funerali di Ottaviano, programmati minuziosamente dal principe stesso. Cresci Marrone – Nicolini (2010: 170).

73. Sul tema dei *Manes* nella politica religiosa di Augusto e in particolare sull'eroizzazione di Gaio e Lucio Cesare si vedano Frascchetti (1984) e Tantimonaco (2016: 15-16).

74. Per la differenza tra gli onori da tributare ai defunti (le *parentationes*) e quelli esclusivi per le divinità (le *supplicationes*) Cic. *Phil.* 1, 13.

75. Il destino del nume dopo la morte dell'essere umano ad esso legato è un problema che ha interessato i romani stessi e su cui gli autori non sono concordi: Orazio ritiene sia mortale e che scompaia alla morte del protetto (*Hor. ep.* II, 2, 183-185), mentre Ovidio ritiene invece sopravviva e a lui si portino doni secondo i riti sulla tomba del defunto (*Ov. fast.* II, 545).

76. La questione è certamente controversa e frequentemente oggetto di fraintendimenti, soprattutto per quanto riguarda la relazione tra il *Genius* e i *Manes*, proprio per la problematica del destino del nume dopo la morte del protetto. È tuttavia oggi assodato, grazie anche agli studi di Silvia Tantimonaco nell'ultimo decennio, che sia da escludere per il *Genius* qualsiasi prerogativa specifica sull'ambito funebre.

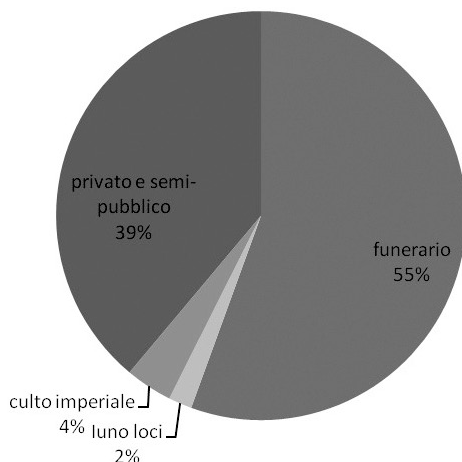


Grafico 3.1. Diffusione per ambito della *funo feminae*.

È da considerare, come si è detto, che fino al 23 a. C. l'erede di Augusto era legittimato per tramite matrilineare da Cesare attraverso Ottavia, la quale per tutto il periodo triumvirale e fino alla morte del figlio era stata strumento cardine del potere augusteo sia in termini passivi che attivi<sup>77</sup>; donna di grande cultura, amatissima da tutti per i suoi costumi morigerati, per la generosità e l'abnegazione con cui servì la famiglia<sup>78</sup>, ricoprì presumibilmente per lungo tempo un ruolo preminente rispetto a Livia<sup>79</sup>, con cui

77. Sulla figura di Ottavia e particolarmente sulla sua rilevanza nella strategia politica del fratello in età triumvirale e, conseguentemente alla morte dell'unico figlio maschio, quale *exemplum* dei valori matronali consacrati dalla tradizione sulla sua funzione di educatrice dei bambini della *domus*, evergete e mecenate. Per un approfondimento della rilevanza di Ottavia nella strategia familiare e politica dietro i Triumvirato si veda Così (1996), per i differenti ruoli ricoperti nelle diverse fasi del potere di Augusto si veda Valentini (2016), per la rilevanza dei funerali a lei tributati dal fratello cfr. Cresci Marrone-Nicolini (2010: 169-174).

78. La famiglia cui si può far riferimento non è una sola, ma ogni famiglia di cui fece parte: dopo la morte del primo marito, Gaio Claudio Marcello, sposò in seconde nozze Antonio, accogliendo in casa i due figli del primo matrimonio con Fulvia e occupandosene insieme ai propri. Nonostante durante il loro matrimonio Antonio avesse avuto tre figli da Cleopatra, risiedendo in Egitto e lasciando la moglie presso il fratello, Ottavia tentò la via della riconciliazione ancora nel 35 a. C., mettendosi in viaggio col denaro e le truppe che il fratello le aveva concesso per la campagna del marito contro Artavasde II di Armenia, Antonio tuttavia le mandò incontro dei messaggeri per chiederle di tornare indietro; Ottavia affidò loro le truppe e il denaro per Antonio e ritornò in Italia. Quando Ottavia tornò a Roma, il fratello le intimò di lasciare la casa del marito ma Ottavia rifiutò; il divorzio si verificò infine per volontà di Antonio nel 32 a. C. Dopo la morte di Antonio, Ottavia non solo continuò a prendersi cura del figlio superstite nato dal matrimonio di Antonio con Fulvia, Iullo Antonio, ma accolse in casa anche i tre figli che egli aveva avuto da Cleopatra: i gemelli Alessandro Helios e Cleopatra Selene e Tolomeo Filadelfo. Visse il resto della sua vita nella casa del fratello come una matrona di irreprensibili costumi, tanto che il Senato volle conferirle dopo la morte grandissimi onori, che furono tuttavia quasi tutti declinati da Augusto (Dio 54, 35, 5).

79. È indubbio che in seguito alla moglie di Augusto sia stato riconosciuto un ruolo preminente al fianco di Augusto, come testimoniato dall'espressione *femina princeps*, in più occasioni utilizzata da Ovidio (Ov. *trist.* I 6, 25; *Pont.* III 1, 125), e la variante *Romana princeps* che compare nella *Consolatio ad Liviam*, 356.

condivise nel 35 a. C. le misure straordinarie di esenzione dalla *tutela muliebris*, di attribuzione di *sacrosanctitas tribunicia* e del diritto di essere onorate con statue.

Coincide con gli anni in cui occorre la perdita del primo erede un inevitabile rafforzamento delle figure di Livia, consorte di Augusto, e di Giulia, unica figlia biologica del *princeps*, moglie del successivo erede designato, Agrippa, e dopo pochi anni madre dei due eredi Gaio e Lucio Cesare. Con questi anni coincide anche la redazione del terzo libro del *Corpus Tibullianum* e la conseguente prima comparsa non solo della *Iuno feminae*, ma anche della Venere personale nel panorama letterario dell'Urbe. La contemporaneità degli eventi suggerisce che la *Iuno feminae* abbia visto la luce sotto il vessillo della morte come parte della strategia di riforme religiose di Augusto, a fronte dell'esigenza di promuovere le altre donne della *domus* come inevitabile conseguenza del cambiamento di status di Ottavia da madre dell'erede a primo tra gli *exempla* matronali. È tuttavia necessario prendere in considerazione sia la mancanza di ulteriori utilizzi in ambito letterario che la totale assenza di attestazioni in documenti ufficiali del nuovo nume, che per i successivi vent'anni rimarrà allo stato embrionale di creazione letteraria non recepita dal pubblico.

Inoltre, con la nascita dei due figli di Giulia e la morte di Agrippa la legittimazione alla successione era nuovamente trasmessa, seppur ancora una volta matrilinearmente, per vincolo di sangue con il *princeps*; significativamente, l'arresto del processo di creazione della *Iuno feminae* coincide con gli anni dell'affermazione della riforma religiosa che vede come esito la venerazione pubblica dei *Lares* e del *Genius Augusti*.

Il processo di consolidamento della *Iuno feminae* incrocerà nuovamente la morte nel 4 d. C., vedendo ancora una volta come causa della sua ricomparsa nel panorama religioso augusteo la scomparsa di un erede. Come ivi già detto, la *Iuno feminae* mostra un rinnovato vigore all'alba dell'adozione di Tiberio da parte di Augusto, non tuttavia come espediente letterario ma come contraltare epigrafico del *Genius Augusti*, laddove la prima iscrizione italica si configura quale manifesto dinastico della *domus principis*<sup>80</sup>, rendendo evidente la necessità da parte di Augusto di legittimare il figlio adottivo anche attraverso la madre, innalzandola nella figura del suo nume personale. L'opera di doppia legittimazione di Tiberio si concluderà all'apertura del testamento di Augusto, rendendo il suo successore, con il provvedimento di adozione della moglie, figlio di due membri della *gens Iulia*. Dunque, la disposizione di un culto al *numen* personale di Livia ben si inserisce in questo quadro di consolidamento del potere, che vede nelle donne della famiglia del *princeps* uno strumento cardinale. È necessario tuttavia considerare come l'opera riformatrice di Augusto avesse come principio regolatore il concetto di restaurazione, pertanto, al manifestarsi di una nuova divinità nel pantheon domestico, doveva corrispondere una normalizzazione che ne dimostrasse la regolarità secondo la religione dei *maiores*<sup>81</sup>.

A questa necessità di uniformazione si può ascrivere l'ultima e più evidente relazione della *Iuno feminae* con la morte. Come già visto nel caso dei *Decreta Pisana* in

80. CIL XI, 3076 *Genio Augusti / et Ti(berii) Caesaris / Iunoni Liviae / Mystes I(ibertus)*.

81. Le parole di Seneca (*Ep.* 110, 1), dove l'autore ascrive il processo di attribuzione sia del *Genius* che della *Iuno* a ciascun essere umano proprio ai *maiores*, dimostrano a posteriori come l'operazione augustea abbia rappresentato un successo.

onore dei *Manes* di Gaio e Lucio Cesare<sup>82</sup>, infatti, la celebrazione dei defunti ha un ruolo chiave nella propaganda augustea e in particolare un perfetto utilizzo dei *numina* personali e familiari serve il proposito di veicolare uno specifico messaggio di eroizzazione delle figure che circondano il principe, collocando i membri della famiglia di Augusto in posizione intermedia tra gli esseri umani e la condizione divina che Augusto auspicava e preparava per se stesso. L'appartenenza all'ambito sepolcrale della *Iuno feminae* si constata sin dalla prima ricezione in tre epigrafi funerarie di liberte di Livia<sup>83</sup>, nella cui redazione si può leggere la regia di Augusto, ma diversamente da quanto sotteso alla menzione dei *Manes* dei due figli adottivi di Augusto, nel caso della *Iuno feminae* non è per propositi né celebrativi né di eroizzazione che essa sembra essere stata utilizzata, bensì per la necessità di veicolare al pubblico l'equipollenza delle prerogative fondamentali della *Iuno* con quelle del *Genius*: l'universalità (ogni donna è sotto la tutela di una *Iuno feminae*), l'individualità (a ogni donna corrisponde una propria *Iuno*) e l'appartenenza all'ambito privato. Per essere recepita come tradizionale la divinità doveva essere posta in un luogo pubblico e facilmente accessibile, in modo che per il popolo divenisse usuale, ma tale luogo doveva anche essere legato alla sfera di pertinenza del *numen*, l'ambito privato; per tale scopo l'ambito funerario si dimostra il più confacente, in quanto le iscrizioni funebri si configurano *de facto* come 'private poste in luogo pubblico' e l'utilizzo di liberte pone in luce come qualunque donna, anche coloro che appartenevano ai ceti più bassi, avesse un nume tutelare.

L'espressione successiva della *Iuno feminae* mostra come la ricezione del nume sia stato veloce e positivo da parte della cittadinanza, tuttavia l'utilizzo degli epitaffi come mezzo di pubblicazione ha inevitabilmente legato questa divinità alla sfera sepolcrale, rappresentandone l'utilizzo prevalente soprattutto durante il I secolo d.C.; la ricezione della *Iuno feminae* quale nume ctonio è ancor più manifesta se si considera l'incidenza degli dèi Mani nelle epigrafi funerarie in cui è presente una delle due divinità personali: laddove, infatti, il *Genius* è in maggioranza associato con i *Manes* in quanto non divinità ctonia<sup>84</sup>, è significativo che solo nel 7% dei casi essi sono presenti nelle iscrizioni funerarie in cui è presente la *Iuno*, per influenza del primo utilizzo.

In conclusione, dalla disamina delle fonti e dal confronto con i principali eventi storici che hanno caratterizzato l'instaurazione del principato risulta più corretto porre in essere un parallelo tra l'operazione che ha dato vita alla *Iuno feminae* e quella che ha coinvolto i *Manes*<sup>85</sup>, rispetto alla riforma che ha interessato gli equivalenti *Genius* e *Lares*. A fronte di un'opera letteraria redatta negli anni 20 del I secolo a.C. che fornisce testimonianza del processo di commistione tra antiche tradizioni e nuove necessità, opera

82. Tantimonaco (2016: 15) «Che il culto dei *Manes* si sia diffuso in epoca augustea a partire da un'iniziativa promossa (e imitata) dall'alto sembra essere comprovato da alcuni documenti epigrafici di tenore ufficiale, che prescrivono la commemorazione dei defunti della casa imperiale».

83. Una reca l'onomastica di Livia antecedente alla morte di Augusto: CIL VI, 15502 *Iunoni / Claudiae Liviae l(ibertae) Melpomene*; due mostrano il nome post adozione: CIL VI, 8958 *Iunoni / Dorcadis / Iuliae Augustae l(ibertae) / verna Caprensis / ornaticis / Lycastus conlibertus / rogator coniugi / carissimae sibi* e CIL X, 1023 *Iunoni / Tyches Iuliae / Augustae Vener(iae)*.

84. L'incidenza degli dèi Mani nelle iscrizioni recanti anche il *Genius* è del 54%.

85. Si è potuto studiare questo parallelo grazie all'indagine che Silvia Tantimonaco ha operato sugli dèi Mani nell'*Eneide* di Virgilio e conseguentemente alla loro rilevanza nella riforma religiosa augustea. In particolare, per la sintesi che ha permesso questo confronto si veda Tantimonaco (2016: 18-19).

che per i *Manes* si può individuare in Virgilio quanto per la *Iuno* in Ligdamo, seguono nei primi anni del I secolo d. C. le attestazioni epigrafiche quali fonti di promozione ufficiale del culto dei *numina* individuali di membri della famiglia di Augusto e a seguito di ciò, per processo di imitazione, si estende la presenza di tali divinità nell'epigrafia privata, con una prima diffusione a Roma e una rapida espansione nel resto dell'Impero nel corso di tutto il I secolo d. C.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMELUNG, W. (1908): *Die Sculpturen des Vaticanischen Museums: im Auftrage und unter Mitwirkung des Kaiserlich Deutschen Archaologischen Instituts (Römische Abteilung). Bd. 2 Tafeln: Belvedere, sala degli animali, galleria della statue, sala dei busti, gabinetto delle maschere, loggia scoperta*. Berlino: G. Reimer.
- ANTOLINI, S.M. e MARENGO, S. (2017): «Dediche servili al *Genius* dei padroni», in Dondin-Payre, M. e N. Tran (eds.), *Esclaves et maîtres dans le monde romain : expressions épigraphiques de leurs relations*. Roma: École Française de Rome, 112-121.
- BIANCHI, E. (2016): «Augusto e l'utilizzazione carismatica delle tradizioni religiose: una contestualizzazione frammentaria», in Negri, G. e A. Valvo (eds.), *Studi su Augusto in occasione del XX centenario della morte*. Torino: Giappichelli, 7-53.
- BLASI, M. (2012): *Strategie funerarie: onori funebri pubblici e lotta politica nella Roma medio e tardorepubblicana, 230-27 a. C.* Roma / Spoleto: Università degli Studi di Roma La Sapienza / Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- CARANDINI, N. e A. TRAINA (eds.) (2008): *Incontro con Seneca: lettere morali di Lucio Anneo Seneca a Lucilio*. Bologna: Pàtron.
- CENERINI, F. (2011): «La percezione delle *Augustae* nel quotidiano femminile», *Medicina nei secoli. Arte e scienza*, 23, 1, 101-121.
- CENERINI, F. (2013): «Il ruolo delle donne nel linguaggio del potere di Augusto», *Paideia*, 68, 105-129.
- CID LÓPEZ, R. M. (2007): «Imágenes y prácticas religiosas de la sumisión femenina en la antigua Roma: el culto de *Juno Lucina* y la fiesta de *Matronalia*», *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, 357-372.
- COFFEE, N. A. (2013): «Ovid Negotiates with his Mistress: Roman Reciprocity from Public to Private», in Satlow, M. L. (ed.), *The gift in antiquity*. Chichester: Wiley-Blackwell, 77-95.
- COSI, R. (1996): «Ottavia: dagli accordi triumvirali alla corte augustea», in Pani, M. (ed.), *Epigrafia e territorio, politica e società*. Bari: Edipuglia (Temi di antichità romane, 4), 255-272.
- CRESCI MARRONE, G. e S. NICOLINI, (2010): «Il principe e la strategia del lutto: il caso delle donne della *domus* di Augusto», in Kolb, A. (ed.), *Herrschaftsstrukturen und Herrschaftspraxis. 2: «Augustae»: machtbewusste Frauen am römischen Kaiserhof?: Akten der Tagung in Zürich, 18.-20.9.2008*. Berlino: Akademie Verlag, 163-178.
- CRISTANTE, L., L. LENAZ e P. FERRARINO (eds.) (2011): *Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii, vol. 1: Libri I-II*. Hildesheim: Weidmann.
- DENTZER-FEYDY, J. (2017): «The Sanctuary of the Qasr al-Bint in Petra: from Nabatean Cult to Roman Imperial Celebration», in Raja, R. (ed.), *Contextualizing the Sacred in the Hellenistic and Roman Near East: Religious Identities in Local, Regional, and Imperial Settings*. Turnhout: Brepols, 126-142.

- DOLANSKY, F. (2010-2011): «Reconsidering the *Matronalia* and Women's Rites», *The Classical World*, 104, 2, 191-209.
- DUMÉZIL, G. (1977): *La religione romana arcaica. Trad. it. di F. Jesi*. Milano: Rizzoli. [ed. orig. (1964) *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*. Parigi: Payot.
- FRASCHETTI, A. (1984): «Morte dei principi ed eroi della famiglia di Augusto», *Annali di Archeologia e Storia Antica / Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico*, 6, 151-189.
- FRASCHETTI, A. (1988): «La *Tabula Hebana*, la *Tabula Siarensis* e la durata del *iustitium* per la morte di Germanico», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 100, 2, 867-889.
- FRASCHETTI, A. (1990): «*Cognata numina*: culti della città e culti della famiglia del principe in epoca augustea», in Andreau, J. e H. Bruhns (eds.), *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine : actes de la table ronde des 2-4 octobre 1986 (Paris, Maison des Sciences de l'Homme)*. Parigi: De Boccard, 85-119.
- GAGÉ, J. (1963): *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*. Berchem / Bruxelles: Latomus.
- GAROFALO, L. (2009): «In tema di *iustitium*», *Index*, 37, 113-129.
- GHEDINI, F. (1984): *Giulia Domna tra Oriente e Occidente. Le fonti archeologiche*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- GIANNELLI, G. (1946): «*Iuno*», in E. De Ruggiero (ed.), *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, vol. 4, 1. Roma: Signorello, 211-240.
- KAJAVA, M. (2011): «Honorific and Other Dedications to Emperors in the Greek East», in Panagiotis P. I., A. S. Chankowski e C. Lorber (eds.), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)*. Lovanio: Peeters (*Studia Hellenistica*, 51), 553-592.
- KOKKINOS, N. (1992): *Antonia Augusta: Portrait of a Great Roman Lady*. Londra: Routledge.
- LA ROCCA, E. (2011): «Dal culto di Ottaviano all'apoteosi di Augusto», in Urso, G. (ed.), *Dicere laudes: elogio, comunicazione, creazione del consenso. Atti del convegno internazionale (Cividal del Friuli, 23-25 settembre 2010)*. Pisa: ETS, 179-204.
- LA ROCCA, E. (2015): «Esperimenti del culto di Ottaviano/Augusto prima dell'apoteosi», in Zecchini, G. (ed.), *L'Augusteum di Narona: atti della giornata di studi, Roma 31 maggio 2013*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 43-71.
- LINCOLN, B. (1993): «La politica di mito e rito nel funerale di Giulia: Cesare debutta nella sua carriera», in Poli, D. (ed.), *La cultura in Cesare: atti del convegno internazionale di studi Macerata-Matelica, 30 aprile-4 maggio 1990*. Roma: Il Calamo, 387-396.
- MARCO SIMÓN, F. (2015): «Priests of the Groves: (Re)creating Ancient Rites in the Augustan Culture», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 55, 1-4, 79-90.
- MAROTTA D'AGATA, A. (1980): *Decreta Pisana (CIL XI, 1420-21)*. Leida: Brill.
- MARTINA, G. (2016): «L'interventismo familiare di Antonia Minore: il caso della morte di Germanico e Livilla», in Cenerini, F. e F. Rohr Vio (eds.), *Matronae in domo et in re publica agentes: spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda Repubblica e primo Impero. Atti del Convegno di Venezia, 16-17 ottobre 2014*. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 287-304.
- MUSTAKALLIO, K. (1990): «Some Aspects of the Story of *Coriolanus* and the Women behind the Cult of *Fortuna Muliebris*», in Solin, H. e M. Kajava (eds.), *Roman Eastern Policy and*



- Other Studies in Roman History: Proceedings of a Colloquium at Tvärminne, 2-3 October 1987*. Helsinki: *Societas Scientiarum Fennica*, 125-131.
- NAVARRO ANTOLÍN, F. e J. J. ZOLTOWSKI (eds.) (1996): *Lygdamus, Corpus Tibullianum III.1-6: Lygdami elegiarum liber. Edition and Commentary*. Leida: Brill.
- OLSZEWSKI, L. (2011): «Erinnerungspolitik im alten Rom: anhand von *damnatio memoriae* und *consecratio*», in Ruciński, S., C. Balbuza e C. Królczyk (eds.), *Studia Lesco Mrozewicz ab amicis et discipulis dedicata*. Poznań: Instytut Historii UAM, 283-297.
- OTTO, W. (1905): «*Iuno*. Beiträge zum Verständnis der ältesten und wichtigsten Tatsachen ihres Kultes», *Philologus*, 64, 161-223.
- PAIVA BONDIOLI, N. de (2017): «Roman Religion in the Time of Augustus», *Numen*, 64, 1, 49-63.
- PAPAKOSTA, P. (2012): «The Role of the *Lares* in the 'Augustan' Theology of Tibullus», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 52, 4, 349-362.
- PALOMBI, D. (2013): «Roma: culto imperiale e paesaggio urbano», in Fontana, F. (ed.), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro. Trieste, 17-18 febbraio 2012*. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 119-164.
- PEPE, C. (2015): «La fama dopo il silenzio: celebrazione della donna e ritratti esemplari di *bonae feminae* nella *laudatio funebris* romana», in Pepe, C. e G. Moretti (eds.), *Le parole dopo la morte: forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*. Trento: Università degli Studi di Trento, 179-221.
- PRESCENDI, F. (2000): «*Matralia* und *Matronalia*: Feste von Frauen in der römischen Religion», in Späth, Th. e B. Wagner-Hasel (eds.), *Frauenwelten in der Antike: Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis: mit 162 Quellentexten und Bildquellen*. Stoccarda: Metzler, 123-131.
- RESCIGNO, R. (2000): «*I Penates* tra *Lares*, *Genius* e *Iuno*», in Mello, M. (ed.), *Studi di storia e di geostoria antica*. Napoli: Arte Tipografica, 13-37.
- RIVES, J. B. (1992): «The *iuno feminae* in Roman Society», *Échos du monde classique / Classical Views*, 36, 33-49.
- RIVES, J. B. (2001): «Imperial Cult and Native Tradition in Roman North Africa», *The Classical Journal*, 96, 4, 425-426.
- SCALIA, L. (1999): «Osservazioni su due *iustitia* repubblicani (Cic. *Planc.* 33 e Plut. *Tib.* 10, 4)», *Mediterraneo Antico*, 2, 2, 673-695.
- SCHEID, J. (1998): *Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale : 21 av.-304 ap. J.-C, avec la collaboration de Paola Tassinari et Jörg Rüpke*, vol. 4. Roma: École Française de Rome / Soprintendenza Archeologica di Roma.
- SCHEID, J. (2001): «Honorer le prince et vénérer les dieux : culte public, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome augustéenne», in Belayche, N. (ed.), *Rome, les Césars et la ville aux deux premiers siècles de notre ère*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 85-105.
- SCHEID, J. (2009): *Rito e religione dei Romani*. Bergamo: Sestante.
- SCHEID, J. (2014): «I sacerdoti 'arcaici' restaurati da Augusto: l'esempio degli Arvali», in Urso, G. (ed.), «*Sacerdos*»: *figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012*. Pisa: ETS (I Convegni della Fondazione Niccolò Canussio, 12), 177-189.
- SCHEID, J. (2016a): «La natura delle cosiddette riforme religiose di Augusto», *Maia*, 68, 2, 245-253.

- SCHEID, J. (2016b): «Les cultes publics, entre uniformité et pluralisme», in Capogrossi, L. et al. (eds.), *L'Italia dei Flavi: atti del Convegno, Roma, 4-5 ottobre 2012*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 95-104.
- SCHULTZ, C. E. (2006): *Women's Religious Activity in the Roman Republic*. Chapel Hill (N. C.): University of North Carolina Pr.
- SEGENNI, S. (1994): «Antonia Minore e la *domus Augusta*», *Studi Classici e Orientali*, 44, 297-331.
- SEGENNI, S. (2007): «*Pisae* in età augustea: prassi amministrativa e ideologia imperiale nei *Decreta Pisana*», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 119, 2, 369-373.
- SEGENNI, S. (2011): *I «Decreta Pisana»: autonomia cittadina e ideologia imperiale nella colonia «Opsequens Iulia Pisana»*. Bari: Edipuglia.
- SEVERY, B. A. (2003): *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*. Londra: Routledge.
- STAFFORD, E. J. (2013): «The People to the Goddess Livia: Attic Nemesis and the Roman Imperial Cult», *Kernos*, 26, 205-238.
- STEVENSON, T. (2009): «Acceptance of the Title *Pater Patriae* in 2 BC», *Antichthon*, 43, 97-108.
- TANTIMONACO, S. (2016): «*Stant Manibus arae: i Manes nell'Eneide di Virgilio*», *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 6, 1-21.
- VALENTINI, A. (2016): «Ottavia la prima 'First Lady of Imperial Rome'», in Cenerini, F. e F. Rohr Vio (eds.), «*Matronae in domo et in re publica agentes: spazi e occasioni dell'azione femminile nel mondo romano tra tarda Repubblica e primo Impero. Atti del Convegno di Venezia, 16-17 ottobre 2014*». Trieste: Edizioni Università di Trieste, 239-255.
- VAN HAEPEREN, F. (2017): «L'Augustalità, un'innovazione del principato di Augusto», in *Augusto. La costruzione del principato: Roma, 4-5 dicembre 2014, Atti dei Convegni Lincei*, 309. Roma: Bardi Edizioni, 223-238.
- WISSOWA, G. (1912): *Religion und Kultus der Römer*, vol. 5. Monaco di Baviera: Beck.
- WYLER, S. (2011): «Célébrations familiales de fêtes civiques», *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA), Fêtes et jeux dans le monde romain*, 3e niveau. Los Angeles: The Paul Getty Museum, 253.
- ZANKER, P. (1989): *Augusto e il potere delle immagini*. Torino: Einaudi.

# „Hausgeister“ und „Heroen“ im archaischen Italien

Aura Piccioni

*Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt*

[...] δίχα δὲ φρεσὶ μερμήριζεν,  
ἢ ἐκδὺς μεγάροιο Διὸς μεγάλου ποτὶ βωμὸν  
ἐρκείου ἴζοιτο τετυγμένον, ἔνθ' ἄρα πολλὰ  
Λαέρτης Ὀδυσσεύς τε βοῶν ἐπὶ μηρὶ ἔκηαν [...]

(Hom., *Od.* XXII. 333-336)

## 1. EINLEITUNG: DAS HAUS UND SEINE KULTE

In den letzten Jahrzehnten stieg das Interesse der Forschung an der Religion im häuslichen Bereich stark an. Das machen besonders die jüngste Literatur sowie die neuesten Untersuchungen über griechische Städte, wie Olynthos, oder italienische Regionen während der republikanischen Zeit deutlich<sup>1</sup>.

Trotzdem deckt der bisherige Stand der Forschung noch längst nicht alle Aspekte des archaischen Zentral- und Süditaliens ab. Dies wurde in meiner Dissertation (*Häusliche Kulte in Unteritalien und Etrurien*, 2018 verteidigt) aufgezeigt und auch andere Forscher haben bereits zuvor schon auf diese Themen hingewiesen<sup>2</sup>.

Ziel und Gegenstand dieses Beitrags ist, die archäologischen Quellen des archaischen Italiens zu berücksichtigen. Durch Vergleiche mit den griechischen und lateinischen Schriftquellen – leider sind dazu keine expliziten epigraphischen Zeugnisse fürs archaische Italien bekannt – sollen Überlegungen zum Glauben archaischen Italiens formuliert werden. Dies ermöglicht festzustellen, dass es auch Schutzgeister für Häuser gab, wie es im Fall von Griechen und Römern bekannt ist, darunter einige, die eine besondere Bedeutung für die Bewohner des *oikos* hatten. Mit ähnlichen Fortschritten wie bei

---

1. Vgl. Sica (2002); Nevett (2009); Bassani (2017).

2. Sica (2002: 107-108); Torelli (2011: 123).

den Griechen und den Römern erscheint es nämlich möglich, Schutzgeister der Häuser im archaischen Italien zu erkennen.

Der erste Teil dieses Aufsatzes befasst sich mit den lateinischen Schriftquellen und dann den archäologischen Beweisen der Ahnen im antiken Griechenland; der zweite Teil hingegen widmet sich dem Hauptthema Italien.

## 2. RÖMISCHE UND GRIECHISCHEN SCHRIFTQUELLEN UND ARCHÄOLOGIE

Dass schon in den antiken Schriftquellen der Religion eines Hauses eine besondere Rolle zugesprochen wird, zeigen diverse antike Autoren, die sich vor allem für Gottheiten, die innerhalb der Häuser verehrt wurden, interessierten. Laut Plautus (*Aulularia*, Prolog, Vv. 1-36<sup>3</sup>) und Servius (*ad Aen.* III.63) etwa, ist der *Lar*, der typische Gott des römischen Hauses, ursprünglich ein innerhalb eines Hauses begrabener Ahn gewesen, der dann oft heroisiert wurde. Wie Arnobius (2.62) erwähnt, wurde der Übergang zu einer solchen heroisierten Dimension für die Verstorbenen durch ein Opfer markiert, welches den Seelen der Verstorbenen ermöglichte, die Unsterblichkeit und dadurch den Status von *dii animales* zu erreichen<sup>4</sup>. Mit derartig göttlichen Wesen identifizierte Servius (*ad Aen.* 3.168) die *Penates* und die *Lares Viales*.<sup>5</sup>

In der römischen Kunst wurden solche heroisierten Ahnen als Schlangen dargestellt. In den Schriftquellen bei Vergil wird beispielsweise erwähnt, dass, als Aeneas ein Opfer auf dem Grab seines Vaters darbrietet (VERG., *Aen.* 5.80-83, 95-96), aus dem Stein heraus eine Schlange erscheint<sup>6</sup>. Symbolisiert sie einen Helden, bedeutet dies, dass Anchyses<sup>7</sup> diesen Status offenbar erreicht hatte. Die Darstellung der Helden als Schlangen in der römischen Welt wurde mit ziemlicher Sicherheit von der griechischen, insbesondere der hellenistischen, kleinasiatischen und ägyptischen Ikonographie beeinflusst<sup>8</sup>. Hieraus resultierte die Gleichsetzung vom häuslichen *Agathos Daimon* mit dem römischen *Genius/Lar*<sup>9</sup>. Archäologische Befunde in der griechischen Welt ermöglichten, solche Vermutungen zu bestätigen<sup>10</sup>. Die Schlangen hatten schon immer eine Verbindung mit Heiligtum<sup>11</sup> und Grab, was in Griechenland ikonographische Quellen<sup>12</sup> und auch die Schlangendarstellungen, z. B. in den *Lararia* von Pompeii, deutlich bezeugen<sup>13</sup>.

Blickt man nach Griechenland, scheinen Schlangen in Bezug auf die Entwicklung des Zeus-Kultes eine besondere Symbolik zu besitzen. H. Sjövall vermutet<sup>14</sup>, dass schon

3. Vgl. Bettini (2007: 173-176).

4. „Spirit gods“, laut Rafanelli (2018: 572).

5. Vgl. Rafanelli (2018: 572).

6. Vgl. Scheid (2011: 168).

7. Vgl. Vetters (1978: 979), mit Literatur.

8. Vgl. Vetters (1978: 979).

9. Vgl. Vetters (1978: 978).

10. Vgl. Vetters (1978: 976-977).

11. Vgl. Sjövall (1931: 71).

12. Vgl. Grabow (1998: 127-157).

13. Vgl. Vetters (1978: 979).

14. Sjövall (1931: 15 f.)

in den Häusern der Mykener die Ahnen unter dem Fußboden begraben wurden<sup>15</sup> und dass sich daraus die Schutzgottheiten, insbesondere der Sondergott *Ktesios*, entwickelten. Ferner wird angenommen, dass *Ktesios* zu Zeus assimiliert wurde, wodurch beide in enger Verbindung stehen. Bei Zeus *Ktesios* ließe sich eine Drei-Phasen-Entwicklung annehmen: anikonisch, tierisch und anthropomorphisch. Laut Antikleides (*FGH* 140 f 22) – in den *Glossai* von Philemon, überliefert durch Athenaios (*Ath.*, *Deipnosoph.* XI.473b-c) – wäre ein *καδίσκος* (ein Körbchen) ein Gefäß, in welches geweihte Abbildungen des Zeus eines Hauses hineingesteckt wurden (*Διὸς κτησίῳ σῆμεῖα ἰδρύεσθαι*)<sup>16</sup>: Die Henkel des *kadiskos* wurden mit weißer Wolle umhüllt und es wurde mit Gaben und Ambrosia (aus reinem Wasser, Öl, unterschiedlichen Früchte) gefüllt. Die *σημεῖα* (die „Symbole“) von Zeus waren daher fetischistische Symbole dieses Gottes – sie stellten wahrscheinlich auch den Gott selbst dar<sup>17</sup> – und das oben erwähnte Ritual hatte folglich zum Ziel, die Besitztümer des Hauses zu vermehren<sup>18</sup>.

Auch wenn konkretere Schritte über die Entwicklung von Sondergöttern nicht näher erkennbar sind, behaupten einige Forscher<sup>19</sup>, dass ein ähnlicher Prozess für den *Genius/Lar Familiaris* rekonstruierbar sei<sup>20</sup>. Allerdings scheint der Prozess der Entwicklung zu einer Schutzgottheit in Griechenland archäologisch nachweisbar zu sein. Als Beispiel kann man hierfür das sogenannte „*House of the Snakes*“ im hellenistischen Stadtviertel von Halieis, in Böotien, anführen. Im Laufe der Untersuchungen wurden dort zwei kleine Schlangenfiguren aus Bronze und Silber entdeckt, welche im Innern eines in den Boden gesteckten und eingegrabenen steinernen kleinen Kastens niedergelegt worden waren<sup>21</sup>. Diese Schlangen können innerhalb des Ritus als sichtbare Symbole von Zeus-*Ktesios* interpretiert werden<sup>22</sup>, da sie mit dem Gott verbunden sind<sup>23</sup> und, wie bereits erwähnt, auch in früheren Zeiten als Beschützer der Häuser galten<sup>24</sup>.

Obwohl die Schlangen von Halieis in Bezug auf den Zeuskult als *Ktesios* beziehungsweise als Hausbeschützer und -wache zu interpretieren sind, kann man den Ursprung dieser Kultform auch im Ahnenkult erkennen, der bereits seit der Eisenzeit (insbesondere im 8. Jh. v. Chr.) in Griechenland seine Spuren hinterließ. Aber nicht nur in Griechenland sind die Spuren dieses Ahnenkultes nachweisbar; auch auf der Akropolis von Veji wurden im Laufe der Eisenzeit Gräber von Ahnen innerhalb von Residenzen belegt<sup>25</sup>.

---

15. Vgl. auch Sjövall (1931: 72).

16. S. auch Sjövall (1931: 62-64); Bowes (2015: 215).

17. Vgl. Bowes (2015: 215-216).

18. Vgl. Sjövall (1931: 69); Jaillard (2004: 872).

19. Vgl. Sjövall (1931: 65); Vettors (1978: 976-979); Ndiaye, Vilain (2011: 31).

20. Wie im bereits erwähnten Fall von Agathos Daimon/Genius: vgl. Vettors (1978: 978-979). Im Laufe der Zeit erfolgte eine gewisse Verschmelzung zwischen der Identität des Lar und jener des Genius: vgl. De Sanctis (2008: 478-479).

21. Ault (2006: 77), mit Literatur; Bowes (2015: 216).

22. Vgl. Bowes (2015: 216); nach Ault (2006: 77) wären die Schlangen auf Zeus *Ktesios* und die Dioskuren zurückführbar.

23. Vgl. Bowes (2015: 216).

24. Vgl. Nilsson (1941: 288); Vettors (1978: 976).

25. Bartoloni et al. (2014: 133 f.).

### 3. DIE SITUATION DES ARCHAISCHEN ITALIENS

Die Ahnen wurden in Zentral- und Süditalien während des 6. und 5. Jh. v. Chr. zu wichtigen Figuren, da sie die Identität einer Gemeinschaft prägten und eine große Bedeutung für die politische Macht einer *gens* hatten<sup>26</sup>. Die Familien begründeten ihre Macht in der Gesellschaft auf Basis von Ruhm und gesellschaftlicher Position ihrer Vorgänger. Gleichzeitig erfüllten die Geister der Verstorbenen dank ihrer Verehrung auch eine Schutzfunktion für den gesamten *oikos*. Beide Fälle wurden durch archäologische Quellen in Italien nachgewiesen, wie im Weiteren gezeigt wird.

Die Verstorbenen der lokalen Aristokratien Süditaliens erfreuten sich großer Aufmerksamkeit und Verehrung. Oft wurden Häuser und Adelspaläste in der Nähe der Gräber oder sogar auf diesen selbst errichtet<sup>27</sup>. Doch nicht nur in ihrer Funktion als Schutzgeister kann man die Verstorbenen wiedererkennen, sondern auch als Heroen, als welche sie verehrt wurden. Lediglich der Status der innerhalb der Hauskomplexe begrabenen Kinder bleibt weiterhin rätselhaft, obwohl ihre Funktion mit jener von gestorbenen Tieren verglichen werden kann. Beide wurden im römischen Spanien, Britannien und Gallien unter dem Hausperimeter begraben<sup>28</sup>.

### 4. „HAUSGEISTER“, BESCHÜTZER DES OIKOS IM ARCHAISCHEN ITALIEN

Ein Haus von Jazzo Fornasiello in einer einheimischen Siedlung des alten Peuketiens, im heutigen Landkreis Bari, scheint tatsächlich sowohl in der Nähe *von* als auch *auf* den Gräbern der Ahnen<sup>29</sup> selbst errichtet worden zu sein. Es handelte sich dabei um ein Monumentalgebäude, die sogenannte „*Casa dei Dolii*“, deren Existenz in verschiedene Phasen zwischen dem 6. und 5. Jh. v. Chr. gegliedert werden kann und die auf einer zuvor existierenden Hütte des 6. Jh. v. Chr. errichtet wurde. Im 5. Jh. v. Chr. bestand sie aus einem rechteckigen Raum A (4,8 x 4 m)<sup>30</sup>, einem Raum B (5 x 4,8 m) und einer Säulenhalle; südöstlich wurden dann Raum E (4,55 x 5 m) und Raum F (4,7 x 5 m) errichtet. Vor Raum E befand sich ein 80 qm breiter Hof<sup>31</sup>. Auf demselben Gelände, auf dem im 5. Jh. v. Chr. das Haus errichtet und im Verlauf erweitert wurde, befanden sich einige Grabstätten (III-VIII), darunter die eines Kindes (VII). Sie wurden später teilweise an den inneren Teil des Gebäudes und den Hof angegliedert und sind datierbar auf den Zeitraum zwischen 6. und Anfang des 5. Jh. v. Chr.<sup>32</sup>. Im Laufe des 5. Jh. v. Chr. wurde Raum B mit zwei *enchytrismos*-Gräbern (I-II) ausgestattet<sup>33</sup>.

26. Vgl. Piccioni (2018: 309).

27. Vgl. Bowes (2015: 216-217).

28. S. unten; vgl. Bowes (2015: 216).

29. Vgl. auch Sjövall (1931: 65).

30. Bentivegna (2014: 134); Canosa (2014: 12-17); *Scavo* (2014: 23).

31. Bentivegna (2014: 134-140); *Scavo* (2014: 28).

32. *Scavo* (2014: 26).

33. *Scavo* (2014: 30).

Es ist anzunehmen, dass solche Gräber mit der Zeit sichtbar oder durch *semata*, unverkennbare Symbole der Gräber selbst, signalisiert wurden. Die Verstorbenen „wohnten“ dann sozusagen gemeinsam mit den Lebenden. Diese Sitte war besonders bei den einheimischen Bevölkerungen Apuliens und Lukaniens verbreitet. Es lässt sich vermuten, dass nach dieser Sitte, und aus emotionalen Gründen, die Toten in Kontakt mit der Nachkommenschaft blieben. Es ist an dieser Stelle aber auch wichtig, die enge Beziehung zwischen Haus und Gräbern im peuketischen Gebiet hervorzuheben: Die Macht einer Familie war durch ihre Vorläufer garantiert<sup>34</sup>, sodass eine Legitimierung durch eine „occupazione dei vertici sociali e topografici della società“ erfolgte<sup>35</sup>.

Wie bereits erwähnt, bleibt die Bedeutung der Kindergräber und der Status der innerhalb des 5. Jh. v. Chr. in Gräbern niedergelegten Kinder umstritten. In einem Grab von Jazzo Fornasiello scheinen fünf Individuen nacheinander begraben worden zu sein<sup>36</sup>, ohne dass sich jedoch rituelle Handlungen dabei erkennen lassen.

Zwar ist auch für das Kind, das innerhalb von einem in Altamura gelegenen Haus begraben wurde, eine kultische Handlung nur schwer zu erkennen, aber die Lokalisierung spielt hier eine besondere Rolle. Denn in *contrada La Croce* wurde 1981 ein rechteckiges, archaisches Haus entdeckt, welches aus zwei nebeneinanderliegenden Zimmern und einem Hof besteht<sup>37</sup>, unter dessen Eingangsschwelle ein *enchytrismos*-Grab gefunden wurde<sup>38</sup>. Die Position des Grabes deutet, im Gegensatz zu den Beispielen von Jazzo Fornasiello, auf einen rituellen Zweck hin, da die Schwelle einen Übergang bildete, welcher zu beschützen war. Das Kind könnte somit als Schutzgeist des *oikos* gegolten haben, wie auch andere Beispiele von verstorbenen Kindern, die eine apotropäische Funktion innerhalb des Hauses hatten<sup>39</sup>, zeigen, selbst wenn diese Funktion nicht genau so rekonstruierbar erscheint wie für den römischen *Lar* und die anderen Geister des römischen Hauses. Es konnte bisher nicht bestimmt werden, ob die Todesursache des Kindes von Altamura natürlicher Art war oder ob es als *prodigium/monstrum*, also aufgrund irgendwelcher Missbildung – wie es z. B. im Fall der Römer bekannt ist – geopfert wurde. Letzteres könnte sich in anderen Fällen als Verbüßung eines *prodigium*, eines Wunders, konfigurieren; das Ziel der rituellen Handlungen in der sogenannten *Regia* von Gabii war vielleicht komplizierter. Dort wurden in einem aristokratischen Gebäude auf dem nördlichen Hügel der Stadt – welches in drei Räume eingeteilt wurde (1 bis 3 genannt) und das im Laufe des 6. Jh. v. Chr. existierte<sup>40</sup> – Mahlzeitreste<sup>41</sup>, die vielleicht in Verbindung mit Bankettzeremonien stehen, und mehrere Gräber von Kindern entdeckt, die parallel und nach Himmelsrichtungen ausgerichtet gleichzeitig bestattet worden waren<sup>42</sup>.

---

34. Lambrugo (2014: 59-60).

35. *Daunia* (1990: 79); vgl. Piccioni (2018: 309-310).

36. *Scavo* (2014: 30).

37. Vgl. Russo Tagliente (1992: 220).

38. Russo Tagliente (1992: 220).

39. Guidorizzi (2015: 68-69).

40. Vgl. Fabbri, Musco, Osanna (2010: 63).

41. Vgl. Fabbri (2015: 191).

42. Vgl. Fabbri, Musco, Osanna (2010: 65); vgl. die Interpretation der Entdeckung von Fabbri (2015: 191-192).

In Verbindung mit dem Hauskult – vielleicht im Laufe eines Gründungsrituals? – stand höchstwahrscheinlich auch das Kindergrab in der *località Prati Verdi della Bufalotta* in Rom. Da das Kind gleichzeitig mit dem Bodeneinsatz bestattet wurde<sup>43</sup>, ist ein Gründungsritual zu vermuten, welches als Ziel die Stabilität des Gebäudes durch das Opfer gehabt hätte, zusätzlich zum Schutz durch den Geist des Kindes. Eine ähnliche Funktion – apotropäisch und schützend – kann für die bereits erwähnten römischen Häuser späterer Zeit in Provinzen wie Spanien, Gallien und Britannien festgestellt werden. K. Bowes<sup>44</sup> bemerkte, dass sich, in Bezug auf den Bau des Hauses<sup>45</sup> offenbar auch hier einer dieser eben vorgestellten Fälle vermutet lässt.

## 5. „HEROEN“ UND HÄUSER IN UNTERITALIEN

Während die oben erwähnten Bestattungen einfach als Schutzfunktion eines Hauses gedeutet werden können, gibt es auch andere Beispiele, denen sich eine weitaus differenziertere Bedeutung zuschreiben lässt.

Auf der Akropolis der peuketischen Siedlung von Monte Sannace (Zone G, Gebiete 2 und 3) wurden einige Gebäude entdeckt, in denen sich Gräber von Erwachsenen befinden. Insbesondere das archaische Gebäude des Gebietes 2 (Räume  $\alpha$ , 7 x 9 m, und  $\beta/\gamma$ , 14,4 x 9 m) – um ein Grab (die sogenannte „tomba 9“) herum errichtet – war während der ersten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. ausgestattet worden<sup>46</sup>. Es entwickelte sich ein mehrere Jahrzehnte andauernder Kult um diese Stätte, wie archäologische Befunde beweisen. Der sich im Grab befindende Verstorbene war vermutlich eine eminente Persönlichkeit innerhalb der Gemeinschaft – vielleicht der Stammvater oder die Stammutter der Familie –, die dann heroisiert wurde<sup>47</sup>. Aufgrund schwerer Beschädigungen an der Begräbnisstätte war es leider nicht möglich, das Geschlecht des Verstorbenen zu bestimmen. Die Beigabe und die später geweihten Materialien erlauben jedoch eine Datierung auf die erste Hälfte des 6. Jh. v. Chr., also kurz vor der Hausgründung<sup>48</sup>. Die reiche Grabbeigabe, welche in den folgenden Jahrzehnten von den Mitgliedern der Familie um weitere dort niedergelegte Gaben erweitert wurde, scheint die Vermutung eines Heroenkultes zu bestätigen<sup>49</sup>.

## 6. FAZIT UND AUSBLICK: DIE VIELEN IDENTITÄTEN DER GEISTER IM ARCHAISCHEN ITALIEN

Die im Laufe dieses Beitrages angeführten Beispiele zeigen die Vielfältigkeit der Figuren der Verstorbenen und ihre Wichtigkeit im archaischen Italien. Aller Voraussicht nach wurden sie in religiösen Zeremonien verehrt, welche jeweils in Zusammenhang mit einer

43. Vgl. Cifani (2008: 185). Soweit es mir bekannt ist, fehlen weitere Details darüber.

44. Vgl. Bowes (2015: 216).

45. Vgl. Bowes (2015: 216).

46. Ciancio (1989: 31); Russo Tagliente (1992: 63-69, 244).

47. Vgl. Russo Tagliente (1992: 205); Piccioni (2018: 309-310).

48. Russo Tagliente (1992: 244).

49. Russo Tagliente (1992: 244).



Gottheit standen. Im Fall von Monte Sannace könnte das innerhalb des Hauses ausgestattete Grab als archäologischer Beweis für einen Kult angeführt werden, vergleichbar mit dem weiter oben Erwähnten um Zeus *Ktesios*, zumal dieser in Griechenland bereits bestätigt wurde.

Dieser Gott wurde außerdem auch unter anderen Beinamen wie *Meilichios* usw.<sup>50</sup> in mehreren Inschriften als Schlange dargestellt. Ein Beweis hierfür ist beispielsweise eine marmorne Stele des 3. Jh. v. Chr. aus Thespiai, von Nilsson und Cook erwähnt<sup>51</sup>, auf welcher eine bärtige Schlange erscheint, die Zeus *Ktesios* geweiht ist<sup>52</sup>. Die Schlange steht gleichzeitig aber auch stellvertretend für den Geist eines Verstorbenen beziehungsweise eines Heroen, wie z. B. die Kulte von Zeus Agamemnon, Amphiaros oder Asklepios – oft in Form einer Schlange dargestellt<sup>53</sup> – in verschiedenen Orten der griechischen Welt zeigen. Als eben solches Tier wurde Zeus unter dem Namen *Meilichios* und *Philius* verehrt, denn die Schlange stand nicht nur für die Heroen, sondern symbolisierte überdies Fruchtbarkeit und verkörperte Hausgottheiten<sup>54</sup> – ganz im Gegensatz z. B. zu den Anweisungen der magischen Texte, welche Vorschläge und magische Lösungen gegen die Schlangen anboten. In diesen Texten verkörpern sie keine positive Bedeutung und es wird die ambivalente Natur dieses Tieres deutlich, welches praktisch wie ein „pharmakon“ konzipiert werden kann<sup>55</sup>, da es auf der einen Seite wie ein Beschützer des *oikos* als Gott gesehen wird<sup>56</sup>, aber auf der anderen eine mögliche Gefahr für den Menschen darstellt.

Durch den Übergang des heroisierten Verstorbenen zum ἀγαθὸς δαίμων und dann in Assoziation mit Zeus als Beschützer der *recessa*, dem innersten Teil des *oikos* und dessen Wohlstand, lässt sich im Ahnenkult auch der Ursprung des Kultes von Zeus-*Ktesios* erkennen<sup>57</sup>.

Eine ähnliche Funktion hatte wahrscheinlich auch der *Lar familiaris*, der mitunter auch als ein innerhalb des Hauses begrabener Ahn gedeutet wird<sup>58</sup>. Diese Erklärung könnte man in gleicher Weise für das Grab und den Kult von Monte Sannace vorlegen, während den Kindern von Gabii als Erklärung primär die „religiösen Opfergaben“ und allgemein die Funktion als „Beschützer“ zuzuschreiben wäre, da ihre Funktionen nicht so klar bestimmbar sind, wie die vom heroisierten Ahnen. Ihre Hauptfunktion scheint vielmehr die gewesen zu sein, dem Gebäude Macht und Stabilität zu geben, und sich anschließend in Patronen dieses Orten zu verwandeln.

---

50. Vgl. Sjövall (1931: 77).

51. Nilsson (1908: 279-280); Cook (1965: 1061).

52. Vgl. Cook (1965: 1061, fig. 914).

53. Vgl. Cook (1625: 1061).

54. Nilsson (1908: 288); Sjövall (1931: 70-84, bes. 71); vgl. THPHR., Ch. XVI, 4; Nilsson (1941: 125 f.).

55. Vgl. Ogden (2014: 294f.); Salayová (2017: 192). Dazu die positive Bedeutung der Schlange wird von Sjövall (1931: 71) erwähnt.

56. Vgl. Nilsson (1908: 288).

57. Vgl. Vettors (1978: 976-979).

58. Sjövall (1931: 65); vgl. Rüpke (2016: *Lares*).

## LITERATUR

- AULT, B. A. (2006): *The Excavations at Ancient Halieis. Vol. 2. The Houses. The Organization and Use of Domestic Space.* Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- BARTOLONI, G. et al. (2013): «Progetto Veio: novità dalle ultime campagne di scavo», *Scienze dell'Antichità*, 19.1, 133-156.
- BASSANI, M. (2017): *Sacra privata nell'Italia centrale. Archeologia, fonti letterarie e documenti epigrafici.* Padua: Padova University Press.
- BENTIVEGNA, A. (2014): «Dallo scavo alla divulgazione: la Casa dei Dolii, proposta di ricostruzione in 3D», in Castoldi (2014), 133-146.
- BETTINI, M. (2012): «Entre “émique” et “étique”. Un exercise sur le Lar Familiaris», in Payen, Scheid-Tissinier (2012), 173-198.
- BOTTINI, A., A. RUSSO und M. TAGLIENTE (1990): «La Daunia interna», in Tagliente (1990) 79-85.
- BOUDET, J.-P., Ph. FAURE und Ch. RENOUX (Hrsg., 2011): *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- BOWES, K. (2015): «At Home», in Raja, Rüpke (2015), 209-219.
- CAMPBELL, G. L. (Hrsg.) (2014): *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life.* Oxford: Oxford University Press.
- CANOSA, M. G. (2014): «Jazzo Fornasiello nel contesto del corridoio bradanico apulo lucano», in Castoldi (2014), 11-20.
- CASTOLDI, M. (Hrsg.) (2014): *Un abitato peuceta. Scavi a Jazzo Fornasiello (Gravina in Puglia-Bari). Prime indagini.* Bari: Edipuglia.
- CASTOLDI, M. (2014): «Lo scavo dell'Università degli Studi di Milano a Jazzo Fornasiello (2009-2013)», in Castoldi (2014) 21-39.
- CIANCIO, A. (1989): «Scavo G: Settore 2», in Ciancio (1989 a) 29-64.
- CIANCIO, A. et al. (1989a): *Monte Sannace. Gli scavi dell'acropoli (1978-1983).* Galatina: Con-gedo.
- CIFANI, G. (2008): *Architettura romana arcaica. Edilizia e società tra Monarchia e Repubblica.* Rom: L'Erma di Bretschneider.
- CIPRIANI, M., A. PONTRANDOLFO und M. SCAFURO (Hrsg.) (2018): *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo. Atti del II Convegno Internazionale di Studi, Paestum, 28-30 giugno 2017.* Paestum: Pandemos.
- COOK, A. B. (19652): *Zeus. A Study in Ancient Religion, II. Zeus God of the Dark Sky (Thunder and Lightning). Part II: Appendix and Index.* New York: Biblio & Tannen.
- FABBRI, M. (2015): «A Seat of Power in Latium Vetus: The Archaic Building Complex on the Arx of Gabii», in Kistler, Öhlinger, Mohr und Hoernes (2015), 187-203.
- FABBRI, M., S. MUSCO und M. OSANNA (2010): «Sur les traces des Tarquins à Gabies. Une découverte exceptionnelle», *Les Dossiers d'Archéologie*, 339, 62-65.
- GRABOW, E. (1998): *Schlangenbilder in der griechischen schwarzfigurigen Vasenkunst.* Münster: Scriptorium.
- GUIDORIZZI, G. (2015): *La trama segreta del mondo. La magia nell'antichità.* Bologna: Il Mulino.

- JAILLARD, D. (2004): «“Images” des dieux et pratiques rituelles dans les maisons grecques. L'exemple de Zeus Ktésios», *Mélanges de l'École Française de Rome*, 116, Bd. 2, 871-893.
- KISTLER, E., B. Öhlinger et al. (Hrsg.) (2015): *Sanctuaries and the Power of Consumption. Networking and the Formation of Elites in the Archaic Western Mediterranean World*. Proceedings of the International Conference in Innsbruck, 20th–23rd March 2012. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- LAMBRUGO, C. (2014): «Funus acerbum. Sepoltura infantile in abitato a Jazzo Fornasiello (Gravina in Puglia)», in Castoldi (2014), 59-74.
- MACINTOSH TURFA, J. (Hrsg.) (20182): *The Etruscan World*. London / New York: Routledge.
- NDIAYE, É. und B. VILAIN (2011): «Lar familiaris et genius: les divinités familiaires à Rome», in Boudet, Faure, Renoux (2011), 31-50.
- NEVETT, L. C. (1999): *House and Society in the Ancient Greek world*. Cambridge / New York: Cambridge University Press.
- NILSSON, M. P. (1908): «Schlangenstele des Zeus Ktesios», *Athenische Mitteilungen*, 33, 279-288.
- NILSSON, M. P. (1941): *Geschichte der griechischen Religion, I. Bis zur griechischen Weltherrschaft*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- OGDEN, D. (2014): «Animal Magic», in Campbell (2014), 294-309.
- PAYEN, P. und É. SCHEID-TISSINIER (Hrsg.) (2012): *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*. Turnhout: Brepols.
- PICCIONI, A. (2018): «Culti domestici in Magna Grecia: religione come commemorazione dei ghene», in Cipriani, Pontrandolfo, Scafuro (2018), 309-310.
- RAFANELLI, S. (2018): «Archaeological Evidence for Etruscan Religious Rituals», in Macintosh Turfa (2018) 566-593.
- RAJA, R. und J. RÜPKE (Hrsg.) (2015): *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons Inc.
- RUSSO TAGLIENTE, A. (1992): *Edilizia domestica in Apulia e Lucania. Ellenizzazione e società nella tipologia abitativa indigena tra VIII e III sec. a. C.* Lavello: Congedo.
- RÜPKE, J. (2016): *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen*. München: C. H. Beck.
- SICA, M. M. (2002): «Culti domestici nel mondo greco: il caso di Olinto», *Studi e ricerche della Scuola di Specializzazione in Archeologia di Matera (2000-2001)*. Siena: Adda Editore (Siris, 3).
- SJÖVALL, H. (1931): *Zeus im altgriechischen Hauskult*. Lund: Håkan Ohlssons Buchdruckerei.
- ŞAHIN, S., E. SCHWERTHEIM und J. WAGNER (Hrsg.) (1978): *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*. Leiden: E. J. Brill.
- SCHEID, J. (2011): *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*. Rom / Bari: Editori Laterza.
- TAGLIENTE, M. (Hrsg.) (1990): *Italic in Magna Grecia. Lingua, insediamenti e strutture*. Venosa: Osanna.
- TORELLI, M. (2011): *Dei e artigiani. Archeologie delle colonie greche d'Occidente*. Rom / Bari: Editori Laterza.
- VETTERS, H. (1978): «Der Schlangengott», in Şahin, Schwertheim, Wagner (1978), 967-979.



# Padri sovranaturali: *phasmata* e nascite straordinarie nella cultura greco-romana

Flaminia Beneventano della Corte

*Università di Siena*  
*Centro di Antropologia del Mondo Antico*

Tanto nell'antichità classica, quanto in miti e racconti appartenenti a diverse epoche e culture, la nascita di un individuo straordinario costituisce un motivo folclorico assai diffuso. Un personaggio eroico, particolarmente valente o con doti superiori alla norma, viene messo al mondo da una coppia di genitori dei quali almeno uno è, a sua volta, fuori dal comune. Il ruolo del genitore speciale può essere, a seconda dei casi, rivestito da un'un'apparizione prodigiosa, da un eroe, da un mago, o persino da un dio; in sostanza, si tratta di un'entità che trasferisce alla prole la propria natura eccezionale e inconsueta<sup>1</sup>.

I racconti che narrano questi episodi, nonostante provengano da *milieu* culturali spesso distanti e non correlati, possono – secondo quanto sostiene Maurizio Bettini<sup>2</sup> – essere identificati grazie a una *aria di famiglia*<sup>3</sup> che li accomuna. Malgrado le differenze nella trama, nei luoghi e nei personaggi coinvolti, si possono infatti individuare alcuni elementi che rimangono fissi e che costituiscono dunque l'ossatura del racconto, che può anche essere definita il suo *tema*<sup>4</sup>. Tale tema si può ridurre a due elementi essenziali che

---

1. La straordinarietà della prole è qui intesa come manifestazione di doti eccezionali. Tuttavia, sebbene non siano affrontati in questa sede, sono da ricordare anche i casi in cui genitori fuori dal comune, specularmente, danno alla luce figli con caratteristiche particolarmente negative: è il caso di ibridi, mostri ed entità ad essi analoghe. Si vedano in proposito, tra gli altri, Li Causi (2005), Baratta (2016), insieme con la relativa bibliografia.

2. Bettini (1998: 67 sgg.).

3. Il termine *aria di famiglia* (*Familienähnlichkeit*) è usato da Wittgenstein (1986: 31-32) per indicare un gruppo di elementi che sono correlati tra loro in molti modi diversi, senza che però esista alcuna caratteristica comune contemporaneamente a tutti.

4. Ci si può riferire al set di racconti esistenti intorno allo stesso tema ma caratterizzati da personaggi, luoghi ed eventi differenti, con il termine di *varianti tematiche*; per considerazioni su varianti e versioni del mito si vedano, tra gli altri, Detienne (1983: 35-58); Lincoln (1999: 150 sg.); Calame (2000: 218 sgg.); Vernant (2007: 757-758). Per il concetto di *tema* di un racconto o di un mito *cfr.* Bettini (1998: 68-69).

sono, appunto, la nascita di un figlio particolarmente valente e la presenza di un genitore a sua volta straordinario.

Per quanto riguarda le attestazioni di questi episodi nella cultura antica, il caso che rappresenta questa situazione per antonomasia è quello che coinvolge Anfitrione e Alcmena: Zeus, preso l'aspetto di Anfitrione, approfitta della sua assenza per sedurre la sposa Alcmena e per concepire, con il favore di una buona congiuntura astrale, Eracle, eroe che incarna alla perfezione il ruolo di 'figlio straordinario'<sup>5</sup>. Anche al di fuori del mondo antico, le varianti su questo tema sono numerose: frutto di queste nascite sono in genere potenti re, valenti guerrieri, personaggi eroici o addirittura divini<sup>6</sup>. In questa sede, oggetto di indagine sarà un particolare sottoinsieme di nascite straordinarie: verranno presi in considerazione gli episodi appartenenti alla cultura antica e in cui il ruolo del genitore eccezionale è svolto da un *phasma*. L'altro genitore, in tutti i casi che seguono, è una donna mortale.

Il *phasma*, nella cultura greca, appartiene all'ampio e variegato panorama delle entità sovranaturali. Negli studi contemporanei, esso è spesso associato ai moderni fantasmi<sup>7</sup>, oppure ad altri fenomeni appartenenti alla sfera del sovranaturale, in particolare a *psychai*, *eidōla*, *kolossoi*, *skiai*, secondo la classificazione che propone Jean-Pierre Vernant<sup>8</sup>. In realtà, già da una prima escussione delle fonti e da un confronto con i principali lessici, *phasma* appare come un termine semanticamente opaco, a cui corrisponde una gamma più vasta di referenti e che si distingue dalle altre manifestazioni ad esso analoghe per modalità di azione e interazione nei confronti dei mortali<sup>9</sup>: gli episodi approfonditi in questa sede – oltre ad aggiungere un tassello all'indagine sulle nascite straordinarie – consentiranno di evidenziare alcune delle caratteristiche che differenziano i *phasmata* dagli altri fenomeni sovranaturali a essi simili.

Un'ulteriore premessa si rende necessaria: indicare che, nei racconti che coinvolgono i *phasmata* in qualità di genitori straordinari, esiste un particolare elemento che si

5. Per una approfondita analisi del racconto, delle sue versioni e per le variazioni intorno a questo tema cfr. Bettini (2000: 183-188.) Inoltre, si vedano Hes. Sc. 1-56; Apollod. 2 49-62 per le versioni del mito di Anfitrione. Tra le varianti più significative che esistevano nell'antichità attorno a questo tema si può citare il racconto del concepimento di Alessandro Magno che, secondo alcune versioni del mito, fu concepito dalla madre Olimpia e dal dio Zeus, (Ogden 2011: 8-28). Per ulteriori considerazioni ed esempi di nascite straordinarie si veda Pellizer (1991: 29-58).

6. Tra le principali varianti che esistono intorno a questo tema al di fuori del mondo antico si ricordano: nella cultura irlandese, la nascita del grande eroe Mongan dall'unione della madre con il dio Mananan, che, adottando lo stesso espediente scelto da Zeus per sedurre Alcmena, assume le sembianze del marito della donna. Una storia analoga è quella della nascita di Re Artù in cui però è un uomo, Uter Pendragon, che si traveste e cambia il suo aspetto in quello di Gorlois, sposo legittimo di Ygierna, futura madre di Artù, grazie all'aiuto del mago Merlino. Elemento ricorrente in queste varianti è quello del travestimento che vede l'adultero assumere le sembianze del marito legittimo. Per quanto concerne una celeberrima nascita straordinaria di natura divina, si ricordi, nella tradizione giudaico-cristiana, il concepimento di Gesù, venuto al mondo in circostanze eccezionali da Maria – che *non conosce uomo* – in assenza di intervento maschile. Per gli elementi cardine della nascita straordinaria di Gesù e le analogie con altre nascite straordinarie dell'antichità si veda Bettini (2018: 19-37).

7. Tra i più esaurienti rintrano i contributi di Felton (1999); Stramaglia (1999) e Ogden (2001; 2002).

8. Vernant (1965) unisce questi fenomeni in un unico insieme, considerandoli tutti iponimi di quella che lui definisce 'catégorie psychologique du double'.

9. Per l'analisi di *phasma* e della sua significazione, per dirla con Benveniste (1969: 10), mi permetto di rimandare alla mia tesi di dottorato: si veda Beneventano della Corte (2017).

aggiunge ai precedenti e che costituisce un'ulteriore, specifica caratteristica di questo sottinsieme di episodi.

Si tratta del genere del genitore *phasma*<sup>10</sup>: esso è sempre di sesso maschile, e riveste la posizione di padre del nascituro; al contrario, il ruolo della madre è del tutto minoritario. Quando si tratta di nascite e concepimenti, il compito principale della donna è quello di assecondare ciò che sta accadendo: non è infatti lei che trasmette l'identità al figlio, ma il padre. Gli episodi che saranno affrontati appartengono sia alla cultura greca che all'ambiente culturale romano; tuttavia, il meccanismo di azione del *phasma*-padre non pare variare da un contesto all'altro. Infatti, in entrambe le culture l'identità del figlio è considerata strettamente legata a quella paterna. Dunque, un padre sovranaturale e fuori dal comune – quale è un *phasma* – genera dei figli a loro volta straordinari<sup>11</sup>. Una prima attestazione che mostra questo sistema con chiarezza è tratta dal sesto libro delle *Storie* di Erodoto:

[...] ὥς με ἠγάγετο Ἀρίστων ἐς ἐωντοῦ, νυκτὶ τρίτῃ ἀπὸ τῆς πρώτης ἤλθέ μοι φάσμα εἰδόμενον Ἀρίστωνι, συνευνηθὲν δὲ τοὺς στεφάνους τοὺς εἶχε ἐμοὶ περιετίθειε. [2] καὶ τὸ μὲν οἰχώκεε, ἦκε δὲ μετὰ ταῦτα Ἀρίστων. ὡς δὲ με εἶδε ἔχουσαν στεφάνους, εἰρώτα τίς εἶη μοι ὁ δούς: ἐγὼ δὲ ἐφάμην ἐκεῖνον, ὁ δὲ οὐκ ὑπεδέκετο. ἐγὼ δὲ κατομνύμην φαμένη αὐτὸν οὐ ποιέειν καλῶς ἀπαρνεόμενον: ὀλίγῳ γάρ τι πρότερον ἐλθόντα καὶ συνευνηθέντα δοῦναί μοι τοὺς στεφάνους.' [3] ὀρέων δὲ με κατομνύμένην ὁ Ἀρίστων ἔμαθε ὡς θεῖον εἶη τὸ πρῆγμα. καὶ τοῦτο μὲν οἱ στέφανοι ἐφάνησαν ἐόντες ἐκ τοῦ ἠρωίου τοῦ παρὰ τῆσι θύρῃσι τῆσι αὐλείῃσι ἰδρυσμένου, τὸ καλέουσι Ἀστροβάκου, τοῦτο δὲ οἱ μάντιες τὸν αὐτὸν τοῦτον ἦρωα ἀναίρεον εἶναι<sup>12</sup>.

La terza notte dopo la prima in cui Aristone mi condusse a casa sua, un phasma che aveva l'aspetto di Aristone, unitosi a me, mi cinse con le corone che portava. Quando questi andò via, giunse Aristone. Quando mi vide con le corone, chiese chi me le avesse date. Io dissi lui, ma lui negò. Io dissi, e lo giurai, che lui non faceva bene a negare; mi aveva dato le corone poco prima quando era arrivato e si era unito a me. Vedendomi giurare, Aristone capì che la faccenda aveva qualcosa di divino. E infatti risultava che le corone provenivano dallo hērōon situato presso le porte del cortile, che chiamano di Astrobaco, e gli indovini risposero che si trattava dello stesso eroe<sup>13</sup>.

Erodoto racconta la storia di un *phasma* che si reca dalla moglie di Aristone per sedurla, dopo aver assunto le sembianze del marito. La donna passa la notte con il

10. Le attestazioni di *phasmata* a nostra disposizione non consentono, in realtà, di definirne univocamente il sesso: un *phasma* può infatti presentarsi tanto come figura femminile quanto come figura maschile. Si vedano, ad esempio, Hdt. VIII 84 e Pl. *Smp.* 179 d per l'apparizione di un *phasma gynaikos*, oppure Hdt. IV 15.2 per un *phasma anthrōpou*. Pare dunque che il *phasma*, linguisticamente neutro, sia in grado di assumere il genere dell'entità che rappresenta. Nel caso delle nascite straordinarie è dunque importante sottolineare la sua natura maschile.

11. Per l'identità dei figli connessa a quella paterna e per la prevalenza dei legami di *cognatio* su quelli di *agnatio* nella cultura romana si vedano, tra gli altri, Bettini (1992: 211-221; 1998: 28; 2009: 13), Beltrami (1998: 21 n. 54) e Lentano (2007: 113-144). Per quanto riguarda il mondo greco e il rispettivo ruolo dei due sessi nella generazione cfr. Arist. *GA* I XX-XXII; Lloyd (1983: 86 sgg.); Bonnard (2004: 62-64); Wilgaux (2006: 14-17 e 2010: 221-222).

12. Hdt. VI 69.

13. Le traduzioni, dove non indicato diversamente, sono di chi scrive.

*phasma*, che la cinge con le sue corone, e non si accorge della sostituzione fino al ritorno del vero Aristone. Dall'unione della donna con il *phasma* nasce Demarato, futuro re di Sparta.

Come emerge da queste poche righe, gli elementi tematici di questo genere di racconti sono tutti presenti. La sostituzione del marito legittimo; la presenza di un elemento sovrannaturale che facilita la sostituzione (in questo caso, la presenza del *phasma*); la nascita di un uomo che si rivelerà particolarmente abile e valente (Demarato, re Spartano della dinastia degli Euripontidi dal 515 al 491 a.C.)<sup>14</sup>. Inoltre, in questo passo è anche presente l'espedito del travestimento, che il *phasma* adotta per ingannare la donna, nello stesso modo in cui Zeus aveva preso le sembianze di Anfitrione per unirsi ad Alcmena. Inoltre, perché l'inganno nei confronti della moglie di Aristone riesca, altro elemento di grande importanza è la corporeità del *phasma*: se fosse stata una creatura evanescente, non sarebbe stato possibile un rapporto sessuale senza che la donna si rendesse conto della differenza con lo sposo legittimo<sup>15</sup>. Il *phasma*, dunque, non solo può unirsi con la donna senza destare alcun sospetto riguardo alla sua natura, ma può addirittura concepire e generare un figlio<sup>16</sup>. La capacità riproduttiva del *phasma* sembra anzi essere più efficace rispetto a quella di un mortale, e di Aristone nella fattispecie. Erodoto narra infatti, in un passo di poco precedente a quello in cui appare il *phasma*, che Aristone non era riuscito a generare figli con le precedenti spose dal momento che, si diceva a Sparta, era infecondo:

ὁ τε λόγος πολλὸς ἐν Σπάρτῃ ὡς Ἀρίστωνι σπέρμα παιδοποιτὸν οὐκ ἐνήν· τεκεῖν γὰρ ἄν οἱ καὶ τὰς προτέρας γυναῖκας<sup>17</sup>.

Era diffusa a Sparta la diceria che Aristone non avesse capacità riproduttive; altrimenti, le sue precedenti mogli avrebbero generato dei figli.

Il *phasma* sembra dunque intervenire per generare un figlio al posto di Aristone e, anzi, per sostituirsi a lui migliorandone le capacità: pone rimedio alla sterilità di Aristone mettendo al mondo un figlio maschio destinato a diventare erede del suo trono.

Inoltre, merita attenzione la figura dell'eroe Astrobaco, che compare in questo racconto. Erodoto mostra infatti una interessante interazione, o meglio, sovrapposizione, tra la figura del *phasma* e quella dell'eroe locale, altro agente sovrannaturale. Il *phasma* si configura come un *medium* attraverso cui l'eroe Astrobaco stabilisce una relazione con la donna, la seduce, e procura a lei e alla sua famiglia un figlio con doti significative. Nei

14. Per i meriti di Demarato come re e per le vicende che lo videro protagonista cfr. Hdt. VI 65 sgg.; Paus. III 7.7-8. Per alcune considerazioni su questo passo e sulla discussa paternità di Demarato cfr., tra gli altri, Ogden (1996 : 234; 241; 256-258), il quale, tuttavia, sostiene la possibilità-non esplicitata nel testo di Erodoto-che Aristone e il *phasma* possano aver fecondato la stessa donna durante la notte del concepimento e che, quindi, Demarato possa avere una doppia paternità al pari di altri eroi protagonisti di questo genere di racconti.

15. Il travestimento ricorre anche nelle varianti del racconto non appartenenti alla cultura antica precedentemente citate, cfr. *supra* n. 6.

16. Per la corporeità dei *phasmata* si veda Petridou (2015: 66-67), in cui si cita anche questo passo, insieme con la capacità del *phasma* di generare prole.

17. Hdt. VI 68.3.



fatti, il *phasma* sembrerebbe proprio incarnare Astrobaco e dare all'eroe un corpo visibile, tangibile e dotato di capacità riproduttiva.

Un passo per molti aspetti sovrapponibile a quello erodoteo si trova in Pausania:

[...] Θάσιοι δὲ οὐ Τιμοξένου παῖδα εἶναι Θεαγένην φασίν, ἀλλὰ ἱεράσθαι μὲν Ἡρακλεῖ τὸν Τιμοξένον Θασίῳ, τοῦ Θεαγένους δὲ τῆ μητρὶ Ἡρακλέους συγγενέσθαι φάσμα εἰκοῦς Τιμοξένῳ. ἔνατόν τε δὴ ἔτος εἶναι τῶ παιδὶ καὶ αὐτὸν ἀπὸ τῶν διδασκάλων φασίν ἐς τὴν οἰκίαν ἐρχόμενον ἄγαλμα ὅτου δὴ θεῶν ἀνακείμενον ἐν τῇ ἀγορᾷ χαλκοῦν—χαίρειν γάρ τῷ ἀγάλματι αὐτόν—, ἀνασπάσαι τε δὴ τὸ ἄγαλμα καὶ ἐπὶ τὸν ἕτερον τῶν ὤμων ἀναθέμενον ἐνεγκεῖν παρ' αὐτόν<sup>18</sup>.

Gli abitanti di Taso dicono che Teagene non è figlio di Timossene, ma che Timossene era sacerdote di Eracle Tasio e che un *phasma* di Eracle con l'aspetto di Timossene si sia unito con la madre di Teagene. Dicono anche che il bambino avesse nove anni quando, andando a casa dopo la scuola, raccolse una statua di bronzo di un dio-che giaceva nell'agorà e che gli piacque molto – e, sollevata su una spalla, la portò a casa.

Anche in questo passo avviene una interessante sovrapposizione: secondo Pausania, il *phasma* seduttore incarna l'eroe Eracle (Ἡρακλέους [...] φάσμα), pur assumendo l'aspetto di Timossene, marito della donna protagonista, proprio come il *phasma* dell'eroe Astrobaco aveva sedotto la madre di Demarato assumendo le vesti di Aristone. Inoltre, vale la pena notare che, confrontando questi passi con le altre varianti tematiche in cui il seduttore della donna mortale è un dio, l'effetto della sostituzione non varia poi molto: in entrambi i casi, sia che si tratti di un dio, sia che si tratti di un *phasma*, il figlio frutto dell'unione avrà doti superiori alla norma. Naturalmente, se si tratta di un dio seduttore, il figlio sarà un eroe e questo è il caso di Eracle, figlio di Alcmena e di Zeus. Nel caso il padre sia un *phasma*, come nel caso dell'eroe locale Astrobaco raccontato nel passaggio erodoteo, o di Eracle stesso nel testo di Pausania, non nasce un eroe ma un uomo particolarmente abile, valente e potente nella vita futura. Nei fatti, la struttura narrativa e i ruoli svolti dagli attanti non cambiano. Il ruolo che svolge il *phasma*, dunque, è assai simile a quello svolto da un dio in casi analoghi<sup>19</sup>. Anzi, l'intervento divino è molto rilevante in questo episodio, nonostante il *phasma* non sia esso stesso una divinità: è proprio Aristone che, udito il giuramento della moglie riguardo allo svolgimento della vicenda e vedendo gli *stephanoi* di cui lei è cinta, definisce l'accaduto *theion*, ovvero divino.

Per arricchire il dossier di nascite straordinarie avvenute grazie all'intervento di un *phasma*, è necessario leggere un passo tratto dalle *Antichità romane* di Dionigi di Alicarnasso<sup>20</sup>:

18. Paus. VI 11.2.

19. Non sono documentati casi di nascite straordinarie in cui un *phasma* è un dio. Per gli eroi locali (come Astrobaco del passo di Erodoto) e per i culti ad essi dedicati nella Grecia di età classica si veda Ekroth (2007). In particolare, sono particolarmente rilevanti le considerazioni su come gli eroi locali agissero da veri e propri aiutanti per la popolazione, spesso in modo ancora più diretto e rilevante rispetto agli dèi. Nei fatti, l'eroe Astrobaco in questo caso aiuta Aristone ad avere il figlio mai concepito prima di allora.

20. A proposito del passo, per alcune considerazioni legate alle nascite straordinarie, cfr. Caratozzolo (2007: 200-204 e 2012: 84-85). L'episodio, con riferimento al *phasma*, è narrato anche in Plu. *Mor.* 323C.

[II.1] Φέρεται δέ τις ἐν ταῖς ἐπιχωρίοις ἀναγραφαῖς καὶ ἕτερος ὑπὲρ τῆς γενέσεως αὐτοῦ λόγος ἐπὶ τὸ μυθῶδες ἐξαίρων τὰ περὶ αὐτόν, ὃν ἐν πολλαῖς Ῥωμαϊκαῖς ἱστορίαις εὕρομεν, εἰ θεοῖς τε καὶ δαίμοσι λέγεσθαι φίλος τοιοῦτος: αἴτινες ἀπὸ τῆς ἐστίας τῶν βασιλείων, ἐφ' ἧς ἄλλας τε Ῥωμαῖοι συντελοῦσιν ἱερουργίας καὶ τὰς ἀπὸ τῶν δεῖπνων ἀπαρχὰς ἀγίζουσιν, ὑπὲρ τοῦ πυρὸς ἀνασχεῖν λέγουσιν αἰδοῖον ἀνδρός. τοῦτο δὲ θεάσασθαι τὴν Ὀκρисиαν πρώτην φέρουσιν τοὺς εἰωθότας πελάνους ἐπὶ τὸ πῦρ καὶ αὐτίκα πρὸς τοὺς βασιλεῖς ἐλθοῦσαν εἰπεῖν. [2] τὸν μὲν οὖν Ταρκύνιον ἀκούσαντά τε καὶ μετὰ ταῦτ' ἰδόντα τὸ τέρας ἐν θαύματι γενέσθαι, τὴν δὲ Τανακυλίδα τὰ τ' ἄλλα σοφὴν οὖσαν καὶ δὴ καὶ τὰ μαντικὰ οὐδενὸς χεῖρον Τυρρηνῶν ἐπισταμένην εἰπεῖν πρὸς αὐτόν, ὅτι γένος ἀπὸ τῆς ἐστίας τῆς βασιλείου πέπρωται γενέσθαι κρεῖττον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπεῖαν φύσιν ἐκ τῆς μυχθείσης τῷ φάσματι γυναικός. τὰ δ' αὐτὰ καὶ τῶν ἄλλων τερατοσκόπων ἀποφηναμένων δόξαι τῷ βασιλεῖ τὴν Ὀκρисиαν, ἧ πρώτη ἐφάνη τὸ τέρας, εἰς ὁμιλίαν αὐτῷ συνελθεῖν: καὶ μετὰ τοῦτο τὴν γυναῖκα κοσμησαμένην, οἷς ἔθος ἐστὶ κοσμεῖσθαι τὰς γαμουμένας, κατακλεισθῆναι μόνην εἰς τὸν οἶκον, ἐν ᾧ τὸ τέρας ὤφθη<sup>21</sup>.

[II.1] Nei registri locali si racconta anche un'altra storia relativa alla sua nascita (scil. di Servio Tullio) che colloca gli eventi nella sfera del meraviglioso; è riportata in molti racconti romani e, se agli dèi e ai daimones fa piacere che la si racconti, ecco la storia. Dal focolare del re, sul quale i Romani fanno diversi sacrifici e offrono le primizie dei loro pasti, sopra il fuoco, dicono che sorse un organo genitale maschile. Per prima lo vide Ocrisia, che poneva sul focolare le solite offerte rituali, e che immediatamente andò a informare il re e la regina dell' accaduto. [2] Tarquinio, quando ebbe sentito e, in seguito, visto il prodigio, fu meravigliato; Tanaquilla, che era sapiente in tanti argomenti, e inferiore a nessuno degli Etruschi nella conoscenza della mantica, disse a Tarquinio che dal focolare del re-e particolare dall'unione della donna con il phasma-sarebbe nata una discendenza migliore rispetto alla natura umana. Dal momento che gli altri interpreti di portenti affermarono lo stesso, il re ritenne che Ocrisia, a cui per prima era apparso il prodigio, dovesse unirsi con esso. Dopo di che la donna, ornata con ciò di cui si ornano abitualmente le spose, fu chiusa da sola nella casa in cui era apparso il prodigio.

Secondo la versione che alcune delle tradizioni locali danno della nascita di Servio Tullio, le analogie con le varianti tematiche considerate in questa sede sono molte. Oltre alla presenza del *phasma* apparso per generare un figlio con una donna mortale, anche in questo episodio, così come per la nascita di Demarato raccontata da Erodoto e per quella di Teagene narrata da Pausania, si assiste alla nascita di un individuo straordinario e dotato di qualità superiori rispetto agli altri mortali. A differenza del racconto di Erodoto, in cui le qualità e il valore di Demarato si possono dedurre dalle fonti che ci informano del futuro del re, nel testo di Dionigi viene esplicitato che, secondo il parere di Tanaquilla, dall'unione di Ocrisia con il *phasma* sarebbe nato un figlio dalle doti superiori alla norma, addirittura più forte rispetto ai limiti imposti dalla natura umana (κρεῖττον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπεῖαν φύσιν).

Rispetto ad altri racconti, nel testo di Dionigi manca l'elemento della sostituzione, insieme con il travestimento e l'inganno. Il *phasma* non svolge infatti il ruolo di sostituto; non prende il posto di nessuno, a differenza di quanto era accaduto alle mogli di Aristone e di Timossene. Il *phasma* è – nel racconto di Dionigi – un *teras*, una apparizione

21. D.H. IV 2.1-2.

sorprendente<sup>22</sup>; ha le sembianze di un fallo che appare nel focolare e la sua comparsa desta molto stupore nei destinatari. Del resto, l'altro termine che viene impiegato per definirlo è *thauma* (τὸ τέρας ἐν θαύματι) che, nella cultura greca, è legato tanto al concetto di *teras* quanto a quello di *phasma*<sup>23</sup>.

Inoltre, la ragione per cui il *phasma* appare – e il suo significato – non sono immediatamente comprensibili agli occhi dei primi destinatari. Al contrario, è necessario il suggerimento di un intermediario più esperto nella decodifica rispetto agli altri: si tratta di Tanaquilla che, detta *sophē* a proposito di mantica, fornisce una interpretazione del fenomeno, con la quale concordano poi gli altri esperti di arte divinatoria. Il *phasma* dunque, oltre a generare un figlio sovranaturale, fornisce al contempo un indizio e un messaggio per il destinatario dell'apparizione, in questo caso Ocrisia, la prima persona che lo vede e anche quella destinata ad unirvisi. In base a quanto suggerito da Tanaquilla, Ocrisia deve unirsi con il *phasma* nella casa in cui è avvenuta l'apparizione, da sola e vestita da sposa<sup>24</sup>.

Dal momento che l'episodio, per il suo carattere singolare, potrebbe essere considerato a tal punto insolito da suscitare incredulità nei destinatari ed essere classificato come poco attendibile, a sostegno della veridicità di quanto esposto, Dionigi racconta un ulteriore prodigio. Agli elementi straordinari caratterizzanti la nascita di Servio Tullio si aggiunge la comparsa di una fiamma sulla testa di lui bambino immerso nel sonno, che conferma la natura sovranaturale della nascita<sup>25</sup>:

[3] μιχθέντος δὴ τινος αὐτῆ θεῶν ἢ δαιμόνων καὶ μετὰ τὴν μίξιν ἀφανισθέντος εἶθ' Ἡφαίστου καθάπερ οἴονται τινες εἶτε τοῦ κατ' οἰκίαν ἥρωος, ἐγκύμονα γενέσθαι καὶ τεκεῖν τὸν Τύλλιον ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις. τοῦτο τὸ μύθευμα οὐ πάνυ τι πιστὸν εἶναι δοκοῦν ἐτέρατις ἐπιφάνεια θεῖα γενομένη περὶ τὸν ἄνδρα θαυμαστὴ [4] καὶ παράδοξος ἦττον ἀπιστεῖσθαι ποιεῖ. καθήμενον γάρ ποτ' αὐτοῦ μεσοῦσης μάλιστα ἡμέρας ἐν τῇ παστάδι τῶν βασιλείων καὶ κατενεχθέντος ἐφ' ὕπνον, πῦρ ἀέλαμψεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, ἧ τε μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ τοῦ

22. Sul *teras* si tenga presente, innanzitutto, l'efficace definizione di Chirassi Colombo (2012); si vedano anche Baglioni (2013a) e Li Causi (2013).

23. Per il nesso tra il campo semantico del *thauma* e del *teras* si veda Prier (1989, in particolare 63-64). Lo studio di Prier prende in considerazione soprattutto episodi tratti dall'epica omerica; tuttavia, le considerazioni relative alle modalità di apparizione e azione dei prodigi inattesi risultano valide anche per i casi discussi in questa sede. Sulla stessa linea di Prier si collocano le riflessioni di Macri (2016) che, sebbene si concentri a sua volta prevalentemente sull'epica arcaica, sottolinea come l'emozione dello stupore – dunque il *thauma* – si leghi a eventi di tipo sovranaturale o all'interazione tra i mortali e il super-umano. L'evento che Dionigi definisce *thauma* è proprio una interazione tra la sfera dei mortali e quella del sovranaturale, e il *phasma* svolge il ruolo di mediatore.

24. Si può intravedere una ulteriore analogia con il testo di Erodoto, ed è la ricorrenza dell'ornamento che rimanda ad una sfera rituale: gli *stephanoi* nel caso della moglie di Aristone, l'abito da sposa nel caso di Ocrisia, quasi a voler legittimare l'unione delle donne e dei *phasmata* e la conseguente nascita dei figli. Caratozzolo (2012: 87-88) nota come tutto il rituale compiuto da Ocrisia e dal *phasma*-fallo situato nel focolare ricorrendo molto da vicino il rito nuziale. Nel passo erodoteo gli *stephanoi* svolgono anche la funzione di importante indizio, in quanto consentono poi di risalire all'identità di Astrobaco.

25. Per questo tipo di segni e per il loro significato nella cultura antica cfr. Liv. I 39. Affronta l'argomento Caratozzolo (2012: 89), ponendo anche l'accento sull'importanza del fuoco come elemento fecondante maschile (*ibid.* p. 86-87), che unisce l'episodio narrato da Dionigi al prossimo racconto affrontato in questa sede, che tratta di una versione della nascita di Romolo e Remo presentata da Plutarco (Plu. *Rom.* 2.3-6, cfr. *infra*). Per il tema della nascita dal focolare si veda anche Detienne (1989 a: 76).

βασιλέως γυνή πορευόμεναι διὰ τῆς παστάδος ἐθεάσαντο καὶ πάντες ὅσοι σὺν ταῖς γυναιξὶν ἐτύχανον τότε παρόντες, καὶ μέχρι τούτου διέμενεν ἡ φλόξ ὅλην αὐτοῦ καταλάμπουσα τὴν κεφαλὴν, ἕως ἡ μήτηρ προσδραμοῦσα διανέστησεν αὐτὸν καὶ ἡ φλόξ ἅμα τῷ ὕπνῳ διασκεδασθεῖσα ἠφανίσθη<sup>26</sup>.

[3] Dopo che un dio, o un *daimōn* – secondo alcuni Efesto, o il Lar familiaris<sup>27</sup> – si unì con lei e subito dopo sparì, Ocrisia concepì e generò Tullio nel tempo previsto. Questo racconto, nonostante non sembri del tutto credibile, è reso meno inverosimile da un'altra epifania divina, stupefacente e straordinaria, accaduta a Servio Tullio. Una volta che, a mezzogiorno, era seduto nel portico del palazzo, si addormentò e un fuoco si accese sulla sua testa. Se ne accosero sia sua madre, insieme con la moglie del re, mentre passavano per il portico, sia tutti quelli che erano in quel momento con le due donne. La fiamma continuò a bruciare sulla sua testa finché la madre, correndo verso di lui, non lo svegliò e la fiamma – insieme con il sonno – si spense e svanì.

In queste righe Dionigi, insieme al *phasma*, nomina altre potenze sovranaturali che collaborano con esso ai fini della nascita straordinaria. In primo luogo, si fa riferimento a un dio o a un *daimōn* (μυθθέντος δὴ τινος αὐτῇ θεῶν ἢ δαιμόνων)<sup>28</sup>, con cui si sarebbe unita Ocrisia, e che sarebbe sparito immediatamente dopo l'incontro. Subito dopo, il *phasma* che rappresenta l'elemento fecondante e che agisce come potenza generatrice per far nascere Servio Tullio è identificato con il Lar Familiaris (κατ' οἰκίαν ἥρωος). Una volta di più, i confini tra il ruolo rivestito dal *phasma* e quello delle entità sovranaturali a esso associate non sono netti: è pertanto possibile paragonare questo testo al passo erodoteo della nascita di Demarato, in cui compariva l'eroe locale Astrobaco, e proporre una lettura analoga. Del resto, nel brano di Dionigi si indica il Lar Familiaris come uno *hērōos*, un eroe, al pari di Astrobaco. Sembra dunque promettente pensare che, anche in questo caso, il *phasma* dia corporeità a – e favorisca la manifestazione di – un eroe, un *daimōn*, o una potenza divina. In sostanza, si può sostenere che il *phasma* appaia, nuovamente, con l'obiettivo di fornire una manifestazione tangibile di un'entità che non lo sarebbe e che non sarebbe, in condizioni ordinarie, nemmeno visibile ai mortali.

Per rinforzare i punti di contatto tra l'episodio della nascita di Servio Tullio e quello erodoteo della nascita di Demarato, è opportuno tenere a mente la natura del Lar Familiaris che interviene nella nascita straordinaria narrata da Dionigi.

A Roma, il Lar Familiaris era un'entità strettamente legata alla famiglia e in particolare alla casa, che esso occupava esercitandovi la propria azione divina<sup>29</sup>. Il principio pare, dunque, essere analogo a quello che guida l'intervento di Astrobaco eroe locale, genitore di Demarato: il *phasma* si configura, in entrambi i casi, come una potenza divina

26. D. H. IV 2.3-4.

27. Cfr. F. Boehm, RE 12 1924 s.v. *Lares* coll. 819-820.

28. Per alcune considerazioni generali sulla nozione di *daimōn* nella cultura greca cfr. Detienne (1963: soprattutto 10-15).

29. Bettini (2007: 534). Per alcune considerazioni su questo passo di Dionigi di Alicarnasso e per la 'scelta' del Lar di unirsi con la schiava Ocrisia *ibid.*: 541. La predilezione del Lar per gli *amori servili* è richiamata anche nel prossimo passo presentato in questa sezione (Plu. *Rom.* 2.4-7, cfr. *infra*): la figlia del re si rifiuta di unirsi al fallo-*phasma*-Lar apparso nel focolare e viene sostituita dunque da una serva. Per considerazioni generali sul Lar si veda anche De Sanctis (2007).

strettamente legata al territorio, alla famiglia o alla casa e che, dunque, esercita su di queste entità la propria azione<sup>30</sup>. Si tratta di un aiuto fornito agli Euripontindi nel racconto di Erodoto e alla famiglia di Tarquinio in quello di Dionigi, che si concretizza con la generazione di figli straordinari che daranno lustro alle loro famiglie.

Altri figli che, secondo una versione del mito, sono generati da padri-*phasmata* e che rappresentano una prole decisamente illustre sono Romolo e Remo. Del loro concepimento dà notizia Plutarco, nella *Vita di Romolo*, e la versione del mito fornita è attribuita allo storico Promathion, autore di una *Historia Italikē*. L'episodio, come si vedrà, è quasi sovrapponibile, per il comportamento assunto dal *phasma*, per la sua forma e la sua modalità di apparizione, alla storia narrata da Dionigi di Alicarnasso:

[4] οἱ δὲ μυθώδη παντάσῃ περι τῆς γενέσεως διεξίασι. Ταρχετίῳ γάρ, Ἀλβανῶν βασιλεῖ παρανομοτάτῳ καὶ ὤμοτάτῳ, φάσμα δαιμόνιον οἶκοι γενέσθαι: φαλλὸν γάρ ἐκ τῆς ἐστίας ἀνασχεῖν καὶ διαμένειν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας. εἶναι δὲ Τηθύος ἐν Τυρρηνίᾳ χρηστήριον, ἀφ' οὗ κομισθῆναι τῷ Ταρχετίῳ χρησμόν, ὥστε συμμειῖσαι τῷ φάσματι παρθένον: ἔσεσθαι γὰρ ἐξ αὐτῆς παῖδα κλεινότατον, ἀρετῆ καὶ τύχῃ καὶ ῥώμῃ διαφέροντα. [5] φράσαντος οὖν τὸ μάντευμα τοῦ Ταρχετίου μῆ τῶν θυγατέρων καὶ συγγενέσθαι τῷ φαλλῷ προστάξαντος, αὐτὴν μὲν ἀπαξιῶσαι, θεράπειαν δ' εἰσπέμψαι. τὸν δὲ Ταρχέτιον ὡς ἔγνω χαλεπῶς φέροντα συλλαβεῖν μὲν ἀμφοτέρας ἐπὶ θανάτῳ, τὴν δ' Ἐστίαν ἰδόντα κατὰ τοὺς ὕπνους ἀπαγορεύουσαν αὐτῷ τὸν φόνον, ἰστὸν τινα παρεγγυῆσαι ταῖς κόραις ὑφαίνειν δεδεμέναις, ὡς ὅταν ἐξυφῆνῳσι, τότε δοθησομένας πρὸς γάμον. [6] ἐκεῖνας μὲν οὖν δι' ἡμέρας ὑφαίνειν, ἑτέρας δὲ νύκτωρ τοῦ Ταρχετίου κελεύοντος ἀναλύειν τὸν ἰστὸν. ἐκ δὲ τοῦ φαλλοῦ τῆς θεραπαινίδος τεκούσης δίδυμα, δοῦναι τι Τερατίῳ τὸν Ταρχέτιον, ἀνελεῖν κελεύσαντα. [7] τὸν δὲ θεῖναι φέροντα τοῦ ποταμοῦ πλησίον, εἶτα λύκαιναν μὲν ἐπιφοιτᾶν μαστὸν ἐνδιδοῦσαν, ὄρνιθας δὲ παντοδαποὺς ψωμίσματα κομίζοντας ἐντιθέναι τοῖς βρέφεσιν, ἄχρι οὗ βουκόλον ἰδόντα καὶ θαυμάσαντα τολμήσαι προσελθεῖν καὶ ἀνελέσθαι τὰ παιδία. τοιαύτης δὲ τῆς σωτηρίας αὐτοῖς γενομένης, ἐκτραφέντας ἐπιθέσθαι τῷ Ταρχετίῳ καὶ κρατῆσαι. ταῦτα μὲν οὖν Προμαθίων τις, ἱστορίαν Ἰταλικὴν συντεταγμένος, εἶρηκε<sup>31</sup>.

[4] Altri, riguardo alla sua nascita (scil. di Romolo), raccontano una storia del tutto straordinaria. A Tarchezio, re degli Albani molto iniquo e crudele, apparve in casa un phasma daimonion: dal focolare sorse un fallo che vi rimase per molti giorni. In Etruria c'era un oracolo di Tethys, che diede a Tarchezio un responso secondo cui una vergine avrebbe dovuto unirsi con il phasma; da lei sarebbe infatti nato un figlio molto famoso che si sarebbe distinto per valore, fortuna e forza. [5] Dopo che Tarchezio raccontò dell'oracolo a una delle sue figlie e le ordinò di unirsi con il fallo, lei si rifiutò e mandò al suo posto una schiava. Tarchezio, appena lo seppe, infuriato condannò le due a morte; ma Estia, che gli apparve in sogno, gli proibì l'omicidio; egli disse allora alle ragazze di tessere una tela e, una volta terminata la tessitura, avrebbe consentito le loro nozze. [6] Loro di giorno tessevano ma altre, di notte, su ordine di Tarchezio, scioglievano la tela. Dopo che la schiava ebbe partorito due gemelli concepiti con il fallo, Tarchezio li consegnò a un tale Terazio con l'ordine di ucciderli. [7] Questi li portò vicino al fiume e li espose; così una lupa che si trovava lì li allattò e uccelli di vario tipo imbeccavano i bambini con pezzetti di cibo, finché un pastore non li vide e, stupito, ebbe il coraggio

30. Per una modalità di azione simile ma legata all'individuo invece che al territorio o alla casa cfr: Plu. *Caes.* 69.6, e l'intervento del *daimōn*. Per vicinanza tra Lar e *daimōn* cfr: invece Bettini (2007 : 535-537). Per l'agentività (intesa nel senso di Gell, 1998) dei Lares cfr: Pucci (2007).

31. Plu. *Rom.* 2.4-7.

di avvicinarsi e di prendere i bambini. Si salvarono così i due bambini e, una volta cresciuti, attaccarono e vinsero Tarchezio. Queste cose dunque ha detto un tale Promathion, autore di una *Historia Italikē*.

Anche in questa testimonianza ricorrono, e sono facilmente individuabili, gli elementi salienti che consentono di classificare l'episodio come nascita straordinaria: innanzitutto la presenza di un padre fuori dal comune e, in particolare, di un padre *phasma*; in secondo luogo, la nascita di un figlio dalle qualità eccezionali. Come nel passo di Dionigi di Alicarnasso, l'eccezionalità del figlio viene prevista già prima della sua nascita da un oracolo o da un esperto di mantica. Tanaquilla aveva presagito l'illustre discendenza generata da Ocrisia e dal fallo apparso nel focolare; allo stesso modo, l'oracolo interrogato da Tarchezio prevede la nascita di un figlio dotato di buona fortuna, di valore e di forza (ἔσεσθαι γὰρ ἐξ αὐτῆς παῖδα κλεινότατον, ἀρετῆ καὶ τύχῃ καὶ ῥώμῃ διαφέροντα). Inoltre, ciò che assimila molto il racconto di Dionigi a quello di Plutarco è l'aspetto del *phasma*: in entrambe le storie si tratta di un organo genitale maschile che compare nel focolare e il cui significato non è comprensibile in modo immediato dal destinatario. Al contrario, esso è reso manifesto da un esperto di arte divinatoria. Nei due casi, dunque, e a differenza dell'episodio Erodoteo (e di altri racconti di nascite straordinarie), il *phasma* non agisce come un doppio che si traveste per sedurre una donna mortale. Si tratta anzi di un'apparizione di per sé straordinaria e incredibile. Plutarco parla infatti di *mythōdēs* e Dionigi di Alicarnasso reputa necessario aggiungere altri elementi a sostegno della veridicità del racconto, la cui eccezionalità è prodromo delle doti del nascituro. Questi testi mostrano come il comportamento adottato dai *phasmata* per concepire figli con donne mortali possa seguire due direzioni polarmente opposte. Da un lato, la strategia è quella dell'inganno, del travestimento, volto a confondere il destinatario e nascondere la vera natura del *phasma*, rubando invece l'identità di un'altra persona e agendo come doppio<sup>32</sup>. Nel secondo caso, invece, il *phasma* appare in tutta la sua straordinarietà, insolito e prodigioso, del tutto inatteso, e si presenta agli spettatori come un *thauma* e un *teras*. La forza dell'apparizione risiede, contrariamente al caso precedente, proprio nella sua unicità e nella sua deviazione dalla norma: si tratta di una apparizione che turba e che, proprio in quanto tale, suscita curiosità nel mortale e richiede una interpretazione<sup>33</sup>. Il *teras*, in particolare, fin dai testi omerici, è ciò che devia rispetto all'ordine stabilito da Zeus, rispetto a ciò che è atteso, naturale e prevedibile: abbraccia la sfera dell'inconsueto e dello straordinario; esso viene spesso mandato dagli dèi agli uomini con la specifica

32. Il meccanismo semiotico dell'inganno tramite travestimento e sostituzione è illustrato, tra gli altri, in Manetti – Pezzini (1989: 94-95); nonostante nel saggio si affrontino le strategie di inganno messe in atto nell'ottavo capitolo de *I Promessi Sposi*, gli schemi creati per spiegare i procedimenti di inganno sono estendibili anche ad altre situazioni in cui vengono adottate le stesse strategie (come, appunto, nel caso dei *phasmata* o degli amanti adulterini mascherati da mariti legittimi).

33. Questa modalità di azione è comune a molti *phasmata*, anche in casi diversi dalla seduzione di una donna e dalla generazione di un figlio. A questo insieme appartengono, ad esempio, i casi in cui il *phasma* è indicato come *teras*. Per il significato di *teras* cf: Chantraine, DELG s.v.; Bloch (1963 : 16-18); Roberts (1985: 291 n.19); Chirassi Colombo (2012). Un'altra trattazione del lessico del 'mostruoso' nella Grecia antica, in cui rientra anche il termine *teras*, si trova in Baglioni (2013 a: si veda soprattutto p. 15 n.1). Per una prospettiva più ampia sulla nozione di *teras* e in particolare per il suo significato collegato all'ambito delle specie animali cf: Li Causi (2013: 57-60).

intenzione di impressionare, e l'avvenimento eccezionale accade con lo scopo di inviare un segno o un messaggio<sup>34</sup>.

Le sembianze del *phasma* costituiscono, dunque, un elemento di variazione tra un racconto e l'altro, al contrario degli elementi che, funzionali all'efficacia della narrazione, appaiono costanti, ovvero la nascita di un figlio straordinario e la paternità affidata a un *phasma*, già menzionati in sede introduttiva e confermati dall'evidenza testuale.

Sulla base delle testimonianze presentate, la funzione del *phasma* appare ricorrente: si tratta di un'entità che contribuisce al superamento dei limiti della natura umana e che consente ai mortali di compiere un'azione che non sarebbe altrimenti possibile. Il *phasma* agisce, nei fatti, per potenziare le capacità umane. Molto produttiva risulta, in questo senso, la distinzione proposta da Maurizio Bettini tra quelli che lui definisce 'doppi di difesa' (*doubles de défense*) e 'doppi d'attacco' (*doubles d'assault* o *d'attaque*); ovvero fra i doppi costruiti per difendere qualcuno da un'aggressione o da una situazione di minaccia<sup>35</sup> e quelli invece creati per usurpare l'identità di un altro individuo in funzione di un obiettivo da raggiungere, spesso identificato con la seduzione di una donna<sup>36</sup>. Nonostante i *phasmata* che agiscono negli episodi sopra riportati non siano sempre dei doppi (lo è, per esempio, Astrobaco che prende le sembianze di Aristone, ma non lo sono, naturalmente, i falli che compaiono nel focolare nei testi di Dionigi di Alicarnasso e di Plutarco), il loro comportamento sembra comunque assimilabile, per certi aspetti, a quello dei *doppi di attacco*<sup>37</sup>. I *phasmata* appaiono infatti per rivestire il ruolo di agenti<sup>38</sup> durante l'interazione con i mortali, non solo dal punto di vista della seduzione. Essi sono, soprattutto, dotati di abilità superiori alla norma e, al contrario delle entità definite da Bettini *doppi di difesa*, hanno invece lo scopo di potenziare le capacità degli umani e di agire al loro posto. Questa è anche la ragione per cui essi, nei casi di nascite straordinarie, svolgono sempre il ruolo dell'elemento maschile al momento del concepimento: se così non fosse, non avrebbero la capacità necessaria per tramandare la propria identità al nascituro e per conferirgli doti particolari. Occorre che l'elemento sovranaturale, all'interno della coppia, costituisca la parte efficace, in grado di agire e di determinare l'identità della prole.

34. Baglioni (2013 a: 15-16) dove si nota, anche, che nei testi più tardi la valenza di messaggio per i mortali è meno frequente rispetto ai testi arcaici. Tuttavia, i casi citati in questa sede e nelle altre sezioni in relazione a *phasma* mostrano come questo aspetto permanga e non sia in certi contesti trascurabile.

35. Tra questi, Bettini riporta come esempi il doppio di Elena che seguirebbe Paride a Troia; il doppio di Enea creato da Apollo per proteggere l'eroe dalla furia di Diomede in Hom. *Il. V* 449 sgg.; l'*eidōlon* di Ifigenia che, nella versione esiodea del mito (Hes. *Fr.* 23a, 21 Merkelbach-West), sostituisce la giovane sull'altare del sacrificio. Cfr. Bettini (2004: 218-219).

36. Bettini (2004: 219-220 e 2012: 17).

37. Tra gli esempi dei *doppi di difesa*, Bettini (2004: 218-219) non cita nessun episodio che coinvolga un *phasma*. Pur assimilati dal meccanismo di azione – dal momento che si tratta sempre di una entità creata per apparire ai mortali mutando il naturale svolgimento degli eventi – *phasmata* e doppi di difesa sono in realtà entità radicalmente diverse. Quello che Bettini definisce *doppio di difesa* è inferiore ai mortali, e li sostituisce sacrificandosi al loro posto (come ad esempio il doppio creato da Apollo in Hom. *Il. V* 449 sgg. per salvare Enea). Il *phasma*, così come un doppio di attacco, è invece un'entità potenziata; anziché difendere corrobora e aumenta le capacità dei mortali.

38. Con il termine *agente* si riprende la terminologia usata da Gell (1998: in particolare 21-23), che oppone *agent* a *patient*, ovvero un soggetto che agisce a un oggetto che è destinatario di un'azione e la subisce.

Compito importante dei *phasmata* è anche quello di dare corporeità a ciò che sarebbe – per sua natura – invisibile e non tangibile, ovvero una potenza sovranaturale e divina. Il *phasma* si configura, nei fatti, come un mediatore: oltre a beneficiare i destinatari con il proprio intervento, mette in relazione due sfere, quella dei viventi e quella degli dèi, consentendo loro non solo la comunicazione, ma un vero e proprio contatto. Un *phasma*, grazie al proprio ruolo di attore agente, rende possibile una nascita, a cui partecipano entità il cui spazio è, di norma, separato da quello dei mortali e, anzi, inaccessibile a essi.

## BIBLIOGRAFIA

- BAGLIONI, I. (2013a): *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico* (cur.), vol. 2: *L'antichità classica*. Roma: Quasar.
- BAGLIONI, I. (2013b): *Note alla terminologia e al concetto di 'mostruoso' nell'antica Grecia*, in Baglioni 2013a, 15-32.
- BARATTA, L. (2016): *A Marvellous and Strange Event*. Firenze: Firenze University Press.
- BELTRAMI, L. (1998): *Il sangue degli antenati: stirpe, adulterio e figli senza padre nella cultura romana*. Bari: Edipuglia.
- BENEVENTANO DELLA CORTE, F. (2017): *Phasma. Una categoria del sovranaturale nella cultura della Grecia Antica* [tesi di dottorato], Università di Siena.
- BENVENISTE, É. (1969): *Le Vocabulaire des institutions Indo-Européennes*, vol. 1, *Économie, parenté, société*. Paris: Les éditions de minuit.
- BETTINI, M. (1992): *Il ritratto dell'amante*. Torino: Einaudi.
- BETTINI, M. (1998): *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*. Torino: Einaudi.
- BETTINI, M. (2000): *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*. Torino: Einaudi.
- BETTINI, M. (2007): «*Lar familiaris: un dio semplice*», *Lares*, 73, 3, 533-551.
- BETTINI, M. (2009): *Affari di Famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*. Bologna: Il Mulino.
- BETTINI, M. (2018): *Il presepio*. Torino: Einaudi.
- BETTINI, M. e A. Borghini (1979): «*Il bambino e l'eletto. Logica di una peripezia culturale*», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 3, 121-153.
- BLOCH, R. (1963): *Les prodiges dans l'antiquité classique*. Parigi: Presses Universitaires de France.
- BONNARD, J.-B. (2004): *Le complexe de Zeus. Représentations de la paternité en Grèce ancienne*. Parigi: Publications de la Sorbonne.
- CALAME, C. (2000): *Le récit en Grèce Ancienne*. Parigi: Belin.
- CARATOZZOLO, A. (2007): «*I figli del focolare: storie di eroi fondatori*», *Paideia*, 57, 193 -226.
- CARATOZZOLO, A. (2012): «*Storie di figli del focolare*», *Quaderni del Ramo d'Oro Online (Per un atlante antropologico della mitologia greca e romana)*, 83-103.
- CHIRASSI COLOMBO, I. (2012): *Teras ou les modalités du prodige dans le discours divinatoire grec: une perspective comparatiste*, in Georgoudi, Koch Piettre e Schmidt (2012), 221-251.
- DE SANCTIS, G. (2007): «*Lari*», *Lares*, 73, 3, 477-528.



- DETIENNE, M. (1963): *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*. Parigi: Les Belles Lettres.
- DETIENNE, M. (1983): *L'invenzione della mitologia*. Torino: Bollati Boringhieri (ed. or. Parigi 1981).
- EKROTH, G. (2007). *Heroes and hero cults*, in Ogden (2007), 100-114.
- FELTON, D. (1999). *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*. Austin: University of Texas Press.
- GELL, A. (1998): *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- GEORGOUDI, S., R. KOCH PIETTRE e F. SCHMIDT (edd.) (2012): *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*. Leida / Boston: Brill.
- LENTANO, M. (2007): *La prova del sangue. Storie di identità e storie di legittimità nella cultura latina*. Bologna: Il Mulino.
- LI CAUSI, P. (2005): «Generazione di ibridi, generazione di donne. Costruzioni dell'umano in Aristotele e Galeno (e Palefato)», *Storia delle donne*, 1, 89-114.
- LI CAUSI, P. (2013): *Mostri propriamente detti e creature paradoxa*, in Baglioni (2013a), 53-67.
- LINCOLN, B. (1999): *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship*: Chicago / Londra: University of Chicago Press.
- LLOYD, G. E. R. (1983): *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACRÌ, S. (2016): «Lo stupore e le cose. Il dispiegarsi di un'emozione nell'epica greca arcaica», *Quaderni del Ramo d'Oro Online*, 8, 1-20.
- MANETTI, G. (ed.) (1989): *Leggere i Promessi Sposi*. Milano: Bompiani.
- MANETTI, G. e I. Pezzini (1989): «La notte degli imbrogli e dei sotterfugi», in Manetti (1989), 83-110.
- OGDEN, D. (1996): *Greek Bastardy*. Oxford: Clarendon Press.
- OGDEN, D. (2001): *Greek and Roman Necromancy*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- OGDEN, D. (2002): *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- OGDEN, D. (ed.) (2007): *A Companion to Greek Religion*. Malden / Oxford / Victoria: Blackwell.
- OGDEN, D. (2011): *Alexander the Great: Myth, Genesis and Sexuality*. Exeter: University of Exeter Press.
- PELIZER, E. (1991): *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*. Palermo: Sellerio.
- PETRIDOU, G. (2015): *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- PRIER, R. A. (1989): *Thauma Idesthai. The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greece*. Tallahassee: The Florida State University Press.
- PUCCI, G. (2007): «Lares che giocano fuori casa», *Lares*, 73, 3, 529-532.
- RAWSON, B. (ed.) (2010): *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Hoboken (NJ): Blackwell.
- ROBERTS, D. H. (1985): «Orestes as Fulfillment, *Teraskopos*, and *Teras* in the *Oresteia*», *American Journal of Philology*, 106, 3, 283-297.

- STRAMAGLIA, A. (1999): *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*. Bari: Levante.
- VERNANT, J.-P. (2007): *Oeuvres. Religions, Rationalités, Politique*, vols. 1-2. Parigi: Du Seuil.
- WILGAUX, J. (2010): *Consubstantiality, Incest and Kinship in Ancient Greece*, in Rawson 2010, 217-230.
- WITTGENSTEIN, L. (1986): *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell (*ed. or.* 1953).

# From Crossroads across the *Domus* Threshold: the *Lares Compitales*, *Penates*, and Janus

Laurie Porstner

*Rutgers, the State University of New Jersey*

## INTRODUCTION

For the past two decades, scholarship has questioned the exclusivity of seemingly antithetical terms, such as “public” and “private” when applied to the ancient Roman home<sup>1</sup>. Many sources refer to the architect Vitruvius’ discussion of the components of the atrium house (*domus*)<sup>2</sup>. According to Vitruvius, access to certain areas of the *domus* such as rooms for sleeping, dining, and bathing, was limited to those who had been invited<sup>3</sup>. This led to the interpretation that these areas were considered “private”, while other areas including the receiving room for the master of the house (*tablinium*), entrance corridor (*fauces* or *vestibulum*), and colonnaded courtyard (*peristyle*) were more open to members of the “public”, such as clients (*clientes*) who could enter from the street in the early morning to pay respects or seek favors (*salutatio*) without already having an invitation from the owner. For Vitruvius, the house had to reflect both the station and profession of its owner<sup>4</sup>. The house’s architectural components were determined by the owner’s social rank; those without clients would have had no need of the rooms for entertaining them<sup>5</sup>. More important than the form of the spaces was their scale; the house of a political official above all needed to be awe-inspiring<sup>6</sup>. The house was more than just a shelter from

---

1. Examples including Wallace-Hadrill (1988), Wallace-Hadrill (1994), Laurence / Wallace-Hadrill (1997), Riggsby (1997), Treggiari (1998), Zanker (2001), Cooper (2007), Gazda / Haeckl (2010), Bowes (2011), Anguissola (2012), Bowes (2015), Joshel / Petersen (2015), Parker (2015), Tuori *et al.* (2015), and Schörner (2017) consider the issues embedded within the terms “public” and “private”.

2. *De Architectura* 6.5. A more complete analysis of Vitruvius’ text may be found in Tuori (2015: 7-8).

3. *De Architectura* 6.5.1.

4. This is not unique to Vitruvius but is a trope that occurs in other authors including Cicero and Pliny the Younger.

5. *De Architectura* 6.5.3.

6. Wallace-Hadrill (2015: 180).

the elements, or a place to eat and sleep; it was the nucleus of the family (*familia*), which included the slaves, as well as an expression of the owner's social standing.

But what did Vitruvius mean by "public" and "private"? Kaius Tuori indicates that the vocabulary Vitruvius utilizes: *communia* and *propria* are not entirely equivalent to "public" and "private"<sup>7</sup>. The word "public", is connected to *res publica*<sup>8</sup>, literally the "public thing", from which came the republic. Even after the republic had become an empire, the *res publica*, the "public thing", was the state, itself. A "private" citizen (one not holding a military post, political office, or state priesthood) could participate in "public" functions, making the divide between "public" and "private" less clearly defined<sup>9</sup>. Atrium houses in Pompeii and Herculaneum, with shops facing onto streets, suggest that Vitruvius' model of an ideal house was just that- an ideal, for archaeological remains, including houses with service corridors uniting commercial and domestic areas, indicate interaction or even an overlap between some of the inhabitants of the house and workers in the shops<sup>10</sup>.

The full, modern connotation of "private" did not exist for the Roman elite who had slaves accompany them into the most intimate of situations from bathing to sexual intercourse, or for the slaves that witnessed such acts. Communal latrines lacking barriers between each seating area have been found across the empire, reminders that even the most "private" of daily bodily functions may have been shared experiences for many in antiquity. Likewise, an event classified as "public" in ancient Rome might not have necessarily drawn a large crowd. Every "public" event did not have to be a monumental spectacle<sup>11</sup>.

Andrew Wallace-Hadrill's seminal "axes of differentiation" have suggested that the "grand" and the "humble", that is, the social status of those seeking to enter the Roman home, are correspondingly reflected in both "public" and "private" space by means of its decoration<sup>12</sup>. Petronius' vivid description of the ex-slave Trimalchio's house<sup>13</sup>, from the fragmentary novel the *Satyricon*, comes to mind when considering Wallace-Hadrill's axes. Trimalchio is a comic parody of *nouveau riche* freedmen wishing to surpass their "humble" birth through the trappings of elite culture. In Trimalchio's case, wealth and manumission catapulted him from the "humble" and "private" into the "grand" and "public" of the axes, but Trimalchio's new status was not accompanied with a sense of appropriateness, or "good taste". Trimalchio's feast, from its seemingly unending courses of food, with several dishes concealing a "surprise" inside<sup>14</sup>, to its entertainments,

---

7. Tuori (2015: 10).

8. Tuori (2015: 10).

9. Tuori (2015: 10).

10. Tuori (2015: 9).

11. Such as processions (religious, funerary, or military), chariot races (*circenses*) and athletic contests (*ludi*), or musical and theatrical performances. Choice of venue, such as a small tavern (*taberna*) as opposed to a theatre (*theatrum*), or even the venue's location, such as in the center of a large town or in a more isolated outpost like a military camp (*castrum*), would have affected the amount of spectators, even if the event was open to the "public".

12. Wallace-Hadrill (1988: 78, 1994: 38).

13. Recapped in Wallace-Hadrill (1994: 3).

14. *Satyricon* 33, 40, 49.

from singing slaves fulfilling guests' desires<sup>15</sup> at its beginning to staging the host's own mock-funeral<sup>16</sup> at its end, is a spectacle of unrestrained excess within a domestic setting. In the eyes of an elite author like Petronius, money could not be a sufficient replacement for culture<sup>17</sup>, and a Roman reader would have recognized the humor in Trimalchio's depiction<sup>18</sup>. But despite the garishness and the relatively large number of persons present, both slave and free, Trimalchio's banquet is still a "private" affair; the narrator, Encolpius, had received an invitation, even if he began to regret accepting it as the event progressed.

Whether real or imagined, the *domus* was occupied by Romans belonging to different social classes. But the *domus* was not the only type of domestic construction<sup>19</sup>. *Insulae*, multi-level apartment buildings usually arranged around a central courtyard, housed much of the "working class" and poor in Rome and Ostia, with rental price and quality<sup>20</sup> of the apartments decreasing as one ascended each level. Suburban villas (*villae suburbanae*) were residences for the elite, often grand and containing their own bath complexes<sup>21</sup>, sprawling beyond the confines of the urban grid system. In the country, the seaside manor (*villa maritima*) offered a retreat with cool breezes and pleasurable views, while the farmhouse (*villa rustica*) was a center of agricultural production on what might have been an extensive estate (*latifundium*)<sup>22</sup>. In the case of the country villas, the "house" could extend beyond its walls, with boundary stones (*termini* or *cippi*) marking the limits of properties, and as such, taking on a religious aspect<sup>23</sup>.

Nor was architecture a static art with Vitruvius' ideal serving as the blueprint for all periods and places in Roman history<sup>24</sup>. Although there was diversity in housing across the empire, the most common architectural feature was the central courtyard<sup>25</sup>. While the

15. *Satyricon* 31.

16. *Satyricon* 77-78.

17. Other examples of Trimalchio's lack of refinement are *Satyricon* 59, when he incorrectly explains a Homeric recitation, revealing how little he knows of basic classical mythology, and *Satyricon* 71, after the reading of Trimalchio's will, Habinnas, the architect, is given instructions for designing the freedman's monumental tomb along with an inscription that extols Trimalchio as a self-made man without a formal education.

18. Wallace-Hadrill (1994: 6).

19. Wallace-Hadrill (2015: 180) estimates that the *domus* accounts for about 40% of the housing in Pompeii and Herculaneum, the sites best known for this architectural type, and this is too great a number to just be associated with the elite. According to Wallace-Hadrill, the direct relationship of the architectural form to the social standing of the house's inhabitants becomes problematic if this number contains non-elite imitations.

20. Quality here refers not just to forms of decoration, but to "quality of life" issues such as access to light, water, and the greater tendency for the upper levels to catch fire more easily.

21. More information on villas can be found in McKay (1998), Marzano (2007), Moormann (2009), Zarmakoupi (2013), Zarmakoupi (2014), Gazda (2016), and Marzano, Annalisa/Métraux, Guy P. R., eds. (2018).

22. The most common products of these estates were wine, olive oil, and grain.

23. Bowes (2015: 213-214). Terminus was also the name of the deity who presided over the boundary stones of the same name. *Terminalia*, the festival of Terminus, was held on February 23.

24. Wallace-Hadrill (2015: 177).

25. Bowes (2015: 211). In Bowes (2015: 212), central courtyards inside Jewish houses of Roman-occupied Palestine lack the "sight lines" commonly found in houses in Pompeii and elsewhere in the West promoting the social status of the house's owner, and the architectural vista created for the viewing of visitors. The houses in Palestine belonged to Jewish owners, rather than pagans; this may have been a contributing factor in determining what was allowed to be seen from where and by whom. The Jewish community had a long history with customs of their own well before the Romans' arrival.

courtyard of an elite house was designed for display and conveying a conscious social message, non-elite courtyards often were simple utilitarian centers for domestic work. Courtyards and kitchens commonly were places where domestic rituals were performed; these were the most frequent locations for household shrines (*lararia*)<sup>26</sup>. In North Africa and Spain, where most houses lack *atria*, the majority of *lararia* were found in open-air spaces like courtyards<sup>27</sup>. Elaborate or unadorned, interior spaces fulfilled multiple purposes and could be both secular and sacred at various times, depending whether they were used for household chores or domestic sacrifices<sup>28</sup>.

“Public” and “private” have proven to be problematic terms not just in their application to Roman domestic spaces, but also in religion. As the Roman *domus* was not an entirely “private” space dedicated solely to members of the *familia*, but contained areas accessible to outsiders as already demonstrated, the relationship between the “public” state religion and what has been called the “private” religion of the *domus* is similarly complicated<sup>29</sup>. In the eyes of Robert Parker, “public” and “private” do not address the multiplicity of questions surrounding a religious act:

we need to ask who pays for it, who performs it, where it is performed (and who owns the place of performance), for whose stated benefit it is performed, who participates in it, on what occasion is it performed, and with what if any intended audience; also, whether it is prescribed by tradition or in some way individual or idiosyncratic<sup>30</sup>.

Tracing the source of funding could lead to epigraphic evidence for sponsorship of a particular cult by the emperor, a magistrate, or a private club (*collegium*), or an individual’s expression of piety<sup>31</sup>. But more questions remain unanswered. Parker has gathered many of these, demonstrating that a ritual might have aspects that are “public” as well as “private”<sup>32</sup>. But was this ritual performed a single time, or was it to be repeated?<sup>33</sup> The question of repetition might not have interested Parker because both “public” and “private” rituals could have been conducted once or many times.

---

26. Bowes (2015: 212). According to Parker (2015: 77) the term *lararium* was not used for a domestic shrine until the 3rd century CE. More information on *lararia* including their placement and contents can be found in Boyce (1937), the seminal study for Pompeii of over 500 shrines including photographs of ones with painted decoration now deteriorated, Orr (1969, 1972, 1988), Cairns-Malatt (1981) for statuettes from Boscoreale, now in the Walters Art Museum, Fröhlich (1991) for analysis of the paintings, Santrot (1993) and Santrot et al. (2007) for Gaul, Bakker (1994) for Ostia, Foss (1997), Kaufmann-Heinimann (1998) and Hintermann et al. (2010) for Augusta Raurica in Switzerland, Bassani (2008), (Giacobello 2008, 2011), Dubordieu (2012), Sfameni (2014) for Late Antiquity, and Sofroniew (2015) for an overview with a focus on the J. Paul Getty Museum.

27. Schörner (2017: 29-30).

28. Allison (2004) focuses on the finds from domestic contexts in Pompeii in order to make conclusions about the types of activities that occurred within each space.

29. Although Schörner (2017: 25) cites Festus 424 (L) for the Roman distinction between public rites (*sacra publica*) and private rites (*sacra privata*). In Festus, the concern is the source of the money and for whose benefit the rituals are performed: the community as a whole, or an individual family.

30. Parker (2015: 72).

31. Here, one may consider the example of Apuleius’ *Golden Ass*, where the main character’s, Lucius’, exploits result in his becoming a devotee of Isis.

32. Parker (2015: 72).

33. this may be included in Parker,(2015: 72) “on what occasion is it performed”.

According to Kim Bowes, religious practices enacted within Roman homes were not “private” in the modern sense, but were derived from or related to similar rituals performed by members of a group<sup>34</sup>. Although Bowes does not specifically define these “communal forums”<sup>35</sup>, one may begin with the general populace, for whose benefit the rites of the state religion were carried out. Further divisions may have included formal organizations requiring membership, such as *collegia* and *sodalitates*, or more informal sociological groupings that could overlap<sup>36</sup>. Dedications were often made by private individuals for the betterment of the community at large<sup>37</sup>, especially in the provinces where local elite could have a strong hand in developing public amenities such as baths, markets, and amphitheatres. “Public” festivals could even have a “private” component, where particular foods were eaten within homes in conjunction with sacrifices made outside of a temple<sup>38</sup>. Such is the case of *Compitalia*, yearly festivals when shrines erected at crossroads (*compita*) received honors; Tesse Stek states, “the *Compitalia* were relevant both to what we would define the ‘private’ and to the ‘public’ domain”<sup>39</sup>. *Compitalia* will be returned to after discussion of the deities of the domestic cult.

## 1. ROMAN DOMESTIC RELIGION: OPENING THE CUPBOARD ON THE *PENATES* AND BEYOND

The terms “domestic religion” or “household religion” are more recent replacements for “private religion”. But even “domestic religion” is not without its problems; Robert Parker has questioned how much the religion of one household can vary from another<sup>40</sup>. “Domestic religion” and “household religion”, however, are still better choices than “private religion”, considering how problematic the term “private” is. Nor should there be an assumption that the “major” gods might have been more important than the “lesser” in terms of personal devotion, or that the elite formed stronger relationships with the gods of the state cults while slaves were more attached to the divinities of the house. These are polarizing traps that do not reveal the subtleties within Roman religion.

Whereas the state religion required sacrifices to specific gods or goddesses on set days, Romans could express their fondness for a particular deity by including a representation

---

34. Bowes (2015: 209).

35. Bowes (2015: 209).

36. Divisions can be made between males and females; adults and children; citizens and non-citizens (until the Antonine Constitution in 212 CE, extending Roman citizenship to all men not of servile status in the Empire); slaves, freedmen, and the free-born; plebian and patrician; Roman and non-Roman. These categories are not exclusive, and in many cases, several may apply to an individual. Luginbühl (2015: 42-45) provides a useful series of tables that classify types of religious rites by their function, sizes of groups of practitioners and how much influence that a group may have over a particular geographic area, and types of ritual actions.

37. Parker (2015: 72). For example, the Eumachia Building in the forum of Pompeii and its dedicatory inscription, *ILS* 3785, and the dedications of the imperial freedman Zoilos at Aphrodisias evidenced by the monument built in his honor, Smith (1993). For more on the provinces see Warmington (1954), Curchin (1983), Varga / Rusu-Bolindeț (2016).

38. Parker (2015: 72).

39. Stek (2008: 111, 2009: 187) and. Stek (2008) is a portion of the more comprehensive Stek (2009).

40. Parker (2015: 73).

of him or her<sup>41</sup> in a shrine (*lararium*) alongside images of the household gods. The most famous example, despite its likely fabrication, comes from the *Life of Alexander Severus*, where the young emperor's *lararium* contained images of his ancestors<sup>42</sup>, statuettes of the best of the emperors who had come before him, as well as images of several "holy men"<sup>43</sup>. Yet, Bowes makes a good point: we often assume that every Roman house across the Empire had a *lararium* with images of the *Lares*, a major class of "household god"<sup>44</sup>. Images of other deities, even localized ones, might out-number those of the *Lares*<sup>45</sup>. This is especially true in the East, where figures of the *Lares* are rarer.

*Lararia* are also present in non-domestic contexts<sup>46</sup>. Leigh Anne Oldershaw divided 213 of the 534 total *lararia* of Pompeii published by George Boyce and David G. Orr into commercial groupings including taverns (*tabernae*), inns (*cauponae*), workshops (*officinae*), and bakeries (*pistrina*)<sup>47</sup>. Taking the "household gods" out of a house and putting them into a place of business leads one to wonder to whom the gods in the workplace *lararia* belonged. Oldershaw follows a suggestion of Orr's that these were the gods to whom the owner of the business had pledged his devotion<sup>48</sup>. The business-owner might have spent more of his waking hours in the commercial location and might have wanted to ensure divine protection for that property as well as his home. Or perhaps, like restaurants in the United States that serve as the meeting places for associations such as the Kiwanis, Rotary, or Lions Clubs, the taverns and inns might have been where members of *collegia* or officials of neighborhood cults (*vicomagistri*) for the crossroads shrines (*compita*) came to plan festivities and discuss other issues.

The study of the deities worshipped within the Roman home began at the end of the nineteenth century when Antonio Sogliano first looked at painted images of the household gods<sup>49</sup>. Both Roman domestic cult and the official state cults involved the invocation of deities to protect the land (whether of Rome, itself, or a single homestead) from the threat of malicious forces. The term "household gods" implies a single category in which all the "lesser" deities who ruled over the domestic space were placed. However, each of these divinities could not control all the affairs within the home, and many were limited to specific functions<sup>50</sup>. Of these household gods, the three main subdivisions were: *Genii*, *Penates*, and *Lares*.

---

41. Assemblages of statuettes from *lararia*, such as those from Boscoreale in the Walters Art Museum have even included multiple images of a god or goddess. In the case of the statuettes from Boscoreale, there are two figurines of Jupiter and two of Isis. See Cairns-Malatt (1981) and Sofroniew (2015: 41-43).

42. *Maiorum effigies* is the Latin, which suggests portraits, but it might refer to the *imagines*, or wax masks of the ancestors. For more information about the *imagines* see Flower (2006).

43. For more on the use of the term "holy man" see Brown (1971), Brown (1996), Frankfurter (2003), and Cunningham (2006). From the *Scriptores Historiae Augustae*, *Severus Alexander* 29.2. This story, perhaps, over-emphasizes the eclecticism of domestic shrine assemblages, for it contains Jewish, Christian, and pagan religious figures: the Old Testament prophet Abraham, Christ, the mythical Orpheus, whose musical prowess was almost stronger than death itself, and the 1st century CE philosopher Apollonius of Tyana, who, like Christ, was attributed with working miracles.

44. Bowes (2015: 211).

45. Bowes (2015: 211).

46. For Ostia see Bakker (1994). For Pompeii see Boyce (1937) and Orr (1969, 1972).

47. Oldershaw (2006: 25).

48. Oldershaw (2006: 25-26) and Orr (1972: 99).

49. Giacobello (2008: 33).

50. Augustine's *Civ.Dei* 4.8 is a critique of pagan over-compartmentalization which will be returned to.



The *Genius* was a divine life-force which accompanied each person, male or female, and was responsible for the aspect that made a person an individual. A woman's *Genius* was called a *Iuno*, but only the *Genius* of the *paterfamilias*, the male head of the household, was worshiped<sup>51</sup>. The *Genius* was depicted either as a man with a toga draped over his head like a Roman priest, or in the form of a snake<sup>52</sup>. Renditions of the togate *Genius* in wall painting and sculpture have sometimes been interpreted as portraits of the *paterfamilias* or emperor<sup>53</sup>, and there has been much inquiry whether it was the *Genius* of the emperor, or the emperor, himself, who was worshiped in the imperial cult<sup>54</sup>. It is more likely, as Itai Gradel argues that the features of the *Genius* are only a generic depiction<sup>55</sup>. The *imagines*, or wax masks of prominent ancestors who held political office, were often kept in *atria* and took on a religious aspect when they were used in funerary processions<sup>56</sup>. The *imagines* and, for those not important enough to have earned the right to have one of these wax masks made, portraits, usually in the form of busts, would have filled the role of making the ancestors present in the *atrium*. A figure described as a *Genius loci*, or a spirit of a place, by Jacques Santrot greatly resembles a *Lar familiaris*, except the *Genius loci* wears a short tunic that exposes the right breast and shoulder to reveal portions of a bared chest, and instead of a wreath, wears a mural crown<sup>57</sup>.

The *Penates*, or *Di Penates*, were the spirits who resided in the *penus*, or pantry<sup>58</sup>, and protected cabinets containing food within the home. Worship of the *Penates* often overlapped with that of the *Lares*. Romans would devote a portion of food from their daily meals as offerings for the *Lares* and *Penates*; sometimes they cast these into the hearth as a bloodless sacrifice. Offerings of the first fruits of the harvest were left on a table for these household gods, as well as a salt cellar<sup>59</sup>; salt was a precious commodity that aided in the preservation of meat. In the past three decades, work on carbonized

---

51. According to Gradel (2004: 99) all the members of the household, including slaves and freedmen, by honoring the *Genius*, were ritually recreating their subservient relationship to the *paterfamilias*. Each person's *Genius* looked after the individual, whether it was worshiped or not. According to Harmon (1978: 1595) the most sacred day for the *Genius* was the birthday of the *paterfamilias*.

52. Boyce (1937) suggests that whenever the *Genius* was depicted as a priest, one or two snakes (depending on whether the *paterfamilias* was married) often appeared. Snakes could be also associated the hearth, and have connections to Vesta.

53. Boyce (1937:54). August Mau saw facial features similar to that of the emperor Nero in the House of the Vettii's *Genius*.

54. See Gradel (2004) for more about past interpretation of the *Genius* of the emperor in the imperial cult.

55. Gradel (2004: 42). The Walters Art Museum believes the facial characteristics of Nero can be seen in the *Genius* from Boscoreale, # 54.2329, but the statuette seems more likely to be a generalized Julio-Claudian male. There is some connection, especially regarding the hairstyle, to the marble portrait of the young Nero in the Antiquarium on the Palatine Hill. However, Nero received the *damnatio memoriae* and unless the family from Boscoreale had a special connection, or did not consider the figurine an accurate representation, it seems odd that this statuette was kept in the shrine with the others in 79 CE if it was intended to be Nero. While Nero frequented places in the Bay of Naples (Neapolis and Baiae; and his wife Poppaea might be connected with the family who owned the villa at Oplontis) I am not aware of a link with Boscoreale. <https://art.thewalters.org/detail/38160/genius-wearing-a-toga/>

56. *Atria* are often locations where *lararia* can be found. See Flower (2006).

57. Santrot *et al.* (2007: 78). The mural crown was an attribute of personifications of cities such as the Tyche of Antioch. It is likely that the mural crown led Santrot to identify the figure as a *Genius loci*.

58. Bodet (2008: 258) and Orr (1969: 22).

59. Adkins & Adkins (1996: 177).

seeds, grain, nuts and fruit recovered from excavations in the Bay of Naples revealed twenty-four species including walnuts, European chestnuts, olives, lentils, onions, garlic, dates, almonds, millet, wheat, barley, oats, sour cherries, grapes, figs, pears, and crab apples<sup>60</sup>. These remains are evidence both for the diet of the Romans, as well as what may have been offered to the household deities in the domestic cult.

The *Penates* were the household gods the hero Aeneas brought from the ruins of Troy. Book III of the *Aeneid* provides Aeneas' description of the *Penates* when they appeared to him in a dream<sup>61</sup>. The household gods revealed themselves as lesser deities by stating that Apollo instructed them to come to Aeneas<sup>62</sup>. David G. Orr connected the Vergilian *Penates* with the *Penates publici populi Romani*, the *Penates* of the state cult, who were associated with Vesta and worshiped with her in her temple in the Roman Forum<sup>63</sup>.

Archaeological evidence for the cult of the *Penates* can be found at Lavinium (in modern Lazio) in Italy, where thirteen altars were erected over the course of the archaic period near a bi-partite shrine called the "Heroon of Aeneas." All the altars were not used simultaneously; some fell out of use and were buried, and some newly erected over the course of the sixth through fourth centuries BCE<sup>64</sup>. Altar 8 contained a sixth century BCE bronze dedicatory inscription to Castor and Pollux, emphasizing a connection between the *Dioscuri* and the *Penates*<sup>65</sup>. In this way, both the *Penates* and the *Dioscuri* were foreign gods: the *Penates* came from Troy and the *Dioscuri* from Greece, and were adopted as their own by the Romans.

Visually, the *Penates* are elusive. A relief from the *Ara Pacis* in Rome has commonly been interpreted as depicting Aeneas in the role of a priest, preparing to sacrifice a sow to the *Penates*<sup>66</sup>. Images of two "*Penates*" are inside the little shrine on the upper left. Both enthroned figures are mature males with broad chests, each holding a staff symbolizing their power; they are too old to be Castor and Pollux, who are depicted as youths. The two males are more in keeping with the imagery of mature gods such as Jupiter, Neptune, and Pluto. Yet, the presence of the *Penates* as well as Aeneas, Augustus' own mythical ancestor, on the *Ara Pacis* relief served to rekindle the traditional religious piety championed by Augustus. A Republican silver *denarius* minted by Gaius Sulpicius Galba in ca. 106 BCE in Boston<sup>67</sup> shows, on the obverse, a profile view of two

---

60. Meyer (1980: 401).

61. Mandelbaum (1981: 62): "the sacred statues of the deities, the Phrygian household gods whom I have carried from Troy out of the fires of the city, as I lay sleeping seemed to stand before me".

62. Mandelbaum (1981: 62).

63. Orr (1969: 22).

64. Holloway (2015: 130).

65. Holloway (2015: 130, 134).

66. Rehak (2001) offers a different interpretation, with king Numa Pompilius identified as the sacrificing priest instead of Aeneas. Rehak's argument is interesting, especially considering that there are aspects of the *Ara Pacis* relief that are not consistent with other iconography, such as Aeneas who is usually shown clean-shaven. However, if this figure is not Aeneas, why is he not depicted elsewhere on the monument, especially considering Augustus' dynastic aspirations found in the *Aeneid*.

67. Museum of Fine Arts, Boston # 2004.448. The reverse depicts the two *Penates* armed with spears, before a sow <https://www.mfa.org/collections/object/denarius-with-busts-of-dei-penates-issued-by-c-sulpicius-galba-443327>



Figure 4.1. Bronze figure of one of the Penates, 1st-3rd centuries CE British Museum, # 1899,0218.46. Source: <https://www.britishmuseum.org> (under Creative Commons: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bronze\\_figure\\_of\\_penates\\_-\\_British\\_Museum.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bronze_figure_of_penates_-_British_Museum.jpg))

un-bearded male figures wearing laurel wreaths identified as *Penates* from the inscription “D.P.P.”, *Dei Penates Publici*<sup>68</sup>. The heads are youthful and although they are not identical, are “twinned”, appearing side-by-side, which may suggest another link to the *Dioscuri* although these lack Phrygian caps. A bronze statuette identified as one of the *Penates* by the British Museum<sup>69</sup> [Figure 4.1] holds a cornucopia, a symbol of abundance, and a bowl for the pouring of libations. This figure resembles what has been referred to as a “Pre-Augustan type” of a *Lar*<sup>70</sup>, or “Static Type” of *Lar*<sup>71</sup>; and it may actually be a *Lar*. This figurine greatly resembles a bronze *Lar* from Nagydém in the Bakonyer Museum in Veszprém, Hungary<sup>72</sup>, most recently reproduced by John Pollini, and a bronze *Lar* from Bavay, France<sup>73</sup>.

68. Orr (1969: 24)

69. British Museum # 1899,0218.46 [https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?assetId=814414001&objectId=464037&partId=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=814414001&objectId=464037&partId=1)

70. Waites (1920: 251-252). According to Waites, there is not enough proof that *Lares* holding a cornucopia and *patera* that are not in a “dancing” pose belong to a “Pre-Augustan” date, as suggested earlier by George Wissowa.

71. Pollini (2008: 397).

72. Pollini (2008: 11-12). Also see Thomas (1975) and István (1963: 28).

73. Santrot et al. (2007: 77). Inventory # 69 Br 9.

This leads to the question- were the *Penates* more than just the protectors of a house's cupboards or connections to a Trojan past? Did their functions change over time?<sup>74</sup> In the 19th century, John Netten Radcliffe divided the "almost numberless" *Penates* into three groups: those that protected "kingdoms and provinces", those that protected "cities", and those that protected the "household and families"<sup>75</sup>. Radcliffe's last group contains three deities he named as *Penates*: *Ferculus* (a god of doorways), *Cardua* (a goddess of hinges), and *Limentius* (a god of the threshold)<sup>76</sup>. Radcliffe is referencing St. Augustine's *City of God*<sup>77</sup>, where traditional Roman religion's compartmentalization is mocked. One wonders if these deities of doorways were still actively being worshiped by the pagan community in Late Antique North Africa, or if their inclusion was brought back from the past only for rhetorical purposes. Regardless, Augustine does not refer to them as *Penates*.

In recent scholarship, several surveys of Roman religion refer to the *Penates* being confined to storeroom guardianship<sup>78</sup>. Others sources state that the *Penates* eventually come to mean all the deities of the domestic cult but provide no further explanation<sup>79</sup>. Parker, however, after acknowledging the origin of the name of the deities from their role as storeroom protectors, cites his source, Servius' *Commentary on the Aeneid* 2.5.14: "all the gods cultivated within the house", which he further explains as "there were no specific *Penates* but every *paterfamilias* made his own selection (no doubt much influenced by family tradition) of gods to honor in this role"<sup>80</sup>. This would account for variation among statuettes associated with household shrines. Furthermore, in 2011, Emilia Ndiaye and Bernard Vilain produced a table compiling the frequency of usage of the terminology for each type of household god by ancient authors, spanning from Naevius to Apuleius, using the *Bibliotheca Teubneriana Latina*: *Genius* is used 74 times, *lar* 216 and *penates* 330<sup>81</sup>. The abundance in the usage of "*penates*" would suggest that the word referred to more than just the gods of the storerooms.

Following Parker's interpretation, Janus might be numbered among a household's *Penates*. Janus was an Italic deity depicted with two faces, although rare examples with two heads exist; one face was more youthful and was associated with beginnings, while the other depicted old age and was associated with endings<sup>82</sup>. Janus received offerings

74. Orr (1969: 21) states that the origin of the *Penates* was in the cupboards, but they eventually evolved to represent all the household gods.

75. Radcliffe (1854: 15). Radcliffe, however, provides no references to the ancient sources.

76. Radcliffe (1854: 15).

77. *Unum quisque domui suae ponit ostiarium, et quia homo est, omnino sufficit: tres deos isti posuerunt, Forculum foribus, Cardeam cardini, Limentinum limini. Ita non poterat Forculus simul et cardinem limenque seruare.* Augustine, *civ.Dei* 4.8

78. Examples include Adkins & Adkins (1996: 177), Turcan (2001: 18), Oldershaw (2006: 6), Warrior (2006: 28), and Holtzer (2016: 9). Although Turcan (2001: 16) talks of *Lares* being "confused, or at least associated, with the *Penates*, who appear in the *lararia* of Pompeii in the form of gods for whom the master of the house had a fondness." This would suggest that for Turcan, at least in regards to Pompeii, the *Penates* could be the name for the class of the deities worshiped within domestic shrines. Holtzer (2016: 9) also acknowledges a "public" version of the *Penates*.

79. For example, Orr (1969: 22) and Sofroniew (2015: 39).

80. Parker (2015: 75).

81. Ndiaye & Vilain (2011: 50).

82. Mahon (2003: 58).

on the *Kalends*, especially the first of January: Ovid's *Fasti* opens the month of January with an invocation to Janus, where the god likens himself to a house's door, where the outward face is described as looking towards the people, and the inward face is looking towards the *Lar*<sup>83</sup>. However, images of Janus do not appear among statuettes that have been recovered from *lararia*. The lack of Janus' image in household shrines might be likened to that of Vesta, as neither god was completely conceived of in human form<sup>84</sup>. Yet, Vesta was present in the hearth of each home, just as Janus was embodied in its doors, and both received offerings as part of the domestic cult.

Perhaps the best known of Roman domestic deities were the *Lares*. In general, the *Lares* were the spirits who watched over the household. The *Lar familiaris* was entrusted to preserving the individual family in whose home it inhabited, as well as the surrounding fields and lands. The cult of the *Lares* is likely to be at least as old as when the playwright Plautus was composing his works (ca. 254-184 BCE)<sup>85</sup>. Some have claimed that *Lares* were originally agricultural deities that were incorporated into the household cult<sup>86</sup>. Others believe the *Lar* was the deified representation of a family's ancestors<sup>87</sup>. Whatever the *Lares'* origin, certainly by the latter years of the Roman republic, they developed into the protective spirits of the household and were honored on the *Kalends*, the first day of the month, *Nones*, the fifth (in shorter months) or seventh day (and eventually on the ninth), and *Ides*, in the middle of the month on the thirteenth (in shorter months) or fifteenth. The household *Lares* were honored at special turning points within the life of family members. At weddings, for example, incense was burned and wreaths were hung on doors so that the *Lar* would approve of the marriage. Brides also made dedications to the *Lares* before their wedding day, when a girl's rite of passage occurred<sup>88</sup>. Linnea Johanssen has suggested that a girl offered a doll made of wool to the *Lares* before moving into her husband's home<sup>89</sup>. Wool was considered to be "lucky or apotropaic"<sup>90</sup> in addition to being a common fabric.

Besides the *Lar familiaris*, there were other types of *Lares*<sup>91</sup>. The *Lares Praestites* guarded an entire city, as the *Lar familiaris* did an individual home. Here, the concept of the domestic cult is on a grander scale. The temple to the *Lares Praestites* was on the *Via Sacra* in the *Forum Romanum*, but by the early first century CE, the images of the gods on it had completely worn away<sup>92</sup>. According to Plutarch, the *Lares Praestites*

83. *Fasti* I.135-136. For more on Janus in the *Fasti* see Hardie (1991).

84. Mahon (2003: 59).

85. Laing (192: 124). The *Lar familiaris* must have been recognizable for Plautus to make that character deliver the prologue to the *Aurularia*, or *Pot of Gold*.

86. Georg Wissowa's opinion stated in Waites (1920: 242-243).

87. Waites (1920: 251), and Bodel (2008: 258), although Harmon (1978: 1594) refutes this. While the ancestors have their own roles to play in domestic religion, they and the *Lares* are different entities. The "*Dis manibus*" inscriptions, for example, are directed at the souls of the departed, and not the family's *Lares*.

88. Harmon (1978: 1598).

89. Johansson (2010: 138).

90. Holland (1937: 435). Because wool is a perishable organic material, its survival rate is low, yet, wool was one of the most accessible fibers for textile production. Ancient domestic spaces were populated with objects composed of materials that would have been prevalent in antiquity, such as wool and other natural fibers, wood, and basketry.

91. The *Lares Viales* and *Lares Permarini* will not be discussed due to spatial considerations.

92. Scullard (1981: 117).

wore garments made of the skin of dogs and were accompanied by a dog<sup>93</sup>. Inclusion of a dog between the two *Lares Praestites* refers to their role as guardians<sup>94</sup>. Margaret Waites interpreted the dog to be a reference to the chthonic aspects of the *Lares Praestites*<sup>95</sup>, while Christopher Faraone, using Plutarch's explanation, likened the *Lares Praestites* to terracotta dogs in Assyrian threshold deposits that were believed to pose a threat to strangers, but were benevolent to those inside their residence<sup>96</sup>. The *Lares Compitales*, the most important of the *Lares* for the scope of this paper, were guardians of the crossroads, who were honored at *Compitalia*. The *Lares Compitales* figure prominently in the Augustan religious reforms of 12-7 BCE and the division of the city of Rome into districts (*vici*) for the administration of the compital cult, where slaves and freedmen held religious positions.

In art, the *Lares* were usually depicted as a pair of young men wearing short belted tunics and high boots<sup>97</sup>, often carrying an offering dish (*patera*) in one hand and a ritual vessel used for pouring liquid (*rhyton*) in the other. In many renditions the *Lares* stand almost on their tip-toes, as if they are dancing, and have often been referred to as "Dancing *Lares*"<sup>98</sup>. This "dancing *Lares*" type is associated with images of the *Lares Compitales* as well as the *Lares* of individual households. Context is, perhaps, one of the best ways that these two types of *Lares* can be distinguished in the statuettes. In relief sculpture, such as the side panels of the *Altar of the Vicus Aesculeti* in the Centrale Montemartini Museum in Rome<sup>99</sup> and a fragment showing a *Lar* on horseback from the Chiramonti Museum in the Vatican<sup>100</sup>, laurel, which figures so prominently in Augustan imagery, distinguishes one of the *Lares Compitales* from a *Lar familiaris*<sup>101</sup>. Additionally, a *Lar Familiaris* would have been out of his element on an expensive monument, such as a marble altar in a street or otherwise outside the confines of a private home.

---

93. *Roman Questions* 51 / *Moralia* 276-277.

94. Waites (1920: 250).

95. Waites (1920: 251).

96. Faraone (1992: 26).

97. Sofroniew (2015: 35-37) describes the boots of the *Lares* as a typically South Italian style, which, along with the drinking equipment, she equates with a possible connection to Dionysos/ Bacchus through South Italian connections but she also does not rule out Etruscan influence.

98. For more on the "Dancing *Lares*" see Waites (1920) and Sofroniew (2015: 35). "Dancing *Lares*" may also resemble the divine twins Castor and Pollux, the *Dioscuri*. Both pairs of figures appear side-by-side, wearing short, belted tunics. The *Dioscuri* may wear the *pilos* or Phrygian cap and lack the *rhyton* and *patera* held by the "Dancing *Lares*." One panel, (*emblema*) from the mosaic in the *oecus* of the House of the Aviary / House of the Horses in Carthage may depict the *Dioscuri*, or possibly the "Dancing *Lares*." Kondoleon (1995: 224) interprets twins standing before a horse as the *Dioscuri*. They wear Phrygian caps, tunics and trousers, and one holds a cornucopia. The *Dioscuri* are the horsemen extraordinaire in the Roman world, so it is fitting that they are shown with a horse. Kondoleon (1995: 224) points out that the *Dioscuri* are also found in circus contexts. However, the figures are in a pose that seems to recall the "Dancing *Lares*." A fragment from a marble compital relief in the Vatican, #1884, depicts a *Lar* on horseback, thus, it is possible that the Carthaginian *emblema* depict *Lares*.

99. # 855.

100. # 1884, probably originally from the side of one of the street shrines.

101. Clarke (2003: 82).

## 2. COMPITALIA

The City has a thousand shrines to the *Lares* and the spirit of the leader  
who restored them. Every parish worships those three.  
Ovid<sup>102</sup>

*Compitalia*, festivals in honor of the *Lares Compitales*, were characterized by sacrifices that took place at small shrines (*compita*) located at or near crossroads, as well as (during certain periods), by games (*ludi Compitalicii*)<sup>103</sup> which may have included chariot races (*circenses*), wild animal hunts (*venationes*), and theatrical performances. Crossroads were where two or more streets came together, where the *Lar* belonging to one property would meet the *Lar* of another. Of the 96 excavated crossroads in Pompeii, crossroad shrines (*compita*) were located at or near 38<sup>104</sup>. The majority of these 38 were found along or near the main streets that led to one of the town's gates<sup>105</sup>. Crossroads were also places with an element of danger. In the Greek world, Hekate, the goddess of magic, and Hermes, the god of travelers, were worshiped at small crossroads shrines. Like the *Lares* who have no real mythology of their own, Hekate had more importance in actual religious practices. Broken ploughs, *fracta iuga*, were hung up at crossroads when agricultural work was completed, for, perhaps, a magical purpose<sup>106</sup>. The "ploughs" may have been makeshift gateways connected with Janus<sup>107</sup>. Crossroads are places where the powers of deities such as the *Lares Compitales* and Janus come together.

The founding of *Compitalia* has been attributed to one of the kings of Rome from the sixth century BCE, Servius Tullius<sup>108</sup>. More solid evidence for the celebration of *Compitalia* comes from the middle of the first century BCE, embroiled within the political turmoil of the Late Republic. Fear of rioting by slaves and freedmen, the members of Roman society with a vested interest in the festival, led the senate in 64 BCE to dissolve *collegia* and put restrictions on the games (*ludi Compitalicii*). Doing away with the entertainment would not have stopped the sacrifices to the *Lares Compitales* because

---

102. Nagle (1995: 21-22). Nagle's translation of Ovid's *Fasti* 5.145-46 includes the note that Ovid combined the *Lares Compitales* with the *Lares Praestites*. The "spirit of the leader who restored them" is a reference to Augustus. *Lares* are usually found in pairs, which accounts for Ovid's three. Lott (2011: 115) states that Ovid is reluctant "to deal with compital cult in his *Fasti* under May 1, which was the holiday for another old cult of *Lares* at Rome, the *Lares Praestites* (5.129-147)."

103. The *ludi Compitalicii* were abolished and reinstated at various points in the latter years of the Roman Republic due to political turmoil and the games' connection with disorder among the common people. Lott (2011: 48-55) and Flower (2017: 234-249) provide examples of both the *ludi Compitalicii* and *Compitalia*, itself, being connected to political machinations including the dissolution of the private *collegia* in 64 BCE by order of the senate, the rise and fall of Marcus Marius Gratidianus before Sulla came back to Rome from the Mithradatic War, the intended legislation of the tribune of the plebs Gaius Manilius to incorporate freedmen into the majority of Rome's voting tribes, the return of the games under Publius Clodius as tribune of the plebs, *et. al.*

104. Laurence (2007: 42-45, 2013: 407), Van Andringa (2000).

105. Laurence (2013: 407).

106. Scullard (1981: 58).

107. Scullard (1981: 58).

108. Dionysius of Halicarnassus 4.14.2-4.

they were integrated within the state religion<sup>109</sup>. The games were revived by Sextus Cloelius, an adherent of Publius Clodius in 58 BCE<sup>110</sup>, perhaps as a way of garnering favor with the common people who supported Clodius. There is a division as to whether the games were stopped by Julius Caesar and not reinstated until the reforms of Augustus or were continued<sup>111</sup>.

*Compitalia* began in the Roman Republic as a moveable festival (*feriae conceptivae*). Each year, the holiday occurred on a different day announced in advance to the populace. Its only constraints were that *Compitalia* had to begin after the conclusion of *Saturnalia*<sup>112</sup>, either in late December or the first weeks of January. Tesse Stek suggested *Compitalia* was established to organize people into units that could be taxed or drafted into the army; its secondary function was religious: to have a festival that would bring those who lived in each unit together<sup>113</sup>. The Romans were practical people, but they were also a religious people. While the festival might have begun as an alternative to a census, its religious aspects were also taken seriously, especially as the festival gained popularity. The *Codex-Calendar of 354* (also known as the *Calendar of Filocalus*)<sup>114</sup> records *Compitalia* as games (*ludi*) lasting from January 3<sup>rd</sup> -5<sup>th</sup>, which may demonstrate the transition from a fluctuating single-day festival to a multi-day event with set days. Lucy Grig, however, states that by Late Antiquity, *Compitalia* had lost its importance, and that it was the *Kalends* of January that would rival *Saturnalia*<sup>115</sup>. By the late second to early third centuries CE, there seems to have been some form of assimilation of elements of *Compitalia* into the New Year's festivities in North Africa as evidenced by the January panel [Figure 4.5] in the *Mosaic of the Months*.

During *Compitalia* wool dolls that symbolized each free-born person inhabiting a Roman home, were hung on doors and street shrines<sup>116</sup>, while each slave received just a

109. Lott (2011: 55). According to Lott (2011: 55), not a single ancient source indicates that the holiday went uncelebrated during this period.

110. For more about Sextus Cloelius, see Flower (2017: 243-247), with references to Cicero *In Pis.* 8 and Asconius *In Pis.* 6-7C.

111. Lott (2011: 115) accepts Suetonius' *Life of Augustus* as evidence for Augustus' revival of the *ludi Compitalicii* after what he interprets as their most recent ban in the 40s BCE by Julius Caesar (Suet. *Aug.* 31.4) and Augustus' funding of "stage plays" (Suet. *Aug.* 43). Flower (2017: 249) however, feels that Augustus merely changed the way in which the games might have been organized or funded, but that there had been no cancellations for the *ludi Compitalicii* since 58 BCE. Grig (2016a: 239) offers a third interpretation that the games were held, but the *collegia compitalicia* were dismantled.

112. *Saturnalia* began on December 17. The celebrations included the lighting of candles, wearing informal clothing, and slaves being released from work, sometimes even being served by their masters.

113. Stek (2008: 113-114, 2009: 192). However, Lott (2011: 36) argues against the holiday's early use as a form of census and cites (Flamard 1981) as the source of the census idea.

114. This manuscript belongs to the Christian period and was commissioned by a Christian, *Furius Dionysius Filocalus* as a gift for another Christian, *Valentinus*. Salzman (1990:17-19), like H. Stern before her, does not consider the *Calendar of 354* to be a pagan anachronism, but a record of the official state cults of Rome, from its pagan festivals to the imperial cult. Salzman (1990: 21) likens the manuscript to the *Projecta Casket* from the Esquiline Treasure in the British Museum, where pagan imagery has been employed for a Christian.

115. Grig (2016a: 240). Grig does not cite any sources for the end of *Compitalia*, but compares the *Kalends* of January and *Saturnalia* with the Jewish festival of Purim, citing the *Theodosian Code* 16.8.18.

116. Stek (2009: 197) explains that according to Festus, the wool dolls were hung from the compital shrine, but according to Macrobius, the dolls were hung on doors. Stek also presents a line from Cato that alludes to sacrifices for the *Compitalia* occurring either within the home at the hearth or at the crossroads shrines, in the presence of others from the neighborhood.



ball of wool. In this way, one can distinguish the slave from free, but was gender specificity a concern? We have no way of knowing if the dolls were made from fresh wool each year or recycled for continual usage once they were made, or if the dolls were unisex or if they represented male and female figures; likewise, balls for the slaves would imply that a slave was a slave, no matter the person's gender. Use of a ball of wool for slaves leads to the question whether human sacrifice was practiced in the earliest days of *Compitalia*, or whether this might have been an interpretation by later Roman authors who understood the magical concept of substituting something that was human in form for a living being.

The *Lares*, despite the underworld associations of the *Lares Praestites*, are considered to be beneficial deities and it is not within their character to demand large-scale bloody sacrifices. When an animal is sacrificed to the *Lares* as part of the domestic cult, it is usually a pig<sup>117</sup>. Toynbee cites Juvenal 13.233 as evidence for roosters being sacrificed to the *Lares*<sup>118</sup>. Pigs and poultry are still smaller animals than bulls or sheep sacrificed to other deities. "Bird deposits" in northern Spain and southern France, where, for example, eggs and the skull of a chicken or rooster along with other bird bones were placed inside pottery and buried underneath the floors of villa<sup>119</sup>, with their domestic provenance, might have some connection with calling upon the *Lares* for protection as part of a magical rite.

The prominence of wool dolls in *Compitalia* led to Johanssen's suggestion that they might have been used before marriages<sup>120</sup>. The British Museum contains a Roman-period linen rag doll from Oxyrhynchus in Egypt that originally had wool applied as surface decoration<sup>121</sup>, which may provide an idea of what the *Compitalia* dolls looked like<sup>122</sup>. Similarly, even smaller abstracted, asexual "rag dolls" excavated from Karanis in Egypt by the University of Michigan and now in the Kelsey Museum of Archaeology consisting of wool and mud<sup>123</sup> [Figure 4.2] might have religious significance, and perhaps could be

---

117. Clarke (2003: 84).

118. Toynbee (1996: 257).

119. Bowes (2015: 216). For more information see Fabre et al. (1999), Casas / Arbulo (1997), and Marf / Mascort (1988).

120. Johansson (2010: 138).

121. British Museum # 1905,1021.13. [https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=400067&partId=1&searchText=rag+doll&page=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=400067&partId=1&searchText=rag+doll&page=1)

122. (Stek, 2008: 114) and (Stek, 2009: 193) provide illustrations of a wall painting from a compital shrine on the *Via dell'Abbondanza* in Pompeii, where it has been interpreted that wool dolls have been affixed to an altar.

123. I would like to thank Andrew Wilburn of Oberlin College for first drawing my attention to the Karanis "rag dolls." These date to the 2nd-4th century CE and are composed of scraps of fabric pulled into a loop and then tied with a string. One, nick-named "Scary Hair," Kelsey Museum # AD. KM 7512, has human hair applied to it in addition to the wool and mud.

For information on Karanis see Gazda (1983), and more specifically about these "dolls": Thomas (2001: 25-26), Johnson (2003), Davis (2015), and Roberts / Batkin-Hall (2016). Thomas (2001: 25-26) refers to Kelsey Museum # 26413, a "rag doll" also as "cloth (wool) figurine." This "rag doll" has papyrus sheets underneath the cloth. Johnson (2003) is the most comprehensive, cataloguing the 19 examples of the "rag dolls" from the site. According to Johnson (2003), only 4 of the 19 came from houses; the others were discovered in streets or away from architecture. Johnson (2003) states that # KM 7512 was discovered in a house in association with other objects: ivory dice, a "doll" made of wood, and a terracotta figurine of Isis and her son Harpokrates. With a niche in an adjacent room to where # 7512 was found, Johnson may accept an interpretation as a toy or an



Figure 4.2. Scary Hair, rag doll from Karanis, Egypt, Kelsey Museum of Archaeology, Ann Arbor, Michigan. Wool, mud, hair. 2nd–4th century CE. KM # 7512. Source: <https://kelseymuseum.wordpress.com/2015/10/06/ugly-object-of-the-month-october/>

the very dolls used for festivals like *Compitalia*. Roman homes did not have many places to store an object that might have been used for only a few times each year; ritual objects may also have been used for secular purposes when it was not festival time<sup>124</sup>. A third rag doll dating to the 4th century CE, made of wool, flax, and crowned with human hair, in the Ashmolean Museum in Oxford<sup>125</sup> is a cross between the shape of the British Museum

object used in domestic rituals, but she posits that the Karanis “dolls” were used as amulets. Davis (2015) presents questions about “Scary Hair,” including whether it and the others are actually dolls, whose hair was used to make it, or perhaps if it was a magical artifact, such as used in cursing. Roberts / Batkin-Hall (2016) discusses micro-CT scanning of several of the Karanis “rag dolls.” According to Roberts / Batkin-Hall (2016), the “doll” #1966.901.113, contained a bone ‘head’ decorated with eyes and eyebrows, animal fiber at the top of the bone ‘head’ (perhaps in imitation of hair), and linen wrapping. The micro-CT scan revealed that inside the linen wrapping was some other material, stated as possibly being wood, where incisions had been made.

At the 2018 Archaeological Institute of America’s Annual Meeting, Shannon Ness, a doctoral student at the University of Michigan, presented her unpublished paper, Karanis “Rag Dolls”: A New Interpretation. Ness believes that the “rag dolls” are “soothers,” ancient pacifiers for infants and toddlers. According to Ness, as the child aged, the “soother” would have been kept as a memento and might have been personalized, such as in the case of “Scary Hair” [Figure 4.2] where the human hair could have been applied after the “doll”/ “soother” no longer needed to be placed in the child’s mouth to prevent crying or to relieve discomfort from teething. Citing ‘rag bags’ used in Russia, Ness described an example where a child was left with the “soother” in its mouth so long that it became moldy. I agree with Ness that it seems doubtful that the Karanis “dolls” were toys, which is how they are displayed in the Kelsey Museum. With the lack of inscriptions to assist in the interpretation of these artifacts, Ness’ interpretation may be possible, but I believe it is more likely that these objects are religious in nature, either for magical purposes or as part of a ritual, such as in *Compitalia* or the *Argei*. For more about the *Argei* see Clerici (1942) and Graf (2000).

124. Bowes (2015: 210). Likewise, Romans sparsely furnished their rooms compared to modern standards; it would not be surprising if a table that was routinely used to serve meals or to display prestige objects was reused as a domestic altar during *Compitalia*.

125. Ashmolean Museum # AN1888.818: <https://www.ashmoleanprints.com/image/399251/egyptian-rag-doll>

doll in terms of its articulation with defined arms and the string used to bind the “neck” of the Karanis “dolls” as well as the use of real hair. The Ashmolean doll is unique in that it is decidedly female with large, heavy breasts. Whether these objects had anything to do with the worship of the *Lares* remains conjectural, but they seem to be part of a group from Roman Egypt likely to be more than their classification by museums as toys<sup>126</sup>.

Non-elites had less opportunity for advancement in both the political and religious spheres. Priests of state cults were often members of the elite, who may also have held positions within the army or fulfilled roles within the government. The priests in charge of the *Compitalia* were chosen from the non-elite and were called *vicomagistri*. They were selected from each neighborhood (*vicus*), and were in charge of neighborhood policing and firefighting, and performing the sacrifices at the crossroads shrines (*compitae*)<sup>127</sup>. Those who lived in the neighborhood would have had a vested interest in taking care of local property<sup>128</sup>. In return for their services, the *vicomagistri* were permitted to wear the *toga*, a mark of Roman citizenship, sometimes even the purple-bordered *toga praetexta* worn by magistrates and priests of the state.

A wall painting of a sacrificial scene from Moregine (ancient Murecine), near Pompeii [Figure 4.3] was found in a room on the second floor of what was most likely an inn, which may have served as the headquarters of one of the *vicomagistri*<sup>129</sup>. Many representations of *vicomagistri* use devices such as hierarchical perspective and costume: laurel wreaths, togas, and special high shoes (*calcei patricii*), for indicating these priests’ importance in the composition. The *Altar of the Vicus Aesculeti*, a compital shrine with relief decoration, includes bodyguards, or lictors, indicating that the *vicomagistri* have been elevated to persons of status. Here, the low-born *vicomagistri* are given the same honors allotted to upper-class magistrates and priests, except perhaps the *vicomagistri* are allowed the lictors only for the duration of *Compitalia*, when they take center stage, rather than throughout the year. The wall painting and the terracotta statuette from Moregine have the added benefit of color, revealing reddish-purple borders on the togas of the *vicomagistri*.

Like *Saturnalia*, *Compitalia* were among the most important pagan festivals celebrated by all members of the Roman family (*familia*) from the slaves to the *paterfamilias*. Yet, *Saturnalia* is more well-known today through Macrobius’ *Saturnalia* and through what has been interpreted as the holiday’s influence on Christmas. Although the Theodosian Code put an official end to pagan domestic cult in the 4<sup>th</sup> century CE<sup>130</sup>, many of the honors given to the household gods were simply transferred to Christian saints,

126. Johnson (2003) suggests that the Karanis “rag dolls” might be amulets. Amulets have a long tradition in Egypt, dating back to the pharaonic period, but were not exclusive to Egypt. Bohak (2015: 83) describes the use of amulets as almost universal until the contemporary world due to the human desire to want an object to embody “power” that could be used for protection or personal gain.

127. Clarke (2003: 81)

128. Fire was a danger in ancient Rome, especially in areas with overcrowded apartment buildings such as the *Subura*. With the *vicomagistri* taking over the role as fire fighters, this was an improvement over the system set up under Marcus Licinius Crassus in the Late Republic, where only the wealthy could afford to pay for fires to be put out; the poor merely lost their homes.

129. Guzzo (2003: 464).

130. 16:10:12.



Figure 4.3. Wall Painting from Building B at Moregine (ancient Murecine) near Pompeii, before 79 CE. Soprintendenza Archeologica di Pompei (SAP). Source: Guzzo, P.G., ed. 2003. *Storie da un'eruzione: Pompei, FIG 4: Ercolano, Oplontis. Guida alla mostra.* Milan: Electa. [Italian version only]

taking over the role as an intercessor<sup>131</sup>. Vestiges of *Compitalia* can even be found in the Catholic street shrines (*tabernacoli*) of Italian cities<sup>132</sup>. Today, images of Christian saints, the Virgin Mary, and Christ have replaced pagan Roman deities in the shrines, but the impulse to leave offerings and other signs of devotion remain unchanged.

### 3. ROMAN CALENDARS AND THE *MENOLOGIUM RUSTICUM COLOTIANUM*

Calendars have been invented in virtually every culture, for social life in a community requires structures defined by time as well as by space: in respect of each of these dimensions, chance circumstance and convention are commonly appropriated and referred to 'sacred places' and 'hallowed times'.<sup>133</sup>

According to Alexander Jones, a calendar is "a specific practice of structuring time according to years, months, bearing an established set of names and recurring in the same order every year, and days designated by numbers or names in a fixed sequence within the months"<sup>134</sup>. Calendars are needed by societies to consciously divide time into intervals for sacred and secular activities. This need still exists today with weekdays for work and weekends for leisure as well as the days of the week determining when regular religious services will be held in the three major monotheistic religions. In Rome, when more than one god required the attention of its worshipers, when farmers and craftsmen living in the countryside brought their wares to town only on specific market days, and when political assemblies and law courts met on different days and in different locations, the calendar was a vital part of the "social glue" that allowed the culture to function.

The Latin word *calendarium*, from which the English "calendar" derives, is translated by Rüpke as "a register of debts," which took place on the *Kalends*, when Roman

131. In an unpublished paper delivered at the Public and Private in the Rome House conference in Helsinki in April 2013, I analyzed the origin and veneration of the Christian icon within the diverse religious climate (pagans, Jews, and Christians) of Antioch-on-the-Orontes.

132. See Leoncini (1994) for street shrines in Siena and Artusi (1999) for ones in Florence.

133. Rüpke (2011:1).

134. Jones (2016: 20). I would like to thank Alexander Jones for his assistance with the reference to Attilio Degraffi's volume on the *fasti* inscriptions.

money-lenders collected interest on loans<sup>135</sup>. Time was calculated in terms of the *Kalends*, *Nones*, and *Ides*; once one of these days passed, a Roman had to look ahead to the next one<sup>136</sup>. The *Kalends* of January became the most important of these dates because it was when the two consuls, whose joined names had traditionally been one way of expressing the year, first took their elected offices for their one-year terms.

The *fasti*, were a list of days when Romans could conduct business and when the courts would be open<sup>137</sup>. All *fasti* inscriptions found outside of Rome only list the holidays celebrated in the capital and the temples dedicated there, with some of these festivals so site-specific that they were unable to be celebrated elsewhere<sup>138</sup>. The *fasti* can be viewed as a political and religious calendar of Rome that did not permit adaptation or inclusion of divinities and holidays on a local level. As Roman religion tended to absorb indigenous deities, *fasti* might not have depicted an accurate picture of the festivals held in provincial cities. *Fasti* were like perpetual calendars; only the letter that determined the market day would shift from year to year<sup>139</sup>. The idea of publically posting a calendar goes as far back as 304 BCE when, according to Livy and Cicero, a senator named Flavius set up the *fasti* on white tablets in the *Forum Romanum*<sup>140</sup>. Using Livy's account, Michele Renee Salzman has connected the need for the information contained in the calendar with plebeian interest in becoming more involved in political and economic matters: by setting up the calendar in a public place, it was no longer under the direct control of the senatorial aristocracy<sup>141</sup>.

The *fasti* were only one type of calendar. Private calendars are attested in literary sources (including one inside Trimalchio's dining room in the *Satyricon*<sup>142</sup>) and in the archaeological record<sup>143</sup>. The *Menologia Rustica* have been described as Roman farmers' almanacs because of their inclusion of agricultural activities, although we

---

135. Rüpke (2011:1) mentions Isidore of Seville in the late sixth to early seventh century CE using *calendarium* to refer to an actual calendar. Thus, the term "calendar" was acquired from Medieval, rather than Roman usage.

136. To express a date at the end of a month, a Roman would say it was so many days before the *Kalends* of the following month since the *Ides* had already passed.

137. In columns at the top of the *fasti* were abbreviations for each month, including a column for the intercalary month, which was inserted in certain years to try to synch the lunar months with the solar year. Beneath each month the letters A-H were arranged in a downward series; these were the nundinal days, or indications of the market days which were held every nine days, but this designation would move from an "A" to a "B" day and so forth, from year to year. For more on Roman market days see MacMullen (1970). Next came the days of the month with the *Kalends* abbreviated as K, the *Nones* as NON, and the *Ides* as EIDVS. Days were designated as F (*fasti*) for those when law courts would be in session, N or NP (*dies nefasti*) for those when the courts were closed, and C (*comitia*), when the *comitia*, or assembly of the people, was scheduled to meet. Days could be marked as partially F or N / NP, when activities could only be held in the morning or afternoon. Approximately fifty of the days designated N / NP in the *fasti* were festival days dedicated to individual gods. Six of the months were named after Roman deities and the other six initially were given numerical names. July was *Quintilis*, the fifth month, in the Republic; it would become *Iulius* after Julius Caesar's death in 44 BCE. Likewise, August was called *Sextilis*, the sixth month, and would be renamed *Augustus* in 8 BCE.

138. Rüpke (2011: 11).

139. Rüpke (2011: 8).

140. Salzman (1990: 6), citing Cicero *Att.* 6.1.8, Cicero *Pro Murena* 25, and Livy 9.46.5.

141. Salzman (1990: 6).

142. *Satyricon* 30.

143. See Lehoux (2016) for more information on *parapegma*, private calendars in the form of peg boards. Salzman (1990: 9) likens their use to agendas today.

cannot be entirely sure what their purpose was in antiquity<sup>144</sup>. The first century CE marble *Menologium Rusticum Colotianum* was discovered in 1550 by Angelo Colocci along the ancient *Via Collotina*<sup>145</sup>. Now in the National Archaeological Museum in Naples<sup>146</sup>, the *Menologium Rusticum Colotianum* is a marble block with relief images of the Zodiac and inscribed with the months of the year, with three months on each of its four faces, and additional information about farming, natural seasonal occurrences like solstices, and religious festivals. Daryn Lehoux provides an English translation of the inscription for January:

Month of January  
 31 days  
 Nones on the fifth  
 Days [are] 9½ hours [long]  
 Nights [are] 14¼ hours  
 Sun in Capricorn  
 Tutelary goddess: Juno  
 Stakes are to be sharpened  
 Willow and cane to be felled  
 Sacrifices are made to the *Di Penates*<sup>147</sup>

The inscription records a sacrifice to the *Penates* with no specific mention of *Compitalia* or the *Kalends* of January, the month's major holidays. If Robert Parker and the others who ascribe that that all the deities worshipped within the home comprised the *Penates* are correct, then the "sacrifice to the *Penates*" in the inscription may refer to *Compitalia*, as the *Lares Compitales* would number among the *Penates*. This seems the most plausible explanation because the *Menologium Rusticum Colotianum* records other important festivals such as December's *Saturnalia*. Interpreting the *Penates* just as protectors of a household's storerooms would not make sense on such a large and expensive monument; these *Penates* would receive their domestic offerings without any need for public attention or reason why January would be singled out. Likewise, *Compitalia* seems a more likely candidate than the New Year because of the first century CE date. The inscription attests to Juno as the patron deity of the month of January, even though the month bears Janus' name. The earliest evidence for the *Kalends* of January as a public festival comes from the year 389 CE<sup>148</sup>.

Discovered in 1966, the wall painting of a calendar from underneath the Basilica of Santa Maria Maggiore in Rome is one of the few examples of painted calendars dating to the later Empire<sup>149</sup>. This calendar featured text painted on a red background

144. Lehoux (2016: 102).

145. Karakuş (2017: 316).

146. National Archaeological Museum in Naples #2632.

147. Lehoux (2016: 102). The *Menologium Rusticum Colotianum* was originally published in Degraffi (1963: 146-152).

148. Grig (2016: 238), citing Asterius of Amasea's *Homily* 4.

149. Salzman (1990: 7) dates it to the late second to early third century CE and Levin (1982: 429-430) dates it to the third century.



Figure 4.4. *The Mosaic of the Months*, from room 6, the House of the Months in Thysdrus, Sousse Museum. Source: Porstner, L. (2020): «Boundaries, Magic and Popular Religion in two Mosaics from Ancient Thysdrus», *New Classicists* 2, 1-69, Figure 4.17 (author's own photograph)

alternating with panels of landscapes illustrating the “labors of the months”<sup>150</sup>, or depictions of agricultural activities undertaken during particular times of the year. The “labors of the months” are an important feature of several Roman calendar mosaics, including the *Mosaic of the Months* [Figure 4.4]. The Santa Maria Maggiore calendar’s uniqueness is further highlighted by the inclusion of the *Menologium Rusticum* at the start of each panel<sup>151</sup>. Roughly 90% of the text has not survived and only the panels containing July, September, October, and December have any portions still legible<sup>152</sup>. Regardless of the poor state of preservation of the Santa Maria Maggiore frescoes, the tying of the *Menologium Rusticum* to an illustrated calendar that was created in the third century CE seems significant: the third century appears to be the height of popularity of the subject of the months in Roman mosaic decoration. These illustrated festival or seasonal calendars, rather than the *fasti* type, are the calendars that were rendered in mosaics.

#### 4. ANCIENT THYSDRUS AND THE JANUARY PANEL FROM THE MOSAIC OF THE MONTHS

The presence of only one vase<sup>153</sup> attests to the almost complete exclusion of the calendar within the repertoire of Archaic and Classical Greek art; it was not until the

150. Levin (1982: 429).

151. Levin (1982: 429).

152. Levin (1982: 430).

153. a fragmentary Attic red-figure calyx krater of the late Classical period in the National Museum in Athens

second-first century BCE that the calendar appears in sculpture<sup>154</sup>. Illustrations of the calendar in mosaic are a particularly Roman subject which appeared throughout the Empire from Spain<sup>155</sup> to Jordan<sup>156</sup>. Stylistic differences can be seen not only in the divisions of the mosaics found in the Western and Eastern Empire<sup>157</sup>, but also within a particular province or geographical region.

Ancient Thysdrus (modern El Jem)<sup>158</sup> was located in the Roman province of Africa Proconsularis<sup>159</sup> about half-way between Hadrume(n)tum (modern Sousse) to the north and Taparura (modern Sfax) to the south, laying on a plateau slightly over 550 feet (168 m) high<sup>160</sup>. During the late second and early third centuries CE, Thysdrus became one of the most prosperous cities in the province of Africa largely due to its olive oil industry<sup>161</sup>. An inscription from Bos[t]ra in southern Syria<sup>162</sup> dedicated to Mercurius Augustus by merchants from Thysdrus<sup>163</sup> indicates their presence far from Africa in the Roman East. Mercury was the patron deity of Thysdrus<sup>164</sup>, a fitting choice for a town devoted to commerce.

---

154. *LIMC* VI:2 482-483, a marble relief (from an unknown ancient context) set into the west façade of “Little Metropolis”, the Church of Panagia Gorgoepikooos in Athens, features the months as young male personifications with the signs of the zodiac, personifications of the seasons, and scenes associated with Athenian religious festivals. This relief also has crosses carved into it, perhaps to Christianize the content.

155. The early third century CE mosaic from Hellín has a geometric composition where the abbreviated names of the months are embedded within guilloche-framed octagons also containing images of the Olympian gods paired with the twelve signs of the zodiac: it is a conglomeration of the Julian calendar with an astrological calendar. Yet, the combination of the Olympian gods with the months is fairly rare in Roman art; only two mosaics have been identified. See *LIMC* VI:2 488, Long (1989: 593), and Abouarab / Arana (2017).

156. The three calendar mosaics from Gerasa use the Syro-Macedonian calendar of the East. One is now lost; it was a largely destroyed mid-sixth century mosaic from the Church of St. John the Baptist. A second mosaic, also largely destroyed and dating to the sixth century CE, came from the Cathedral with single figures personifying the months. The third calendar mosaic, originally from the Chapel of Elias, Mary, and Soreg, now in the Jordan Museum of Folklore, is fragmentary and dates to the early seventh century CE.

157. *LIMC* VI: 2 498.

158. Thysdrus is the most commonly used form for the ancient name of the town (a convention I follow) although other forms include Thysdra and Tisdra.

159. Augustus combined *Africa vetus*, “old Africa,” which had become a province after the end of the Punic Wars, with *Africa nova*, “new Africa,” which included former Numidian territory, to form *Africa Proconsularis*. After Diocletian divided *Africa Proconsularis* into three sub-divisions, Thysdrus became part of the province of *Byzacena*. For more on the history of Thysdrus see Guizani (2013); Slim (1996); Slim / Rebourg (1995); and Eastman (1996).

160. Slim (1996: 8).

161. Olive tree groves can still be seen in the countryside surrounding El Jem; many more may have existed in antiquity when the climate was not as arid as it is today. According to a December 2017 *Reuters* article, olive oil is still a major industry in Tunisia, with 80% of almost 280 million tons exported. <https://www.reuters.com/article/tunisia-economy/tunisia-expects-surge-in-olive-oil-production-in-fillip-to-battered-economy-idUSL8N1OI3B9>

162. *IGLSyrie* 13, 9016.

163. Villaret (2016: 208). An overview of the Augustan gods can be found in Fishwick (2003: 446-454). A more recent examination can be found in the opening chapter of Villaret (2016). According to Fishwick’s interpretation, the inscription from Bos[t]ra refers to not just Augustus, but the current emperor as well in the guise of Mercury. In following Fishwick, since Mercury was a god of commerce and protector of travelers, it is fitting that the merchants from Thysdrus chose to equate the emperor with the god that would have been concerned with their livelihood. Villaret (2016) examines instances of specific Augustan gods in specific places such as Livia-Ceres Augusta in the theatre of Leptis Magna and Commodus-Hercules Romanus Augustus in Rome. Villaret concludes that the *dii Augusti* of Africa are distinct from the *Sebastoi* of the Eastern provinces.

164. Ben Khader (2006: 113).



Interestingly, Thysdrus had a workshop where funerary masks<sup>165</sup> were produced. The head of a Berber (from the mid-third century CE), and the mould of a mask of woman were discovered within the workshop; a modern cast of the woman's head is on view in the site's museum. In 238 CE, Thysdrus was the site of a riot that resulted in Gordian I being proclaimed emperor. The site is best known today for its Roman amphitheatre, one of the largest<sup>166</sup>, and as a UNESCO World Heritage site.

*The Mosaic of the Months* [Figure 4.5] was discovered in room 6, a probable *cubiculum*, in the west wing of the *House of the Months* by Louis Foucher in 1961<sup>167</sup>. The house, located in the west of Thysdrus, was part of a larger, although only partially excavated complex near the Great Baths, that was built around a garden or central courtyard and possessed other rooms with mosaic floors, including a lavish one (room 3) depicting the Nine Muses, and one (room 2) with what has been called "cushions" decoration and the symbol of the Telegenii<sup>168</sup>, a private club in North Africa dedicated to organizing the wild beast hunts (*venationes*) in the amphitheatre, as an integral part of the design. Foucher has dated the house to either the end of the second century CE or the beginning of the third century CE<sup>169</sup>. The third century CE was the height of North African mosaic production, and the majority came from private homes<sup>170</sup>. At this time, figural mosaics were typically found in the more important rooms of a residence, with the lesser rooms receiving geometric decoration<sup>171</sup>. The owner of the *House of the Months* remains unknown, and it is unknown if he had any role in selecting its floor decoration<sup>172</sup>.

*The Mosaic of the Months* is the oldest surviving Roman illustrated calendar with a complete set of the months<sup>173</sup>. Although the portion of the mosaic containing the months is intact, there once was much more of the composition as indicated by the two columns of squares on the right containing designs. The now-lost area may have originally contained illustrations of the labors of the months or signs of the zodiac, which could be paired with the months. The preserved portion of the mosaic has an appearance much like that of a Persian carpet, with each square surrounded by lush vegetal design. The

---

165. Or what have been identified by the El Jem museum as funerary masks. The museum label does not use the term *imagines*, which is in keeping with Flower's definition of the *imagines* as distinctive from death masks and being made before the subject's death, a subject which had to have achieved the political rank of *aedile*-Flower (2006: 4). In this way, the female mask from Thysdrus might be seen to be like a regularly-sculpted portrait, or a Faiyum portrait, merely commemorating a deceased family member, rather than as part of the political tableaux of the *imagines* in a funerary procession.

166. The Large Amphitheatre of Thysdrus holds 35,000- only the Colosseum and the amphitheatre in Capua were larger.

167. Foucher & Institut d'Archeologie Tunis (1963: 28) and Foucher (2000: 63-66). Foucher's site report for the 1961 season and subsequent articles as well as Eithne Mary Eastman's 1996 dissertation from the University of Melbourne in Australia are among the best sources for the *Mosaic of the Months*. It is unfortunate that Eastman's dissertation remains unpublished and can only be accessed by placing an order through the university.

168. Foucher (2000: 65-66).

169. Foucher & Institut d'Archeologie Tunis (1963: 28) and Foucher, (2000: 65-66).

170. Ben Khader (2006a: 19).

171. Ben Khader (2006a: 20).

172. Eastman (1996: 24-25).

173. Eastman (2001: 183) The mosaic from the House of the Calendar at Antioch is the oldest surviving calendar mosaic, dating to the second century CE, but it is now missing several months.

background is regular and forms a pattern of its own with vegetal elements encased within circles and lozenges connected by tendrils.

The *Mosaic of the Months* was produced locally in a Tunisian workshop<sup>174</sup>. The whole mosaic, including the panels (*emblemata*), was produced locally since the colors of the tiles (*tesserae*) within the entire composition are uniform<sup>175</sup>. Imported panels would have involved the use of *tesserae* made of different types of stones, including those not found within the region. According to Eithne Mary Eastman, at least two people were responsible for the laying of the tiles in the *emblemata*: one so-called “master” who was experienced with forming letters and another, an “apprentice”, who could not spell “February” correctly or keep the tiles within a straight line<sup>176</sup>. If the panels were intended to be shipped to another location, mistakes like misspelling should have been caught and the tiles reset to keep the client pleased (assuming that both artist and patron were literate). The use of a lesser-experienced craftsman for making the important *emblemata*, rather than a border or a place where the eye would be less likely to be drawn, seems to imply that the job needed to be done quickly and anyone who had the skill to lay the tiles was employed, or that this particular workshop might have divided up the work without regard for level of talent. This “apprentice’s” hand is visible in the panels for January, February, and March, where his inattention to detail has made the interpretation of some of the aspects of these images difficult<sup>177</sup>.

The Four Seasons were a popular theme in the mosaics of Thysdrus; Thysdrus produced just under one-third of the total mosaics in Roman North Africa with this theme<sup>178</sup>. The *Mosaic of the Months* contains personifications of the Four Seasons in the first (from the left) column of *emblemata*, each introducing a row with the months associated with that particular season. Here, the Four Seasons are shown as young men, which are rarer than women in the art of North Africa<sup>179</sup>. The Four Seasons appear in their usual order: Spring, Summer, Autumn, and Winter, each with attributes associated with that time of the year. Spring is represented by a man wearing a crown of roses and carrying a young goat on his shoulders<sup>180</sup>. This image refers to the birth of new animals in the spring and the blooming of flowers after the barrenness of winter. Summer is a man carrying a bundle of grain and holding a sickle<sup>181</sup>. This image refers to the harvest. Autumn is a figure wearing a wreath, holding aloft a drinking horn (*rhyton*) in one hand and what appears to be a shepherd’s crook in the other. Both Eastman and Aïcha Ben Abed Ben Khader call Autumn a satyr<sup>182</sup>, most likely because the figure is Dionysiac with its wreath and drinking vessel, but the figure seems to lack the animalistic features of a satyr. Nor do the other three Seasons depict mythological characters. Rather, Autumn seems to be an ordinary

174. (Eastman, 1996: 24) and (Eastman, 2001: 184).

175. (Eastman, 1996: 24) and (Eastman, 2001: 184).

176. (Eastman, 1996: 23) and (Eastman, 2001: 184). Eastman points out that in the label for the *January* panel, the letters are not positioned in a straight line and are not of a single size.

177. (Eastman, 2001: 184).

178. Parrish (1984: 17).

179. Parrish (1984: 13).

180. (Ben Khader, 2006b: 113).

181. (Ben Khader, 2006b: 113).

182. Ben Khader (2006b: 113) with no mention of the shepherd’s crook or the drinking vessel, and Eastman (2005: 1066).

man dressed as a reveler, although there are traces of the iconography of the “Dancing *Lar*”: an upraised arm holding a *rhyton*, the wreath on the head, and a similarity in the positioning of the feet. The last Season, Winter, is a hunter wearing a hood, carrying a dead rabbit and a tree branch with two dead ducks attached. Since winter is the off-season for agriculture<sup>183</sup>, the food supply would have been augmented by hunting. Ben Khader describes Winter as an “old man”<sup>184</sup>, but this figure does not look older than the other three Seasons, although it is particularly difficult to make out the facial features of Spring and Summer. Ben Khader’s description of Winter encounters another problem because the hand without the rabbit is said to be holding “a sack of millet”<sup>185</sup> which is rather difficult to mistake for the tree branch with the suspended ducks.

Although the *Mosaic of the Months* possesses several *emblemata* with secular subjects of daily life, the majority of the mosaic depicts religious scenes tied to festivals that characterized a typical Roman year. The Roman year began in January<sup>186</sup>. In the cycles of the months, January is usually shown as a *consul* or *paterfamilias*, a figure of authority<sup>187</sup>. Here, in the *January* panel [Figure 4.5], instead of the single figure, two men wearing hooded cloaks are embracing. Foucher described the short white garment with a thin purple border that the men are wearing underneath the cloaks as the *angusticlavia*<sup>188</sup>, which was associated with the equestrian or merchant class. Both men are also wearing boots. What appears to be the bare legs of the two men was interpreted by Foucher as “beige stockings”<sup>189</sup>. Yet, there is no differentiation between the flesh tones of the men’s exposed body parts and their legs. The man on the left has darker hair and is wearing a reddish-colored cloak. The man on the right has lighter hair and is wearing a black cloak with a more brownish color on its underside. Because of their positioning, only one hand belonging to each figure can be seen.

Foucher suggests, although even he is a little wary admitting that they might also be regular Roman men, that the two men might be human incarnations of the *Lares*, about to perform a dance<sup>190</sup>. The two men, however, do not resemble the *Lares* in terms of their pose or garments. The “*Dancing Lares*” dance side by side, not as a couple about to go into a spin. Eastman concluded that the man on the left is the younger of the two based on the amount of gray tiles in the hair of the man on the right, the presence of “bushy eyebrows” in the same figure and a more “youthful” clean-shaven profile of the figure on the left<sup>191</sup>. However, it is unclear, in my estimation, whether the older figure is bearded because there is not much differentiation within the color of the tiles on

---

183. Olives, such an important crop for Thysdrus, were a notable exception because their harvest occurred during the winter months.

184. Ben Khader (2006b: 114).

185. Ben Khader (2006b: 114).

186. The months of January and February were added by king Numa Pompilius to the Roman calendar that was believed to have been established by Romulus. Romulus’ calendar began in March, at the start of spring. Remnants of this can be seen in the zodiac, which begins with Aries in late March. For more on the early calendar see Forsythe (2012).

187. Eastman, (2001: 186).

188. Foucher, (2000: 71).

189. Foucher (2000: 71).

190. Foucher (2000: 72).

191. Eastman (1996: 193).

the upper versus the lower portion of his face. The difference in the ages of the figures might imply a father-son relationship or that of a patron-client<sup>192</sup>. The “Dancing Lares” are always depicted as youths; one is not older than the other when they appear as pairs. The *January* panel’s placement of a younger face looking towards the right and an older face looking towards the left recalls images of Janus<sup>193</sup>, especially if one accepts that the older figure is bearded. Eastman has questioned whether the positioning of the figures is supposed to reference the change from the old to the new year, or if the two figures’ profiles are merely a coincidence<sup>194</sup>. Because the panel is only labeled with the name of the month, it is unclear whether the figures’ embrace is in celebration of the *Kalends* of January or *Compitalia*, the major holidays for the month. Eastman states that two figures are expressing “New Year’s good wishes”, which will result in the younger figure kissing the older<sup>195</sup>.

To the left of the figures stands a table with offerings. The foliage is said to be from a laurel<sup>196</sup>, but the branches are too abstracted to conclude that they are laurel rather than generic tree branches. If the branches are supposed to be laurel, it makes a connection with *Compitalia* stronger. Eastman identifies a “round cake” on the table as a *janual*, which was sacred to Janus<sup>197</sup>. There is a vaguely round shape in yellowish and gray tiles between the branches that might correspond with what Eastman has identified as the *janual*, but again, abstraction makes it difficult to say whether this represents a kind baked good, let alone a specific type made for the New Year’s festival. *Lares*, too, were associated with receiving cakes made of honey. Thus, the cake, if it even is a cake, cannot confirm *Compitalia* or the New Year. Foucher saw more connections with *Compitalia* in what he interpreted as of pieces of wool and a doll<sup>198</sup>. I am in agreement with Eastman that the items on the table are too abstracted for these conclusions<sup>199</sup>.

The table is supported by a base with a sculpted figure identified by Eastman as one of the *Lares*<sup>200</sup>. The identification seems to be based on the presence of a wreath on the figure’s head and the positioning of its arms, which resemble the “Dancing *Lar*”. Foucher calls the figure a “Genius” and was “tempted” to see a *Lar* or perhaps Dionysos, with a rhyton and cornucopia<sup>201</sup>. The relatively small size of the figure and the lack of specific details make it difficult to determine if the figure is a *Lar*. The table, however, can be matched with single-footed marble tables (*monopodia*)<sup>202</sup> that were used as display pieces

192. Eastman (1996: 193).

193. Eastman (1996: 193-194); Meslin (1970: 35) Meslin cites a coin issued under the Emperor Commodus in 185 CE where the Emperor is shown in the guise of Janus with two faces.

194. Eastman (1996: 194).

195. Eastman (1996: 192).

196. Eastman (1996: 192).

197. (Eastman 1996: 192).

198. Eastman (2001: 193; Foucher / Institut d’Archeologie Tunis (1963: 47).

199. Eastman (1996: 194).

200. Eastman (2001: 184). Foucher / Institut d’Archeologie Tunis (1963: 47) interprets a statuette standing in front of the table, yet Stern (1968: 180), Meslin (1970: 50).

201. Foucher (2000: 71).

202. There are many examples of this type of table from the Vesuvian region as well as Gaul, Greece, and Asia Minor. For more on *monopodia* see Feuser (2013) and Moss (1988). For *trapezophora* and other tables in Greece and Rome, see Cohon (1995), Stephanidou-Tiveriou (1993), Gill (1992), Stephanidou-Tiveriou (1985), Gill (1974).



Figure 4.5. *January* panel from *The Mosaic of the Months*, from the House of the Months in ancient Thysdrus, Sousse Museum. Source: detail from previous illustration (author's own photograph)

within the atrium of a *domus*, such as in Pompeii and Herculaneum, and may have held offerings for the household gods. Even if these tables might have been part of household cult, they usually do not depict the *Lares*, themselves, but other gods such as Dionysos or mythological stories such as Jupiter and Ganymede or Leda and the Swan. The imagery of “Dancing *Lares*” together with tables (although not *monopodia*) can be found in some of the earliest material evidence for *Compitalia*: Republican-period wall paintings from Delos<sup>203</sup>. If the laurel cannot confirm a suggestion of *Compitalia* in this panel, then the presence of the table surely does.

The panel for January recalls *Compitalia*, but by the late second century CE, aspects of *Compitalia* may have been absorbed into celebrations of the *Kalends* of January<sup>204</sup>. Both Janus and the *Lares Compitales* oversee boundaries, and with their festivals spaced so closely together it is natural that aspects of one may have been assimilated into the other. By Late Antiquity, however, according to Lucy Grig, even Janus seems to have disappeared from the *Kalends* of January, in favor of a “mighty daimon”<sup>205</sup>.

203. Especially Delos Museum # B.17629 and # B.17626. For more on the paintings of Delos see Hase-nohr (2003).

204. Meslin (1970) was the first to suggest a connection with the *Kalends* of January.

205. Grig (2016: 244), citing Libanius *Or.*9.1. Grig continues in note 55 that Libanius *Or.*9.18 confirms that sacrifices no longer are a part of the New Year, and would originally have been made by the consuls to Jupiter Optimus Maximus in earlier periods, and the emperor, rather than to Janus.

## CONCLUSION

The Roman calendar laid the ground-work for our own calendar, even if we no longer worship the deities whose festivals comprised the ancients'. HBO's *Rome* series of 2005-2007 brought a Roman calendar combining inscriptions found on the *Menologium Rusticum Colotianum* with that of the *fasti* into each episode, fueling popular modern conceptions of the Roman calendar. But just as what is "public" and what is "private" may not always be clearly delineated in terms of spatial arrangements within the Roman home, there are areas that overlap between the rites of the state and those of the domestic cult in Roman religion, especially in terms of *Compitalia* and the *Kalends* of January. Even artifacts with inscriptions such as the *Menologium Rusticum Colotianum* and the *January* panel of the *Mosaic of the Months* can only lead us so far in trying to untangle which festival, or which deities the Romans intended to be the recipients of their offerings. The *Lares*, *Penates*, and Janus shared a complicated relationship, especially apparent during the beginning of January. By bringing the *Lares Compitales* and Janus under the heading of *Penates*, as all the gods of a household, and acknowledging that images such as the *January* panel might show a blending of two festivals, rather than just one or the other, we are viewing a Roman world that is nuanced, rather than in black and white.

## BIBLIOGRAPHY

- ABOUARAB, M. A. R. and D. L. C. ARANA, (2017): "La iconografía y el concepto del Tiempo en los mosaicos de Hispania-Romana", *Arqueología y Sociedad* 0.30, 141-169.
- ADKINS, L. and R. ADKINS (1996): *Dictionary of Roman Religion*. New York: Facts on File.
- ALLISON, P. (2004): *Pompeian Households: An Analysis of the Material Culture*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press at UCLA.
- ANGUISSOLA, A. (2012): *Privata Luxuria: Towards an Archaeology of Intimacy: Pompeii and Beyond: International Workshop Center for Advanced Studies, Ludwig-Maximilians-Universität München (24-25 March 2011)*. Munich: Herbert Utz Verlag.
- ARTUSI, L. (1999): *Tabernacoli fiorentini: immagini di devozione nel territorio del Quartiere 3*. Florence: Semper Editrice.
- BAKKER, J. Th. (1994): *Living and Working with the Gods: Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100-500 AD)*. Amsterdam: J. C. Gieben.
- BASSANI, M. (2008): *Sacraria: ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*. Rome: Quasar.
- BEN ABED, A. and B. KAHDER (2006a): *Stories in Stone: Conserving Mosaics of Roman Africa: Masterpieces from the National Museums of Tunisia*. Los Angeles / Tunis: J. Paul Getty Museum : Getty Conservation Institute / Institut National du Patrimoine.
- BEN KAHDER, A. (2006b): *Tunisian Mosaics: Treasures from Roman Africa*. Los Angeles: Getty Conservation Institute.
- BODEL, J. (2008): "Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares: An Outline of Roman Domestic Religion", in Bodel, J. and S. Olyan (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*. London: Blackwell, 248-275.

- BOHAK, G. (2015): "Amulets", in Raja, R. and J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Oxford: John Wiley & Sons, 81-95.
- BOWES, K. (2011): *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOWES, K. (2015): "At Home", in Raja, R. and J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Oxford: John Wiley & Sons, 207-219.
- BOYCE, G. K. (1937): *Corpus of the Lararia of Pompeii*. Rome: American Academy in Rome.
- BROWN, P. (1971): "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies*, 61, 80-101.
- BROWN, P. (1996): "Arbiters of Ambiguity: A Role of the Late Antique Holy Man", *Cassiodorus*, 2, 140.
- CAIRNS-MALATT, L. (1981): *Seven Roman Bronze Statuettes from a Lararium at Boscoreale*. Washington: George Washington University.
- CASAS, J. and J. R. ARBULO, (1997): "Ritos domésticos y cultos funerarios. Ofrendas de huevos y gallináceas en villas romanas del territorio emporitano (s. III d. C.)", *Pyrenae*, 28, 211-227.
- CLARKE, J. R. (2003): *Art in the Lives of Ordinary Romans: Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 B.C.-A.D. 315*. Berkeley: University of California Press.
- CLERICI, L. (1942): "Die 'Argei'", *Hermes*, 77, 1, 89-100.
- COHON, R. H. (1995): *Greek and Roman Stone Table Supports with Decorative Reliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Dissertation Service.
- COOPER, K. (2007): "Closely Watched Households: Visibility, Exposure and Private Power in the Roman Domus", *Past & Present*, 197, 1, 3-33.
- CUNNINGHAM, L. S. (2006): "Holy Men / Holy Women", in Segal, R. A. (ed.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Oxford: Blackwell, 43-285.
- CURCHIN, L. A. (1983): "Personal Wealth in Roman Spain", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 32, 2, 227-244.
- DAVIS, S. (2015): "Ugly Object of the Month-October 2015", The Kelsey Blog. <https://kelsey-museum.blog/2015/10/06/ugly-object-of-the-month-october> [10/06/2015]
- DEGRASSI, A. (1963): *Fasti anni numani et iuliani, accedunt ferialia, menologia rustica, parapemata*. Rome: Istituto Poligrafico dello Stato / Libreria dello Stato.
- DUBORDIEU, A. (2012): "Les cultes domestiques dans le monde romain", *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, vol. 8, 32-43.
- EASTMAN, E. M. (1996): *Roman Thysdrus and the Mosaic of Months*. Melbourne: University of Melbourne.
- EASTMAN, E. M. (2001): "The Mosaic of Months from Thysdrus: Origin and Influences", in Paunier, D. and Ch. Schmidt (eds.), *La mosaïque gréco-romaine VIII. Actes du VIIIème Colloque International pour l'Étude de la Mosaïque Antique et Médiévale: Lausanne (Suisse), 6-11 octobre 1997*. Lausanne: CAR. (Cahiers d'Archéologique Romande, 85), 183-200.
- EASTMAN, E. M. (2005): "The October Illustration in the Mosaic of Months from Thysdrus, el Djem, Tunisia: A Third Interpretation", *La mosaïque gréco-romaine IX*. Rome: École Française de Rome.
- FABRE, V., V. FOREST, and J. KOTARBA, (1999): "Dépôts culturels domestiques dans la ferme d'époque romaine du Pla de l'Aïgo (Caramany, Pyrénées-Orientales)", *Revue Archéologique de Narbonnaise*, 32, 1, 271-292.

- FARAONE, Ch. A. (1992): *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- FEUSER, S. (2013): *Monopodia-Figürliche Tischfüsse aus Kleinasien: Ein Beitrag zum Ausstattungsluxus der römischen Kaiserzeit*. Istanbul: Yayinlari.
- FISHWICK, D. (2003): *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Leiden: Brill.
- FLAMBARD, J.-M. (1981): “*Collegia Compitalicia* : phénomène associatif, cadres territoriaux et cadres civiques dans le monde romain à l’époque républicaine”, *Ktéma*, 6, 143-166.
- FLOWER, H. I. (2006): *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*. Oxford / New York: Clarendon Press / Oxford University Press.
- FLOWER, H. I. (2017): *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion at the Roman Street Corner*. Princeton: Princeton University Press.
- FORSYTHE, G. (2012): *Time in Roman Religion: One Thousand Years of Religious History*. Routledge.
- FOSS, P. W. (1997): “Watchful Lares: Roman Household Organization and the Rituals of Cooking and Dining”, in Laurence, R. and A. Wallace-Hadrill (eds.), *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond*. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology Series, 197-218.
- FOUCHER, L. (2000): “Le calendrier de Thysdrus”, *Antiquités Africaines*, 36, 1, 63-108.
- FOUCHER, L. and Institut d’Archeologie of Tunis (1963): *Découvertes archéologiques à Thysdrus en 1961*. Tunis: Imprimerie de Secrétariat d’État aux Affaires Culturelle et à l’Informatique.
- FRANKFURTER, D. (2003): “Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt”, *Journal of Early Christian Studies*, 11, 3, 339-385.
- FRÖHLICH, Th. (1991): *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten: Untersuchungen zur “volkstümlichen” pompejanischen Malerei*. Mainz: Zabern.
- GAZDA, E. K. (1983): *Karanis, an Egyptian Town in Roman Times: Discoveries of the University of Michigan Expedition to Egypt (1924-1935)*. Ann Arbor: Kelsey Museum of Archaeology / The University of Michigan.
- GAZDA, E. K. (2016): *Leisure & Luxury in the Age of Nero: The Villas of Oplontis near Pompeii*. Ann Arbor, Mich.: Kelsey Museum of Archaeology.
- GAZDA, E. and A. E. HAECKL (2010): *Roman Art in the Private Sphere: New Perspectives on the Architecture and Decor of the Domus, Villa, and Insula*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- GIACOBELLO, F. (2008): *Larari pompeiani iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*. Milan: LED.
- GIACOBELLO, F. (2011): “Testimonianze del culto dei Lari dall’area vesuviana: significato e nuove interpretazioni”, in Bassani, M. and F. Ghedini (eds.): *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei Sacra Privata. Atti dell’Incontro di Studi (Padova, 8-9 giugno 2009)*, Roma: Quasar (Antenor Quaderni, 19), 79-89.
- GILL, D. (1974): “*Trapezomata*: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice”, *The Harvard Theological Review*, 67, 2, 117-137.
- GRADEL, I. (2004): *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- GRAF, F. (2000): “The Rite of the *Argei*-Once Again”, *Museum Helveticum*, 57, 2, 94-103.
- GRIG, L. (2016): “Interpreting the Kalends of January: A Case Study for Late Antique Popular Culture?”, in Grig, L. (ed.), *Popular Culture in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 237-256.



- GUIZANI, S. (2013): “Thysdrus-El Jem”, in Guizani, S., M. Ghodhbane and X. Delestre (eds.), *Regards sur le patrimoine archéologique de la Tunisie antique et islamique*. Tunis / Arles: Nirvana.
- GUZZO, P. G., MASTROROBERTO, M. and D’AMBROSIO, A. (2003): *Storia da un’eruzione: Pompei, Ercolano, Oplontis; guida alla mostra. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 20 marzo-31 agosto 2003; Bruxelles, Musées Royaux d’Art et d’Histoire, 8 ottobre 2003-8 febbraio 2004*. Milan: Electa.
- HARDIE, Ph. (1991): “The Janus Episode in Ovid’s *Fasti*”, *Materiali e Discussioni per l’Analisi dei Testi Classici*, 26, 47-64.
- HARMON, D. P. (1978): “The Family Festivals of Rome”, in Temporini, H. and W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 16, 2. Berlin / New York: De Gruyter, 1440-1468.
- HASENOHR, C. (2003): “Les *Compitalia* à Délos”, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 127, 1, 167-249.
- HINTERMANN, D., D. SCHMID and Kantonales Museum für Urgeschichte(n) (Zug, Switzerland) (2010): *Merkur & Co: Kult und Religion im römischen Haus*. Zürich: Kantonales Museum für Urgeschichte(n).
- HOLLAND, L. A. (1937): “The Shrine of the Lares Compitales”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 68, 428-441.
- HOLLOWAY, R. R. (2015): *The Archaeology of Early Rome and Latium*. London: Routledge.
- HOLTZER, B. (2016): *Religion in the Roman Empire*. New York: Cavendish Square Publishing, LLC.
- ISTVÁN, É. (1963): “A nagydémi lararium múzeumbakerülése”, *A Veszprém megyei múzeumok közleményei*, 1, 27-35.
- JOHANSSON, L. (2010): “The Roman Wedding and the Household Gods: The Genius and the Lares and their Different Roles in the Rituals of Marriage”, in Larsson Lovén, L. and A. Strömberg (eds.), *Ancient Marriage in Myth and Reality*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 136-147.
- JOHNSON, K. (2003): “Textile and Papyrus Figurines from Karanis”, *Bulletin of the University of Michigan Museums*, 15: <http://hdl.handle.net/2027/spo.0054307.0015.103> [15/10/2022]
- JONES, A. (2016): *Time and Cosmos in Greco-Roman Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- JOSHEL, S. R. and L. H PETERSEN (2015): *The Material Life of Roman Slaves*. New York: Cambridge University Press.
- KARAKUŞ, O. S. (2017): “*Menologia Rustica Colotianum*: Roma Taşrasına Ait İstisnai Bir Takvim”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26, 315-336.
- KAUFMANN-HEINIMANN, A. (1998): *Götter und Lararien aus Augusta Raurica: Herstellung, Fundzusammenhänge und sakrale Funktion figürlicher Bronzen in einer römischen Stadt*. Augst: Römermuseum.
- KONDOLEON, Ch. (1995): *Domestic and Divine: Roman Mosaics in the House of Dionysos*. Ithaca: Cornell University Press
- LAING, G. (1921): “The Origin of the Cult of the Lares”, *Classical Philology*, 16, 2, 124-140.
- LAURENCE, R. (2007): *Roman Pompeii: Space and Society*. London / New York: Routledge / Taylor & Francis.

- LAURENCE, R. (2013): "Streets and Facades", in Ulrich, R. B. and C. K. Quenemoen (eds.), *A Companion to Roman Architecture*. Chichester: Wiley, 399-411.
- LAURENCE, R. and A. WALLACE-HADRILL (1997): *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and beyond*. Ann Arbor, Mich.: Journal of Roman Archaeology.
- LEHOUX, D. (2016): "Days, Months, Years, and Other Time Cycles", in Jones Alexander, A. (ed.): *Time and Cosmos in Greco-Roman Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 95-121.
- LEONCINI, A. (1994): *I tabernacoli di Siena: arte e devozione popolare*. Siena: Nuova immagine.
- LEVIN, I. (1982): "A Reconsideration of the Date of the Esquiline Calendar and of its Political Festivals", *American Journal of Archaeology*, 83, 2, 429-435.
- LONG, Ch. R. (1989): "The Gods of the Months in Ancient Art", *American Journal of Archaeology*, 93, 4, 589-595.
- LOTT, J. B. (2011): *The Neighbourhoods of Augustan Rome*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- LUGINBÜHL, T. (2015): "Ritual Activities, Processions and Pilgrimages", in Raja, R. and J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester: John Wiley / Blackwell, 41-59.
- MACMullen, R. (1970): "Market-days in the Roman Empire", *Phoenix*, 24, 4, 333-341.
- MAHON, A. M. (2003): "The Realms of Janus: Doorways in the Roman World", in Carr, G., E. Swift and J. Weekes (eds.), *Proceedings of the Twelfth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Canterbury 2002*, Oxford: Oxbow Books, 58-63.
- MANDELBAUM, A. (1981): *The Aeneid of Virgil*. Los Angeles: Bantam Classics.
- MARÍ, Ll. and M. MASCORT (1988): "Una ofrena de fundació a la vil·la romana de Corbins (Segrià)", *Recerques Terres de Ponent*, 9, 89-94.
- MARZANO, A. (2007): *Roman Villas in Central Italy: A Social and Economic History*. Leiden / New York: Brill.
- MARZANO, A. and G. P. R. MÉTRAUX (eds.) (2018): *The Roman Villa in the Mediterranean Basin: Late Republic to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCKAY, A. G. (1998): *Houses, Villas, and Palaces in the Roman World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- MESLIN, M. (1970): *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain: étude d'un rituel de Nouvel An*. Paris: Collection Latomus.
- MEYER, F. G. (1980): "Carbonized Food Plants of Pompeii, Herculaneum, and the Villa at Torre Annunziata", *Economic Botany*, 34, 4, 401-437.
- MOORMANN, E. M. (2009): "Villas Surrounding Pompeii and Herculaneum", in Pedar Foss, J. J. and J. Dobbins (eds.), *The World of Pompeii*. London: Routledge, 477-496.
- MOSS, Ch. F. (1988): *Roman Marble Tables* [Doctoral thesis]. Princeton: Princeton University.
- NAGLE, B. R. (ed.) (1995): *Ovid's Fasti: Roman Holidays*. Bloomington: Indiana University Press.
- NDIAYE, E. and B. VILAIN (2011): "Lar familiaris et genius. Les divinités familiaires à Rome", in Boudet, J.-P., Ph. Faure and Ch. Renoux (eds.): *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiaires de l'Antiquité à nos jours: actes du colloque d'Orléans, 8 et 9 juin 2006*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, vol. 4, 31-50.
- OLDERSHAW, L. A. (2006): *Roman Domestic Religion: An Archaeological Examination of the Domestic Divinities Depicted in the Pompeian Lararium Paintings* [Doctoral thesis]. Williamsburg: William and Mary.

- ORR, D. G. (1969): *Roman Domestic Religion: A Study of the Roman Household Deities and their Shrines at Pompeii and Herculaneum* [Doctoral thesis]. Ann Arbor: University of Michigan.
- ORR, D. G. (1972): *Roman Domestic Religion: A Study of the Roman Household Deities and their Shrines at Pompeii and Herculaneum* [Doctoral thesis]. Maryland: University of Maryland.
- ORR, D. G. (1988): "Learning from *Lararia*. Notes on the Household Shrines of Pompeii", in Curtis, R. I. (ed.): *Studia Pompeiana et Classica in Honor of Wilhelmina F. Jashemski*. New York: A. Caratzas Editor, 293-299
- PARKER, R. (2015): "Public and Private", in Raja, R. and J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. New Haven: John Wiley / Blackwell, 71-80.
- PARRISH, D. (1984): *Season Mosaics of Roman North Africa*. Roma: Giorgio Bretschneider.
- POLLINI, J. (2008): "A New Bronze Lar and the Role of the Lares in the Domestic and Civic Religion of the Romans", *Latomus*, 67, 2, 391-398.
- RADCLIFFE, J. N. (1854): *Fiends, Ghosts, and Sprites: Including an Account of the Origin and Nature of Belief in the Supernatural*. London: R. Bentley.
- REHAK, P. (2001): "Aeneas or Numa? Rethinking the Meaning of the *Ara Pacis Augustae*", *The Art Bulletin*, 83, 2, 190-208.
- RIGGSBY, A. M. (1997): "'Public' and 'private' in Roman culture: the case of the *cubiculum*", *Journal of Roman Archaeology*, 10, 36-56.
- ROBERTS, C. and J. BATKIN-HALL (2016): "Unwrapping the Karanis Dolls with Micro-CT Scanning", *The Kelsey Blog*: <https://kelsey-museum.blog/2016/05/17/unwrapping-the-karanis-dolls-with-micro-ct-scanning/> [20/09/2022].
- RÜPKE, J. (2011): *The Roman Calendar from Numa to Constantine: Time, History, and the Fasti*. New Haven: John Wiley & Sons.
- SALZMAN, M. R. (1990): *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- SANTROT, J. (1993): "Le petit monde du 'laraire' gallo-romain de Rezé (Loire-Atlantique)", *Revue des Études Anciennes*, 95, 1, 265-294.
- SANTROT, J. et al. (2007): "Lares et laraire en Gaule romaine, chapelles luxueuses et oratoires populaires", *Autour du trésor de Mâcon: luxe et quotidien en Gaule romaine*, Institut de recherche du Val de Saône-Mâconnais. Mâcon: Inst. Rech. Val de Saône-Mâconnais, 75-104.
- SCHÖRNER, G. (2017): "Location of Domestic Rituals in the Roman Empire: An Interprovincial Comparison", *Archiv für Religionsgeschichte*, 18/19, 1, 25-36.
- SCULLARD, H. H. (1981): *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. Ithaca: Cornell University Press.
- SFAMENI, C. (2014): "Tra culto e decorazione: aspetti di 'religione domestica' in età tardoantica", in Pensabene, P. and C. Sfameni (eds.), *La villa restaurata e i nuovi studi sull'edilizia residenziale tardoantica*. Bari: Edipuglia, 331-342.
- SLIM, H. (1996): *El Jem: l'antique Thysdrus*. El Jem: ALIF, Les Editions de la Méditerranée.
- SLIM, H. and A. Rebourg (1995): *El Jem: Site archéologique et musée*. Tunis: Cérès.
- SMITH, R. R. (1993): *The Monument of C. Julius Zoilos*. Mainz am Rhein: Von Zabern.
- SOFRONIEW, A. (2015): *Household Gods: Private Devotion in Ancient Greece and Rome*. Los Angeles: Getty Publications.
- STEK, T. D. (2008): "A Roman Cult in the Italian Countryside? The *Compitalia* and the Shrines of the *Lares Compitales*", *Bulletin Antieke Beschaving*, 83, 111-132.

- STEK, T. D. (2009): *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy: A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- STEPHANIDOU-TIVERIOU, Th. (1993): *Trapezophora me plastikē diakosmēsē: hē Attikē homada*. Athens: Ekdosē tou Tameiou Archaialogikōn Porōn kai Apallotriōseōn.
- STEPHANIDOU-TIVERIOU, Th. and Aristoteleio Panepistēmio Thessalonikēs / Tmēma Historias kai Archaologias (1985): *Trapezophora tou Mouseiou Thessalonikēs*. Thessalonikē: Aristoteleio Panepistēmio Thessalonikēs, Tmēma Historias kai Archaologias.
- STERN, H. (1968): “Un calendrier romain illustré de Thysdrus (Tunisie)”, *Tardo antico e alto medioevo: la forma artistica nel passaggio dall’antichità al medioevo*. Roma, 4-7 aprile 1967. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 177-200.
- THOMAS, E. (1975): “Laren und Lararien aus Pannonien”, *Antike Welt*, 6, 4, 29-40.
- THOMAS, T. K. (2001): *Textiles from Karanis, Egypt in the Kelsey Museum of Archaeology: Artifacts of Everyday Life*. Ann Arbor: University of Michigan.
- TOYNBEE, J. M. C. (1996): *Animals in Roman Life and Art*. Baltimore / London: Johns Hopkins University Press.
- TREGGIARI, S. (1998): “Home and Forum: Cicero between ‘Public’ and ‘Private’”, *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, 128, 1-23.
- TUORI, K. (2015): “Introduction: Investigating Public and Private in the Roman House”, in Tuori, Nissin and Bablitz (2015), 1-15.
- TUORI, K., L. NISSIN and L. BABLITZ (2015): *Public and Private in the Roman House and Society*. Portsmouth: Journal of Roman archaeology.
- TURCAN, R. (2001): *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*. New York: Routledge.
- VAN ANDRINGA, W. (2000): “Autels de carrefour, organisation vicinale et rapports de voisinage à Pompéi”, *Rivista di Studi Pompeiani*, 11, 47-86.
- VARGA, R. and V. RUSU-BOLINDEȚ (2016): *Official Power and Local Elites in the Roman Provinces*. London : Routledge.
- VILLARET, A. (2016): *Les dieux augustes dans l’Occident romain : un phénomène d’acculturation* [Doctoral thesis]. Bordeaux: Université Michel de Montaigne-Bordeaux III.
- WAITES, M. C. (1920): “The Nature of the Lares and Their Representation in Roman Art”, *American Journal of Archaeology*, 24, 3, 241-261.
- WALLACE-HADRILL, A. (2015): “What Makes a Roman House a ‘Roman house’”, Tuori, Nissin and Bablitz (2015), 87-99.
- WALLACE-HADRILL, A. (1988): “The Social Structure of the Roman House”, *Papers of the British School at Rome*, 56, 43-97.
- WALLACE-HADRILL, A. (1994): *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*. Princeton: Princeton University Press.
- WARMINGTON, B. H. (1954): “The Municipal Patrons of Roman North Africa”, *Papers of the British School at Rome*, 22, 39-55.
- WARRIOR, V. M. (2006): *Roman Religion*. Cambridge / New York: Cambridge University Press.
- ZANKER, P. (2001): *Pompeii: Public and Private Life*. Trans. by Deborah Lucas-Schneider. Cambridge / London: Harvard University Press.

ZARMAKOUPI, M. (2013): "Private Villas" in Ulrich, R. B. and C. K. Quenemoen (eds.), *A Companion to Roman Architecture*. Chichester: Wiley, 363-380.

ZARMAKOUPI, M. (2014): *Designing for Luxury on the Bay of Naples: Villas and Landscapes (c. 100 BCE-79 CE)*. Oxford: Oxford University Press.