

ALESSANDRA SCALI

*SPECIE CAELESTE RESUMPTA*¹

SERPENTI E DIVINITÀ A ROMA: IL CASO DI ESCULAPIO

A PARTIRE DAI FASTI DI OVIDIO

In questo articolo svolgo un'analisi del rapporto tra la divinità romana della medicina, Esculapio, e i serpenti.

Il punto di avvio e la prospettiva attraverso cui intendo riflettere su questo legame è il passo dei *Fasti* di Ovidio che cita il *dies natalis* del tempio di Esculapio sull'Isola Tiberina², celebrato il 1° gennaio di ogni anno³. Le fonti letterarie romane⁴ concordano nel tramandare che un'ambasceria

¹ Ov. *Met.* 15. 743. Tutto il racconto dell'ambasciata dei *proceres* a Epidauro occupa i versi 15. 666 - 744.

² Ov. *Fast.* 1.291-294. L'espressione *dies natalis templi* è una formula sintetica usata dai moderni per indicare la nascita del tempio, che i romani indicano spesso con la locuzione *natalis dies*, o *natalis* + il nome della divinità al genitivo (cfr. Cic., *Att.* 4.1.4; Cic., *Sest.* 131; Varro apud Non., 209 Lindsay), oppure ancora con l'espressione *dies* + il nome della divinità al genitivo (cfr. Varr., *Ling. Lat.* 6.17): questo procedimento complesso, che spesso dura decine di anni, è condensato in un unico giorno di festa, presente nei *fasti* romani, che viene celebrato annualmente. Per una letteratura selezionata, cfr. WISSOWA 1902, p. 491-515; SCHMIDT 1908; MICHELS 1967; ARGETSINGER 1992; SCHEID 1993, p. 126; RÜPKE 1994; ORLIN 1997; RAMELLI 1999, p. 342; ESTIENNE 2001, soprattutto p. 164, in cui si parla del fenomeno della modifica dei *dies natales* dei templi in occasione del loro restauro sotto il principato di Augusto, per farli coincidere con i grandi avvenimenti relativi alla famiglia imperiale, come anche RÜPKE 2011, p. 95ss; GRADEL 2002, pp. 91 - 93; PASCO-PRANGER 2006; FEENEY 2007, pp. 184 - 185; LIPKA 2009, p. 47; RÜPKE 2010, pp. 204 - 206; FORSYTHE 2012; BETTINI 2014, p. 97; BETTINI 2015A, 20-21; ALEMANNO - GREGORI 2016; CINAGLIA 2016 (sul *natalis* del tempio di Minerva in Aventino). Quanto a uno studio sul lessico del *dies natalis templi* nei *Fasti* di Ovidio, me ne sono occupata nella tesi di dottorato dal titolo: *Nascite, calendari e compleanni divini a Roma. Un'indagine a partire dai Fasti di Ovidio*, discussa il 6 luglio 2021.

³ Una precisa datazione della costruzione del tempio è stata oggetto di discussione; in questo articolo si segue la proposta di ORLIN 1997, p. 97 che data la costruzione del tempio al 291 a. C. Per le varie ipotesi cfr. TORELLI 1978, p. 36. Già BESNIER 1902, pp. 166-168 propende per il 291 a. C. come anche TDAR s.v. Aesculapius, Aedes; EDELSTEIN - EDELSTEIN 1945, 2, p. 241 afferma: «Rome had accepted Asclepius from this city [*scil.* Epidaurus] in 292 B. C. (Liv., *Per.* 11)» e afferma che «His temple was dedicated as early as 291 B. C.» *ibid.* p. 252; DEGRASSI 1963, p. 88 data la dedica del tempio al 291 a. C., *idem* DEGRASSI 1986, p. 145 con un'argomentazione più dettagliata. GUARDUCCI 1983, p. 183 afferma che il tempio fu forse dedicato (cit. *ibid.*) nel 289 a. C., così anche MUSIAL 1990, p. 233 che usa il termine *consacrato* (cit. *ibid.*). GUARDUCCI 1983, p. 182 data inoltre l'ambasceria tra il 292 a. C. e il 291 a. C. BARCHIESI 1997, p. 188 data genericamente l'introduzione di Esculapio al 293 a. C., così anche BURKERT 2009, p. 18; DEL BIANCO 2015, p. 32; VAN DER PLOEG 2018, p. 64, questi autori si riferiscono forse alla decisione di importare il culto e alla consultazione sibillina. La fonte primaria per la datazione della costruzione del tempio è Livio il quale, in *Ab urbe condita* 10.47, data l'installazione del culto all'anno in cui erano consoli Quinto Fabio Massimo Gurgite e Decimo Giunio Bruto Sceva, cioè il 292 a. C.: si può quindi pensare che il tempio fu inaugurato il primo gennaio dell'anno successivo; cfr. anche *Periochae* 11; ORLIN 2010, p. 66, che chiarisce la questione: «The Sibylline Books urged the adoption of Aesculapius in 293, and already in 291 a temple was dedicated».

⁴ Cfr. *infra*.

di senatori si occupò di importare da Epidauro a Roma su una nave la divinità, che aveva preso la forma di un serpente, per porre fine a una terribile pestilenza.

Tra le questioni sollevate da questi temi, presenti già nel mondo antico, è utile riflettere almeno sulle seguenti: 1. il problema del trasporto della divinità da un luogo all'altro; 2. la frase di Ovidio: *speciem caelestem resumere*; 3. il concetto di *numen* e la nozione di *praesentia*, che si trova nelle *Metamorfosi*⁵. Le fonti utilizzate sono letterarie ed epigrafiche, al fine di tener conto sia delle categorie storico-antropologiche peculiari di questa cultura, sia dei dati quanto più possibile vicini alla dimensione cultuale della religione romana. Infine, nell'ultimo paragrafo tratterò un piccolo dossier di fonti relative al legame tra Esculapio e il serpente e la simbologia di cui è rivestito questo animale nell'immaginario greco-romano.

1. ESCULAPIO TRA LE *METAMORFOSI* E I *FASTI* DI OVIDIO

La ricerca delle origini dei culti e dei santuari che caratterizza i *Fasti* di Ovidio si sofferma all'inizio, in quanto prima festa dell'intera opera, sul *dies natalis templi* di Esculapio dell'Isola Tiberina. L'origine di questo culto viene fatta risalire al momento in cui Roma aveva bisogno di un *numen* propizio, che contrastasse una crisi epidemica in corso.

La storia della sua importazione era stata già raccontata da Ovidio in concomitanza con la fine delle *Metamorfosi*, nel quindicesimo libro⁶. Qui si dice che nel santuario di Epidauro il dio, «nella forma di un serpente (*in serpente deus*)»⁷, si manifestò e con il suo movimento fece tremare le strutture e gli oggetti circostanti; per questo motivo il sacerdote di Asclepio riconobbe i *signi divini* - il termine utilizzato è *numina*⁸ - e lo acclamò, esortando tutti i presenti a venerarlo. Il serpente acconsentì a essere trasportato altrove e, letteralmente, posò il suo corpo sulla nave romana tanto che quella avvertì un enorme peso, affondando di più la carena nell'acqua: *corpus in Ausonia posuit rate: numinis illa / sensit onus, pressa estque dei gravitate carina*⁹.

Il passo di Ovidio presenta almeno tre elementi significativi. Il primo è che i termini impiegati per riferirsi al serpente sono *deus* e *numen*. L'espressione *in serpente deus* indica un'analogia, una

⁵ Cfr. *infra*.

⁶ A questo proposito BARCHIESI 1997, p. 188; PAPAIOANNOU 2006, p. 126 affermano che il racconto svolge una funzione di cerniera tra le due opere, dal momento che l'evento mitico - storico si trova in una posizione liminale e di incrocio tra i miti delle *Metamorfosi* e i racconti dei *Fasti*.

⁷ Ov. *Met.* 15. 670.

⁸ *Ivi* v. 675.

⁹ *Ivi* vv. 693 - 694.

sovrapposizione tra il serpente e Asclepio, del quale l'animale rappresenta il *numen*¹⁰: quando, per esempio, il sacerdote vede il serpente, pronuncia per due volte l'esclamazione *deus est!*¹¹ perché riconosce in esso la divinità. La parola *numen*, in questo caso, restituisce la potenza del dio, il suo effetto sul mondo¹², che viene in qualche modo accertato dalla presenza dell'animale.

Il secondo punto da evidenziare è il dettaglio relativo al *corpo* della divinità/serpente, quando Ovidio precisa che la chiglia della nave fu sensibilmente gravata dall'enorme peso. Questione che sarà ripresa dalla patristica cristiana come oggetto polemico, la dimensione gravitazionale viene messa in risalto in quanto segno materiale, tangibile e corporeo dell'animale che è il veicolo della divinità¹³.

La terza riflessione si concentra sulle parole, riprese anche nel titolo di questo articolo, contenute nel verso 15. 743 delle *Metamorfosi*: mentre racconta che Esculapio giunse a Roma e scelse l'Isola Tiberina come suo luogo di culto, Ovidio conclude il discorso dicendo che il dio pose fine ai lutti provocati dall'epidemia *dopo aver recuperato l'aspetto celeste (specie caeleste resumpta)*. Si nota che il verbo *resumo* può essere messo a confronto con *adsumo*, un altro composto di *sumo* preceduto dal prefisso *ad*. *Resumo* è talvolta stato utilizzato con il significato di *recuperare* una dimensione divina, tanto che gli autori cristiani se ne sono serviti per indicare il fenomeno della resurrezione di Cristo¹⁴, al contrario, *adsumo* viene utilizzato per riferirsi a Dio che si è fatto uomo¹⁵. Quest'ultimo verbo, altre volte, è impiegato per indicare che qualcuno viene inserito tra gli dei¹⁶. L'azione espressa da tali verbi sintetizza un cambiamento nell'aspetto, nella forma di qualcosa o di qualcuno: in particolare, nel caso di *resumo* vi è un *ritorno* alla forma originaria o precedente a un

¹⁰ Seguirà l'analisi di un passo di Livio in cui il serpente è descritto con la parola *signum*; su questo concetto come *ciò che fa vedere* cfr. DETTORI 1997, pp. 220-221. Per uno studio generale sull'argomento nell'antichità classica cfr. MANETTI 1987, 2013; gli studi che invece riguardano il *signum* limitatamente alla cultura latina sono, tra gli altri, CRAPIS 1990, 1991; BETTINI 1996; DETTORI 1997; DOROTHÉE 2002. Sul *signum* nella cultura greca e soprattutto nella pratica medica cfr. FAUSTI 2008 e relativa bibliografia.

¹¹ *Ibid.* v. 677.

¹² Per un'analisi sul *numen* in senso antropologico cfr. BETTINI 2015b, che a p. 72 si avvale, tra le altre fonti, di questa frase di Cicerone molto incisiva in tal senso: *Qui quidem ipsi se nobis non offerunt, vim autem suam longe lateque diffundunt*, «Loro [scil. gli dèi] stessi non si mostrano a noi, ma diffondono in lungo e in largo la loro vis» Cic., *Div.* 1.79, corsivo mio.

¹³ Riguardo alle percezioni che i Romani avevano degli dei, secondo una prospettiva anch'essa antropologica che si interroga sull'iconografia, sulle apparizioni e sulle rappresentazioni statuarie cfr. ESTIENNE 2000, 2001b; DUBOURDIEU 2013. Infine, sulla presenza divina insita nelle figure del flamen e delle Vestali intese come doppio degli dei sulla terra cfr. SCHEID 1986; in generale per gli studi intorno ai corpi degli dei cfr. MALAMOUD - VERNANT 1986; per una rassegna degli studi cfr. ESTIENNE - LISSARAGUE 2015.

¹⁴ Tert. *De carn.* 15: [...] *sicut illa [scil. caro Christi] resurrexit et in caelo resumpta est.*

¹⁵ Cfr. Sulp. Sev. *Chron.* 1. 9. 6: *Deus humana specie adsumpta.*

¹⁶ Min. Fel. Oct. 21. 2: *Dictaei Iouis et Apollinis Delphici et Phariae Isidis et Cereris Eleusinae. Prodicus adsumptos in deos loquitur.*

cambiamento. La divinità di Esculapio avrebbe temporaneamente assunto l'aspetto di un corpo animale per poi ritornare a essere un dio che vive in cielo.

Il concetto di *species* desta, a questo proposito, grande interesse. Se, genericamente, esso significa "aspetto, vista, forma"¹⁷, un discorso a parte meriterebbe il suo uso in riferimento agli dèi¹⁸. Benché relativamente al concetto di *species*, al momento non abbia trovato ulteriori riscontri significativi, questo passo di Ovidio si rivela tuttavia un prezioso esempio: la *species caelestis* di Esculapio significa l'insieme delle qualità e delle caratteristiche che la divinità possiede quando *non* è un serpente. La dimensione animale si accontenta di fungere da mezzo per lo spostamento della divinità dal suo santuario di Epidaurò a quello sull'Isola Tiberina, dove, riacquistata la dimensione propriamente divina, Esculapio fece in modo che l'epidemia cessasse.

L'ultima questione, sempre a partire dal passo di Ovidio, emerge dall'aggettivo *caelestis*: il senso che assume in questo contesto è di qualcosa di invisibile, che sta in cielo, senza un peso che lo attiri verso la terra - per mettere in risalto il contrasto con il peso che aveva gravato la chiglia della nave più a fondo nell'acqua del mare.

Da questa prima analisi si può concludere che nelle *Metamorfosi* di Ovidio, quanto all'importazione del culto romano di Esculapio, si è insistito sul tema della trasformazione in animale dell'aspetto del dio, coerentemente con il contenuto di quest'opera. Tuttavia, nelle altre fonti che raccontano lo stesso episodio ci si sofferma in maggior misura - ma non solo - sul problema della presenza/assenza della divinità sul territorio di Roma.

Una precisazione ulteriore è doverosa. Il passo citato nel titolo dell'articolo è tratto dalle *Metamorfosi*, ma il punto di vista dal quale prende avvio la ricerca si accorda con il contenuto dei *Fasti*. Il motivo dipende dal fatto che il racconto del trasporto di Esculapio a Roma è citato alla fine delle *Metamorfosi* e la fondazione del suo tempio sull'isola Tiberina è contenuta all'inizio dei *Fasti*, opera che indaga le origini delle feste e dei templi romani. Per questo motivo, nel titolo dell'articolo ho voluto mantenere il doppio riferimento, alle *Metamorfosi* e ai *Fasti*, che il mito di Esculapio intrattiene stando a cavallo tra le due opere. Non mi soffermerò, tuttavia, tanto sulla *metamorfosi* della divinità in animale e viceversa, quanto soprattutto sulle implicazioni derivanti da concetti

¹⁷ Cfr. Cic. *Top.* 30: *In divisione formae, quas Graeci εἶδη vocant, nostri, si qui haec forte tractant, species appellant*; in Plin. *HN* 2.22.94 viene citata una cometa di Zeus che, con sembianze umane - *species humana*, mostra la figura del dio: *specieque humana dei effigiem in se ostendens*; cfr. anche ERNOUT - MEILLET, p. 640, che intende *species* come vista, aspetto, apparenza, che traduce il greco εἶδωλον e si oppone dunque a *res*, la realtà.

¹⁸ Cfr. Cic. *Div.* 1. 12. 20 dove *sancta Iovis species* è la statua di Giove. Inoltre cfr. EDR155370 un'iscrizione sacra a Giano, datata al 150 / 225 d. C., in cui si chiede al dio di concedere facili accessi alla *species Iovis*, dunque, la statua di Giove. Fuori dal contesto culturale *species* significa aspetto esteriore, forma, ma anche bellezza; nel lessico filosofico: idea, concetto.

come il *numen*, la presenza o l'assenza delle divinità in un determinato luogo dopo la fondazione del loro culto ufficiale¹⁹, tentando di mettere in risalto quali caratteristiche sono proprie della relazione tra il dio e il serpente. Una relazione che si può definire *inter-specifica* con molta cautela, perché le divinità e gli animali appartengono non solo a specie distinte, ma anche a realtà ontologiche differenti. Tuttavia, proprio il termine *species* è utilizzato da una fonte latina come Ovidio per esplicitare la differenza ma anche il legame tra Esculapio e il mondo animale ed è, dunque, significativo ai fini di questo discorso.

2. SIGNUM E NUMEN

Il decimo libro dell'opera di Livio ci tramanda che a Roma, a causa di una pestilenza, consultati i Libri Sibillini per cercare un rimedio, vi si trovò che sarebbe stato necessario importare il dio Esculapio da Epidauro²⁰. Purtroppo, eccetto la breve notizia che, in seguito, quell'anno si stabilì di rendere ogni giorno una supplica a Esculapio, le notizie riguardo all'importazione e alla nascita del tempio sono andate perdute. Non sappiamo, quindi, se Livio nominasse l'episodio del serpente oppure no.

Nelle *Periochae* questo racconto compare²¹ e vi è specificato che quando i Romani si recarono a Epidauro per trasferire²², letteralmente, il *signum* di Esculapio, portarono con sé un serpente che si era introdotto sulla loro nave perché si credeva che in esso ci fosse il *numen* stesso. L'insistenza su parole come *signum* e *numen* porta alle seguenti riflessioni: da un lato, il serpente è garanzia, prova, del fatto che ci si trova davanti a una manifestazione divina, a uno stato di eccezione, che si ha a che fare con il sacro; dall'altro, l'animale è animato dalla volontà effettiva, dalla potenza materiale della divinità, quindi dal suo *numen*. Esso non c'è, ma si fa vedere²³.

¹⁹ Ho approfondito il tema relativo alla fondazione del culto di Esculapio sull'Isola tiberina, come caso di studio significativo per un'analisi del *dies natalis* dei templi romani, nella tesi di dottorato.

²⁰ Cfr. Liv. 10. 47: *Multis rebus laetus annus vix ad solacium unius mali, pestilentiae urentis simul urbem atque agros, suffecit; portentoque iam similis clades erat, et libri aditi quinam finis aut quod remedium eius mali ab dis daretur. Inventum in libris Aesculapium ab Epidauro Romam arcessendum; neque eo anno, quia bello occupati consules erant, quicquam de ea re actum praeterquam quod unum diem Aesculapio supplicatio habita est.*

²¹ Liv. Per. 11: *Cum pestilentia civitas laboraret, missi legati, ut Aesculapi signum Romam ab Epidauro transferrent, anguem, qui se in navem eorum contulerat, in quo ipsum numen esse constabat, deportaverunt; eoque in insulam Tiberis egresso eodem loco aedis Aesculapio constituta est.*

²² Cfr. *supra*, Liv. Per. 11. Il verbo usato è *transfero*, un verbo che appartiene al lessico dell'agricoltura per indicare l'innesto delle piante o il trapianto in una nuova sede. In riferimento agli dèi, è utilizzato in Ov. *Fast.* 4. 875 a proposito di Venere Ericina, importata a Roma da Erice.

²³ Cfr. *supra*.

Il *signum* è, invece, qualcosa che si vede e che fa vedere, mostra, qualcos'altro, ma non lo incarna; in generale, esso è una traccia che rimanda agli dèi e che li rende riconoscibili sia in quanto potenze superiori in sé, sia nelle loro specifiche determinazioni. Attraverso il *signum* le divinità dispongono di una dimensione per manifestarsi nel mondo e questo atto ne rende possibile il modo di apparire. Lo si potrebbe pensare come lo spazio e il momento che si apre quando dèi e uomini entrano in comunicazione: gli uni inviando un segnale, gli altri interpretandolo e rappresentando il dio in una forma visiva e intellettuale²⁴.

La funzione svolta dal serpente è il veicolo di una *vis* che rimanda alla divinità: sovente ciò si addice anche alle statue²⁵. Il serpente svolge un'azione attiva: non soltanto viene trasportato, ma sceglie in che parte di Roma vorrà abitare. Similmente, ma non relativamente agli animali vivi, nelle fonti latine si ritrovano i racconti di alcune statue mobili. Per esempio, le statue dei Penati di Roma, installate dapprima a Lavinio a opera di Enea, una volta trasportate ad Alba Longa ritornarono a Lavinio nottetempo, di propria iniziativa²⁶; quanto alla statua di Iuno Regina, invece, stando a Livio acconsentì di essere trasportata da Veio a Roma rendendo facile il suo spostamento²⁷. Altre volte, gli dèi decidono dove andare a vivere tramite apparizioni, come nel caso dei Dioscuri, che si recarono presso la fonte di Giuturna ad abbeverare i loro cavalli e, nel luogo in cui furono avvistati, venne costruito il loro tempio²⁸.

Oltre il racconto mitico, sembra possibile realmente che uno dei serpenti allevati nel santuario di Epidauro avesse un comportamento tale da essere interpretato come segno dell'accettazione del dio a installare altri culti satelliti, connessi con quello principale²⁹.

In ogni caso, il serpente si pone come veicolo del *numen* di Esculapio e ne decreta la presenza nella città, accertata dal fatto che, al suo arrivo, la pestilenza che tormentava i Romani cessò: è ciò

²⁴ Per uno studio sull'*idea* di dio nel politeismo romano cfr. LIPKA 2009, un lavoro dal titolo: *Roman Gods. A conceptual approach*, dove le divinità vengono analizzate attraverso i loro *constituent concepts* (spazio, tempo, agenti del culto, funzione, iconografia e rito).

²⁵ Come nel caso dell'*evocatio* di Iuno Regina da Veio, della quale venne portata a Roma la statua e costruito il tempio sull'Aventino nel 392 a. C. - cfr. Liv. 5. 22; ORLIN 2010, pp. 36-37. Sull'*evocatio* romana cfr. anche FERRI 2010, p. 33ss. L'unico autore che si esprime, in parte, direttamente dicendo che gli ambasciatori «stavano trasportando il dio» quando il serpente si diresse verso un altro piccolo tempio di Esculapio è lo pseudo-Aurelio Vittore, *De vir. ill.* 22.3: *Legati deum vehentes Antium pervecti, ubi per mollitiem maris anguis proximum Aesculapii fanum petiit [...]*.

²⁶ Cfr. Dion. Hal., *Ant. Rom.* 1. 67; *Origo gentis romanae* 17.2.

²⁷ Cfr. Liv. 5. 22. Per uno studio sulle statue degli dei che si muovono cfr. almeno GRAND-CLEMENT 2013; VIVIERS 2014.

²⁸ Cfr. Liv. 2. 42; Dion. Hal., *Ant. Rom.* 6. 13; ORLIN 2010, pp. 35-36.

²⁹ Cfr. MELFI 2007; GUARDUCCI 1983, p. 183 che cita un'iscrizione cretese riguardo alla fondazione del santuario di Lebena, satellite di quello di Epidauro: cfr. *ibid.* nota 12; anche DEGRASSI 1986, p. 145.

che afferma Valerio Massimo nella descrizione più ampia e dettagliata che possediamo³⁰. Per spiegare la benevolenza anche di altri dèi (*propensum numen ceterorum deorum*) verso questa città³¹, l'autore espone il racconto di Esculapio da Epidauro. In questa frase l'effetto benefico del dio della medicina è definito con le parole *propensum numen*. Si tratta di una effettiva azione, benevola, che avrebbe scongiurato per sempre la pestilenza. Il *numen* interviene laddove i Romani sono ancora incerti sull'identità divina a cui rivolgersi tanto da invocarne, prima di tutto, la sfera d'azione. Un *propensum numen* potrebbe essere pensato come un εὐδαίμων, una benevola manifestazione della potenza degli dèi che ha il suo riverbero sulla terra³². Nel caso in questione, la sfera di competenza della divinità è la salute, la guarigione. Arrivati a Epidauro, gli ambasciatori trovarono che il *nume dello stesso dio* accettò di essere portato altrove, manifestandosi attraverso il serpente³³.

Una maniera più articolata per descrivere il rapporto tra il dio e il serpente è contenuta nell'Epitome di Giulio Paride a Valerio Massimo³⁴. Qui l'autore tramanda che fu stabilito di portare a Roma Esculapio e, quando un grande serpente si introdusse sulla nave degli ambasciatori, questo fu trasportato *al posto del dio - pro deo, o come se fosse il dio*; arrivato a Roma, esso fu consacrato sull'Isola e lì depose³⁵ il suo *numen*. La riflessione che ne scaturisce è che il serpente rappresenta uno strumento affinché l'effetto di Esculapio possa spostarsi da un punto all'altro della terra, all'esterno dei suoi luoghi sacri; una volta che sull'Isola fu costruito ufficialmente il suo tempio³⁶, solo allora, in quel luogo, Esculapio fu in grado di stabilire la sua effettiva divinità.

³⁰ Cfr. Val. Max. 1. 8. 2: [...] *Tiberis egressis legatis in insulam, ubi templum dicatum est, transiit adventuque suo tempestatem, cui remedio quaesitus erat, dispulit.*

³¹ *Sed ut ceterorum quoque deorum propensum huic urbi numen exequamur [...] ibid.*

³² Per gli studi più recenti della nozione di δαίμων come manifestazione della potenza degli dei nella religione greca cfr. i corsi di Vinciane Pirenne-Delforge al Collège de France 2018-2019: <https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/course-2018-2019.htm>; 2019-2020: <https://www.college-de-france.fr/site/vinciane-pirenne-delforge/course-2019-2020.htm>.

³³ Cfr. Val. Max. 1. 8. 2: *Quorum tam promptam indulgentiam numen ipsius dei subsecutum verba mortalium caelesti obsequio comprobavit*, «A una così pronta indulgenza seguì il nume dello stesso dio che, con *condiscendenza celeste*, approvò le richieste dei mortali» corsivi miei. Si noti che l'aggettivo con cui Valerio Massimo qualifica l'*obsequium* del dio è *caelestis*, tipico del cielo, che aiuta a capire anche l'utilizzo dello stesso aggettivo in Ovidio.

³⁴ Cfr. Val. Max., *Iuli Paridis Epitoma* 1. 8. 2: *Ob pestilentiam continuam ab Epidauro Aesculapius accersitus, cum immensae magnitudinis serpens legatorum navem intrasset, Romam pro deo advectus in ripam Tiberis egressus est, et in insula continenti dicatus illic numen suum posuit.*

³⁵ Il verbo è *pono* ed è utilizzato anche altre volte per indicare il *dies natalis templi* di un santuario; cfr. Ov. *Fast.* 1. 275 e 637; 5. 669 e 781.

³⁶ Il verbo *dico*, *dicare* indica l'azione di consacrare ufficialmente ed è utilizzato nelle formule giuridiche dedicatorie degli spazi sacri, le *leges dedicationis*: cfr. ESTIENNE 2017, p. 247, che riporta le principali fonti; a mia conoscenza, esse sono in ordine cronologico: la *Lex a Vicani Furfensibus tempo Iovis dicta* (CIL 9. 3513; 58 a. C.); le *Leges arae Augusti Narbonensis* (CIL 12.4333; 11-13 d. C.); la *Lex arae urbanae* (CIL 6.826; 84-96 d. C.); la *Lex arae Iovis Salonitanae* (CIL 3.1933; 137 d. C.).

La conclusione provvisoria che si può trarre da questa sezione è che la maggior parte delle fonti analizzate racconta che il serpente di Esculapio, che possiamo definire una manifestazione sensibile del dio, fa il suo ingresso a Roma; soltanto Livio nomina espressamente la parola *signum* per indicarlo³⁷, mentre il trattato molto tardo *De viris illustribus* attribuito ad Aurelio Vittore sintetizza direttamente, prima di nominare il serpente, che *il dio* fu trasportato a Roma dagli ambasciatori³⁸.

3. ARNOBIO, AGOSTINO E LA *PRAESENTIA*

A tentare di confutare l'idea secondo cui Esculapio fosse trasportato per via di un serpente fu Arnobio³⁹. L'autore cristiano si chiede, con una domanda retorica, come possano i Romani ritenere che fuori e dentro la forma di un animale si incarnasse il dio, e si rifiuta anche di ammettere l'eventuale trasformazione dell'uno nell'altro. Le argomentazioni contenute nel passo relativo sono le seguenti: 1. un dio si sposta da un punto all'altro volando invisibilmente e *si ferma - sistitur* - in ogni luogo ogni volta che un motivo lo richieda, non ha quindi bisogno di un corpo (animale) per sostenersi; 2. non si può affermare che Esculapio fosse un serpente, né che vi si sia trasformato; 3. posto che un dio non voglia farsi vedere dagli uomini, allora non vorrà apparire loro nemmeno dietro l'aspetto di un serpente, poiché in qualunque forma non sarebbe altro da se stesso, ma sempre un dio.

Le argomentazioni di Arnobio, come si evince, sono delle inferenze. Interessante è che, come farà anche Agostino⁴⁰, gli autori cristiani pongono il problema della *presenza* della divinità in un luogo, sostenendo, in altre parole, che un dio non può essere *assente*. Si intende che l'assenza di Esculapio durante l'epidemia è un esempio evidente, secondo questi autori, del fatto che gli dèi sono falsi. Una divinità, per essere tale, deve *esserci* sempre, ovunque.

Il lessico della *praesentia* è sfruttato, a questo riguardo, da Agostino: egli si esprime dicendo che la pestilenza si aggravò a Roma perché Esculapio era *frustra praesens*, letteralmente. Con questa

³⁷ Cfr. *supra*.

³⁸ Cfr. *supra*.

³⁹ Cfr. Arn., *Adv. nat.* 7. 45. 2-5: *Si quando mutat loca et ab aliis transgredi in alias regiones parat, non ut deus obscure per caeli evolat sidera punctoque in temporis ubi causa postulaverit sistitur, sed velut animal brutum vehiculum quo sustineatur petit [...] non arbitramur evincere atque obtinere vos posse, Aesculapium ilium fuisse serpentem, nisi hunc colorem volueritis inducere, ut in anguem dicatis convertisse se deum [...] si enim se deus videri ab hominibus evitabat, nec in forma serpentis velle debuit conspici, cum in qualibet forma non ab ipso se alius, sed ipse esset futurus.*

⁴⁰ Cfr. August. *De civ. D.* 3. 17: *Quid? illa itidem ingens pestilentia, quamdiu saeviit. Quam multos peremit! Quae cum in annum alium multo gravius tenderetur frustra praesente Aesculapio, aditum est ad libros Sibyllinos.*

espressione probabilmente Agostino vuole intendere che Esculapio fosse *assente* a Roma, oppure che, quantomeno, la sua presenza fosse inefficace, dunque i Romani ricorsero ai Libri Sibillini. Agostino mette in risalto alcuni elementi storico-antropologici fondamentali della religione romana: il fatto che le divinità rispondano a una logica che le lega agli spazi⁴¹, e che ci sia una pluralità di entità divine che vanta proprie specificità e campi d'azione differenti, in base a ciascuna comunità⁴². Di conseguenza anche i concetti di presenza e assenza, su cui si soffermano gli autori cristiani, diventano operanti ed essenziali per capire la percezione del divino nelle fonti latine.

A questo proposito esistono alcune iscrizioni dedicatorie in cui i nomi degli dèi sono accompagnati dall'aggettivo *praesens*. Un caso, ad esempio, è quello di una epigrafe ritrovata a Siracusa e datata al 227 d. C. ca.: le edizioni correnti⁴³ sono concordi nell'individuare Esculapio come destinatario della dedica, il quale è invocato con la dicitura *numen praesentissimum*.

Gli altri esempi di cui sono a conoscenza comprendono dediche a *Caelestis Numen Praesens*⁴⁴, a *Mens e Fides deae Praesentes*⁴⁵, a *Leo sanctus deus praesens*⁴⁶, a *Silvanus deus Praesens*⁴⁷, all'imperatore Marco Aurelio *Numen Praesens*⁴⁸. L'ipotesi, per nulla esaustiva, che si può formulare a partire da tali dati è che le divinità in questione vengono ringraziate per aver dato effettivamente prova della loro agentività, per essersi dimostrate d'aiuto rivelando la loro *praesentia*. Nelle epigrafi le parole *numen* e *deus* sono sinonimi, utilizzati entrambi per definire entità tutelari che esercitano un effetto benefico su coloro che le venerano: probabilmente la *presenza* è una categoria insita nel politeismo romano tanto quanto lo sono il legame con lo spazio e le questioni relative agli spostamenti o al trasporto degli dèi, solo per citarne alcune⁴⁹.

⁴¹ Su questo argomento cfr. da ultimo AUGUSTA-BOULAROT ET AL. 2017 e relativa bibliografia.

⁴² Dal confronto tra le divinità nasce il fenomeno dell'*interpretatio*, per il quale rimando almeno a GIRARD 1980; GRAF 2003; ANDO 2005; BETTINI 2015A soprattutto, per questo discorso, p. 51 e relativa bibliografia.

⁴³ Cfr. EDR 73896; EDH 19160: *Numini / praesen/tissimo / [A]esculapio / [R]oscius Ae/[li]anus Salviu[s] / u(t) v(overat) r(estituta) s(alute) / [li]bens d(onum) d(edit) / Nonis Mart(ii) / [Al]bino et M[aximo] / co(n)[ss(ulibus)]*.

⁴⁴ Cfr. CIL XIV, 4309: *[Invicto] Deo Soli / [omnip]otentis / [---]o Caelesti / N[u]m[ini] P[raesenti] / Fo[r]tu[na]e Laribus / Tut[ela]eque / [sa]c(rum) / [Venera]ndus*; l'epigrafe è analizzata in VAN HAEPEREN 2019, pp. 165 - 166; sulla stessa divinità cfr. anche EDR 79711; CIL VI, 545 e VI, 37170.

⁴⁵ Cfr. EDR 72946: *M(arcus) Septimius C(ai) f(ilius) / Menti Fideiq(ue) deab(us) / Praesentibus / ex voto s(ua) p(ecunia)*.

⁴⁶ Cfr. EDR 77489: *Leoni sancto / deo praesenti / A(uli) Caecili / Faustini* cfr. anche PANCIERA 2006, pp. 269 - 274.

⁴⁷ Cfr. CIL VI, 648: *Pro salute et / incolumitate / indulgentissimorum / dominorum / Marcio lib(ertus), proc(urator) sacris eorum / iudicis gratus, / Silvano deo Praesenti / effigiem loci ornatum / religionem instituit / consecravique / libens animo*.

⁴⁸ Cfr. CIL XIV, 2596: *Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Aurelio An/tonino Pio Felici Aug(usto) / principi iuventutis Nu/mini praesenti restitu/tori et conservatori / semper vitae a<t=D>que / dignitatis suae de/votissimus Numi/ni eius / M(arcus) Aemilius Macer Faustina[nus] / v(ir) c(larissimus) // Ded(i)c(ata) XVIII Kalendas / Septem(bres) / Catio Sabino II et Corne/lio Anullino co(n)s(ulibus)*.

⁴⁹ Per il concetto di *numen* cfr. almeno Bettini 2015b.

4. *ANGUIS, DRACO, SERPENS*⁵⁰

Il dossier delle fonti letterarie sull'associazione tra Esculapio e il serpente risulta vario. Macrobio⁵¹ afferma che Esculapio e *Salus* viaggiano in coppia come il sole e la luna e si muovono secondo il movimento sinuoso proprio di questi due corpi celesti, come ricorda il circolo che compiono le spire dei rettili attorno al bastone di Mercurio. Etimologicamente, sostiene Macrobio, il termine *draco* deriva dal verbo δέρκειν e, con ciò, si spiegherebbe la capacità dell'animale di vedere a lunghissime distanze e di vigilare su ogni cosa. Grazie a tale vantaggio accade spesso che i serpenti vengano posti a sorvegliare le profonde stanze dei templi o gli spazi sacri dedicati agli oracoli. Stando a Festo⁵², di questi rettili era fornito anche il tempio di Esculapio sull'Isola Tiberina. Il legame che Macrobio istituisce tra Esculapio, *Salus*, la luna e il sole e il serpente risiede nel fatto che gli dèi, la luna e il sole tutelano la forza e il vigore dei corpi, soprattutto dopo una malattia, così come i serpenti praticano la loro muta. Essa consiste nello spogliarsi della pelle vecchia a vantaggio di quella nuova e, quindi, più vigorosa e più forte. Macrobio è l'unico autore a instaurare un legame tra i serpenti e le divinità di Esculapio e *Salus* passando per il fenomeno della muta.

In Nicandro⁵³ è presente un mito eziologico che spiega l'origine di questa particolare dote dei serpenti: essi, infatti, posseggono il dono dell'eterna giovinezza che, in principio, Zeus aveva riservato agli umani. Essi, però, furono incapaci di salvaguardarlo, affidandolo a un asino che lo cedette a un serpente, barattandolo in cambio di acqua.

Il motivo dell'eterna giovinezza dei serpenti avrà fortuna e verrà ripreso anche negli autori latini e medievali⁵⁴: tra questi, Lucrezio e Ovidio lo hanno legato al concetto dell'immortalità⁵⁵. Interessante è che, in questi autori, il lessico utilizzato per descrivere la vecchia pelle dei serpenti è quello dell'abbigliamento: i termini *induviae* ed *exuviae*, sulla cui definizione si sofferma Isidoro di Siviglia⁵⁶, indicano vesti che si possono indossare (*induo, -ere*) e delle quali ci si può spogliare (*exuo, -ere*).

⁵⁰ Sul tema almeno: BODSON 1984; EAD. 1986; EAD. 1989; TRINQUIER 2008; OGDEN 2013.

⁵¹ Cfr. *Macr. Sat.* 1. 19. 18 - 1. 20. 5.

⁵² Cfr. *Festus, Gloss. Lat.* 98 Lindsay, s.v. *In insula*.

⁵³ Cfr. *Nic. Ther.* 343 - 356.

⁵⁴ Cfr. *Verg. Aen.* 2. 469 - 475; *Isid. Etym.* 12. 4. 46 - 48.

⁵⁵ Cfr. *Lucr.* 3. 612 ss.; *Ov. Met.* 9. 266 ss. Il primo per dimostrare la mortalità dell'anima (la quale, se fosse stata immortale, non avrebbe abbandonato il corpo ma lo avrebbe *rinnovato*, proprio come fanno i serpenti); il secondo quando racconta l'apoteosi di Ercole.

⁵⁶ *Cit.*

5. CONCLUSIONE

In conclusione, dalle fonti analizzate e dalle riflessioni che ne sono state tratte si può considerare che il rapporto tra il dio Esculapio e i serpenti è estremamente complesso e conta sull'intervento di concetti e categorie satellite - come *signum* e *numen*; *praesentia* e *absentia* - che contribuiscono a descriverlo e a crearlo. L'espressione contenuta nel titolo dell'articolo, *resumere speciem caelestem*, riferita al momento in cui la divinità smette di essere *anche* un serpente per essere *solo* un dio *celeste* e, dunque, attivare gli effetti benefici sulla città di Roma dopo la fondazione del suo culto ufficiale, ha ancora necessità di essere approfondita. Ciò vale anche per l'aggettivo *caelestis*, di cui non mi sono occupata, in relazione al concetto di *speciem* e alle divinità romane: esso si rivela significativo soprattutto se analizzato nell'ottica della relazione, ambivalente e problematica, tra gli dèi e gli animali.

Questa relazione che definiamo *inter-specifica*, infine, è una categoria multiforme, connessa con le varie declinazioni del culto degli dèi e dalla quale si possono osservare, grazie alle fonti antiche di varia natura di cui siamo in possesso, alcuni fra i fenomeni più significativi del politeismo greco-romano.

Alessandra Scali

Scholè

Email: alessandra.scali16@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI

TDAR: S. Platner, T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, 1904.

CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 1863-.

EDR: Epigraphic Database Roma, <http://www.edr-edr.it/default/index.php>.

EDH: Epigraphic Database Heidelberg, <https://www.eagle-network.eu/eagle-project/collections/epigraphic-database-heidelberg/>.

STUDI

- ANDO 2005: C. Ando, *Interpretatio Romana*, «Classical Philology», 100, 1 (2005), pp. 41-45.
- ARGETSINGER 1992: K. Argetsinger, *Birthday Rituals: Friends and Patrons in Roman Poetry and Cult*, «Classical antiquity», 11, 2 (1992), pp. 175-193.
- AUGUSTA-BOULAROT ET AL. 2017: S. Augusta-Boularot, S. Huber, W. Van Andringa (éds.), *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, Rome 2017.
- BARCHIESI 1997: A. Barchiesi, *Endgames: Ovid's Metamorphoses 15 and Fasti 6*, in D. H. Roberts, F. M. Dunn, D. Fowler (eds.), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton 1997, pp. 181-208.
- BESNIER 1902: M. Besnier, *L'île Tibérine dans l'Antiquité*, Paris 1902.
- BETTINI 2014: M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna 2014.
- BETTINI 2015A: M. Bettini, *Dèi e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Roma 2015.
- BETTINI 2015B: M. Bettini, *L'identità distribuita degli antichi dèi*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 7 (2015), pp. 72-77: <http://www.gro.unisi.it/frontend/>.
- BODSON 1984: L. Bodson, *Living reptiles in captivity: a historical survey from the origin to the end of the XVIIIth century*, «Acta Zoologica et Pathologica Antverpiensia», 78 (1984), pp. 15-32.
- BODSON 1986: L. Bodson, *Observations sur le vocabulaire de la zoologie antique: les noms de serpents en grec et en latin*, «Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique», 8 (1986), pp. 65-119.
- BODSON 1989: L. Bodson, *L'évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'Antiquité à nos jours*, in A. Couret, F. Oge (éd.), *Homme, animal, société. III-2. Histoire et animal*, Toulouse 1989, pp. 525-548.
- BORGEAUD - FABIANO 2013: P. Borgeaud, D. Fabiano (éds.), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité, Recherches et Rencontres*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, 31, Genève 2013.
- BURKERT 2009: W. Burkert, *Asclepio: un dio guaritore nel contesto dei politeismi greco e romano*, in E. De Miro, G. Sfameni Gasparro, V. Cali (curr.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea*, Atti del Convegno Internazionale Agrigento 20-22 novembre 2005, Roma 2009, pp. 17-26.
- CINAGLIA 2016: T. Cinaglia, *Le Quinquatrus, una festa di Minerva*, «Geriòn», 34 (2016), pp. 145-167.
- CRAPIS 1990: C. Crapis, *Momenti del paradigma semiotico nella cultura latina. Indizio giudiziario e segno divinatorio*, «Aufidus», 11/12 (1990), pp. 141-187.

- DEGRASSI 1963: A. Degrassi (cur.), *Inscriptiones Italiae, Academiae Italicae Consociatae Ediderunt*, Vol. XIII - Fasti et elogia, Fasciculus II - Fasti anni numani et iuliani, accedunt Ferialia, Menologia rustica, Parapegmata, Roma 1963.
- DEL BIANCO 2015: A. Del Bianco, *Perchè Esculapio? La grande statua del dio medico nel suo contesto storico, religioso e sociale*, «Rivista Feltrina», 34 (2015), pp. 28-41.
- DETTORI 1997: E. Dettori, *Osservazioni su lat. signum*, in «Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico», Sezione Linguistica 19 (1997), pp. 213-227.
- DOROTHEE 2002: S. Dorothée, *Aux origines de la notion de signe: les emplois de signum chez Plaute*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», 76, 1 (2002), pp. 33-48.
- EDELSTEIN - EDELSTEIN 1945: E. J. Edelstein, L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 voll., Baltimore 1945.
- ERNOUT - MEILLET 1932: Alfred Ernout, Alfred Meillet, *Dictionnaire Étymologique De La Langue Latine. Histoire des Mots*, Paris 2001[1932].
- ESTIENNE - LISSARRAGUE 2015: S. Estienne, F. Lissarague, *Le corps des dieux dans les mondes grec et romain: bilan historiographique*, «Dialogues d'histoire ancienne», supplemento 14 (2015), pp. 19-30.
- ESTIENNE 2000: S. Estienne, *Les dieux dans la Ville. Recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome, d'Auguste à Sévère Alexandre*, tesi di dottorato dell'Università di Parigi 1, sostenuta nel dicembre 2000.
- ESTIENNE 2001: S. Estienne, *Les lieux du religieux à Rome, de César à Commode : un état de la question*, «Pallas», 55 (2001), pp. 155-175.
- FAUSTI 2008: D. Fausti, *Il segno e la prognosi nel Corpus Hippocraticum (Prognostico e Prorretico I e II)*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 1 (2008), pp. 258-278, <http://www.gro.unisi.it/frontend/>.
- FEENEY 2007: D. Feeney, *Caesar's Calendar. Ancient Time and the Beginnings of History*, Berkeley 2007.
- FERRI 2010: G. Ferri, *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stuttgart 2010.
- FORSYTHE 2012: G. Forsythe, *Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious History*, Routledge studies in ancient history, 4, New York-Londra 2012.
- GIRARD 1980: Jean-Louis Girard, «*Interpretatio romana*». *Questions historiques et problèmes de méthode*, «Revue d'Histoire et Philosophie Religieuse», 60, 1 (1980), pp. 21-27.
- GRADEL 2002: I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002.

- GRAF 2003: F. Graf, *Les dieux des Grecs et les dieux des Romains: plus ça change ...*, «Archiv für Religionsgeschichte», 5, 1 (2003), pp. 131-145.
- GRAND-CLEMENT 2013: A. Grand-Clément, *Quand les statues divines se meuvent et (s')émeuvent, entre Grecs et Barbares*, in BORGEAUD - FABIANO 2013, pp. 35-59.
- GUARDUCCI 1983: M. Guarducci, *L'isola tiberina e la sua tradizione ospitaliera*, in M. Guarducci (cur.), *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul Cristianesimo / Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 98, Leiden 1983, pp. 180-197.
- LIPKA 2009: M. Lipka, *Roman Gods A Conceptual Approach*, Leiden-Boston 2009.
- MALAMOUD - VERNANT 1986: C. Malamoud, J.-P. Vernant (éds.), *Corps des dieux*, Paris 2003 [1986].
- MELFI 2007: M. Melfi, *Il santuario di Asclepio a Lebena*, Sesto Fiorentino 2007.
- MICHELS 1967: A. Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967.
- MUSIAŁ 1990: D. Musiał, *Sur le Culte d'Esculape à Rome et en Italie*, «Dialogues d'histoire ancienne», 16 (1990), pp. 231-238.
- OGDEN 2013: D. Ogden, *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford-New York 2013.
- ORLIN 1997: E. M. Orlin, *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*, Leiden 1997.
- ORLIN 2010: E. M. Orlin, *Foreign Cults in Rome. Creating A Roman Empire*, Oxford-New York 2010.
- PANCIERA 2006: S. Panciera, *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi e inediti (1956-2005) con note complementari e indici*, Roma 2006.
- PAPAIOANNOU 2006: S. Papaioannou, "[O]pus est...Apolline nato": *Liminality and Closure in the Aesculapius Episode in Metamorphoses 15.626-744*, «Classica et Mediaevalia», 57 (2006), pp. 125-156.
- PASCO-PRANGER 2006: M. Pasco-Pranger, *Founding the Year: Ovid's Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*, Leiden-Boston 2006.
- RAMELLI 1999: I. Ramelli, *Osservazioni sul concetto di "giorno natalizio" nel mondo greco e romano e sull'espressione di Seneca dies aeterni natalis*, «Antigüedad: religiones y sociedades», 2 (1999), pp. 339-350.
- RÜPKE 1994: J. Rüpke, *Fehler und Fehlinterpretationen in der Datierung des dies natalis des stadtrömischen Mater-Magna-Tempels*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 102 (1994), pp. 237-240.

- RÜPKE 2010: J. Rüpke, *Dies natalis, dies depositionis: Antike Elemente in der europäischen Gedächtniskultur*, in H. Meyer, R. Helmstetter, D. Müller Nielaba (Hrsg.), *Schiller. Gedenken - Vergessen - Lesen*, München 2010, pp. 201-213.
- RÜPKE 2011: J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History and the Fasti*, (ed. or. *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin 1995), trad. ingl. Hoboken 2011.
- SCHEID 1986: J. Scheid, *Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux*, in MALAMOUD - VERNANT 1986, pp. 213-230.
- SCHEID 1993: J. Scheid, *Myth, cult and reality in Ovid's Fasti*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 38 (1993), pp. 118-131.
- SCHMIDT 1908: P. W. Schmidt, *Geburtstag im Altertum*, Giessen 1908.
- TORELLI 1978: M. R. Torelli, *Rerum Romanorum Fontes. Ab anno CCXCII ad anni CCLXV a.Ch. n.*, collegit atque notis illustravit Marina R. Torelli, Pisa 1978.
- TRINQUIER 2008: J. Trinquier, *La fabrique du serpent « draco » : quelques serpents mythiques chez les poètes latins, «Pallas»*, 78 (2008), pp. 221-255.
- VAN DER PLOEG 2018: G. Van Der Ploeg, *The Impact of the Roman Empire on the Cult of Asclepius*, Leiden-Boston 2018.
- VAN HAEPEREN 2019: F. Van Haeperen, *Fana, templa, delubra*, in Filippo Coarelli, John Scheid (curr.), *Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD)*, 6: *Regio I: Ostie, Porto*, Nuova edizione [online], Paris 2019.
- VIVIERS 2014: D. Viviers, *Quand le divin se meut. Mobilité des statues et construction du divin*, in S. Estienne et. al. (éds.), *Figures de dieux: construire le divin en images*, Rennes 2014.
- WISSOWA 1902: G. Wissowa, *Religion und kultus der Römer*, München 1971.