

LE PERICOLOSE ANGUSTIE DELLA DEA ANGERONA:  
MOTIVI CULTURALI E CODIFICAZIONE RELIGIOSA \*

1. PREMESSE

Questo lavoro ha l'obiettivo di riprendere il dossier di testimonianze sulla dea *Angerona*, divinità romana di difficile e complessa comprensione. Un insieme di testi, distribuiti in un arco di tempo piuttosto ampio, da Varrone a Macrobio, che contengono informazioni diverse, a volte apparentemente contraddittorie, ma interessanti proprio per la loro varietà<sup>1</sup>.

Questa dea non solo nelle speculazioni antiche, ma anche in quelle moderne è stata oggetto di differenti interpretazioni e se ha appassionato gli autori antichi riguardo alla sua origine culturale, ugualmente ha coinvolto gli studiosi del mondo antico, che, da punti di vista spesso molto diversi, hanno cercato di studiarne la complessità: una divinità infera, legata al mondo sotterraneo e ai morti d'origine etrusca<sup>2</sup>; personificazione romana della concentrazione e del silenzio quale mezzo di raggiungimento della pace interiore, motivo di origine indoeuropea<sup>3</sup>; divinità dell'indecisione e dell'oscillazione tra la stagione del buio e della luce<sup>4</sup>; dea celeste<sup>5</sup> o dea della fertilità della terra<sup>6</sup>; divinità silente protettrice di Roma<sup>7</sup>.

I differenti disegni interpretativi sono stati prodotti dall'individuazione e della valorizzazione di un singolo aspetto della divinità: in alcuni studi la descrizione dell'oscuro gesto che sembra aver

---

\* Ringrazio con stima e gratitudine il professor Maurizio Bettini, che ha incoraggiato e sostenuto con preziosi consigli questo lavoro e la professoressa Maria Michela Sassi, sempre presente come maestra ed amica. Un ringraziamento va poi al *Center for Hellenic Studies* di Harvard (presso cui mio marito era vincitore di una borsa annuale) dove questo testo è stato scritto, al suo Direttore Gregory Nagy e a tutto lo *Staff* che mi ha permesso di usufruire liberamente della sua biblioteca e di passare un anno indimenticabile, circondata da secolari alberi e bellissimi libri. Ringrazio il professor Jeremy Rau per alcuni utilissimi suggerimenti bibliografici; la dott.ssa Giovanna Savino, la dott.ssa Angela Giardino e il dott. Carlo Pernigotti che gentilmente mi hanno procurato e inviato materiale che non avevo a disposizione e il professor Federico Santangelo per il tempo e l'attenzione che ha dedicato alla lettura di questo testo. A mio marito Giuseppe e al piccolo Carlo, per la loro gioiosa e felice presenza, va il più importante ringraziamento.

<sup>1</sup> Le fonti antiche su *Angerona* possono essere suddivise, per la loro complessa varietà, in due gruppi: il primo, di carattere 'eziologico', che concentra l'attenzione sul perché i Romani avessero istituito una festa per questa divinità (*CIL* I, p. 238; Var. *L.* 6. 3. 23; Paul. *Fest.* 16L; Macr. 1. 10. 7-9; il secondo più descrittivo ed 'iconologico' rivolto ad indagare l'oscuro gesto caratterizzante il suo *simulacrum* (Plin. *Nat.* 3. 5. 65; Sol. 1. 6; Macr. 3. 9. 3-4).

<sup>2</sup> FIESEL 1935; parzialmente anche LAMBRECHTS 1944, pp. 48-49 che però la identifica come divinità italica; ERNOUT 1969 (già in ERNOUT 1965); RENARD 1960.

<sup>3</sup> DUMÉZIL 1956; BADER 1992.

<sup>4</sup> Mommsen in *CIL*, I, pp. 337-338 dove il teonimo è derivato dal verbo *\*an-gerere* corrispettivo latino, secondo lo studioso, della formula greca ἀναφέρειν riferito al sole; DEROY 1949.

<sup>5</sup> PROSDOCIMI 1978. *Angerona* è interpretata come opposta e complementare a *Summanus* identificato come dio del solstizio d'estate. Vedi anche COARELLI 1983, pp. 255-261.

<sup>6</sup> LAMBRECHTS 1944; CAPOVILLA 1957; PESTALOZZA 1951, p. 337; VERSNEL 1993, pp. 168-169.

<sup>7</sup> HUBAUX 1944; LAMBRECHTS 1944; BOLOGNA 1978; DUBOURDIEU 2003.

caratterizzato la statua di *Angerona*; in altri il suo legame con il nome segreto di Roma; altri ancora hanno concentrato l'attenzione sul solstizio d'inverno, che coincideva con il giorno a lei dedicato. Ciò che in qualche modo accomuna questi lavori, spesso molto diversi tra loro, sembra essere la convinzione che il significato di questa dea ci sia stato consegnato in forma criptica ed indiretta e sono dunque percorsi dalla tensione di trovare un significato altro, che gli antichi non avevano saputo comprendere o altrimenti di cui non avevano voluto parlare<sup>8</sup>.

Vogliamo invece cercare di comprendere *Angerona* partendo dalle spiegazioni che gli autori latini ci offrono, inserendole innanzitutto nello specifico quadro di riferimento della religione romana che ne ha permesso l'articolazione, con le sue regole e il suo modo di pensare il divino.

Va premesso che il motivo culturale e religioso attraverso cui vogliamo studiare questa dea è la 'funzionalità divina', uno degli aspetti più interessanti e caratteristici della religione dei Romani: chiederci se è possibile considerare *Angerona* una divinità funzionale o in altri termini ricercare quale fosse la funzione religiosa e culturale che essa rivestiva entro la tassonomia del *pantheon* romano. La funzionalità quale motore di creazione e comprensione della divinità permea infatti tutto il pensiero religioso romano permettendogli di conservare, aggiornare o riformulare le molte divinità che produce o sceglie di adottare; inoltre, l'esistenza di un fenomeno come quello delle 'divinità funzionali', le divinità che conservano nel loro nome la sfera di competenza che presiedono, ci permette di applicare un approccio metodologico molto utile per il nostro fine, che è innanzi tutto quello di dare voce alle spiegazioni contenute nelle fonti antiche riguardo alla funzione della dea.

La 'funzionalità divina' e le 'divinità funzionali' rappresentano un terreno privilegiato, capace di rivelare in modo chiaro ed approfondito una modalità di pensare il divino specifica della religione romana, dove il nome di un dio o di una dea sono una *password* estremamente efficace per avere accesso al contesto ecologico che li ha prodotti ed indagare i diversi stadi che ne hanno permesso il processo di conservazione<sup>9</sup>.

Il nostro fine non è dunque quello di voler offrire una soluzione interpretativa su *Angerona*, ma piuttosto di valorizzare e analizzare i differenti temi culturali che intorno ad essa agiscono: designazioni linguistiche, codificazioni religiose, funzioni psicologiche e prodotti culturali, per riorganizzarli in una spiegazione quanto più approfondita e coerente. Vogliamo seguire con attenzione le trame del suo antico culto, e di ciò che esso evoca: da un lato prodotto intrinsecamente connesso alle regole e alle complesse e radicate tradizioni della religione romana, dall'altro vettore di alcune interessanti tematiche della cultura latina più in generale. Sappiamo che i differenti aspetti

---

<sup>8</sup> FISEL 1935, p. 128; HUBAUX 1944, pp. 38-39; DERROY 1949, p. 93; ERNOUT 1969, p. 336; DUBOURDIEU 2003, p. 271.

<sup>9</sup> Per un approfondimento sulla funzionalità divina e le divinità funzionali vd. PERFIGLI 2004.

della religione antica di cui abbiamo testimonianza sono risorsa preziosa per poter ricostruire la cultura che li ha prodotti; quello che di essi ci rimane, sopravvissuto al tempo, è come il fossile per i paleontologi: un antico organismo vivente conservato nelle rocce sedimentarie delle fonti, letterarie, storiche, archeologiche. La religione antica è una forma, spesso privilegiata, per poter comprendere una civiltà: essa esprime motivi culturali ed esigenze collettive, ma al contempo rivela le risorse intellettuali e le strutture sociali sottese. Inoltre, alcuni fenomeni, così come il guscio della conchiglia, rimangono apparentemente intatti: tra questi ci sono i nomi degli dei<sup>10</sup>. Il compito della filologia è quello di lavorare criticamente su questi ‘fossili’ e cercare di comprendere il lungo processo che hanno attraversato per giungere fino a noi.

Riguardo ad *Angerona* dunque crediamo valga la pena partire proprio dal suo nome, per comprendere le categorie intellettuali, psicologiche, sociali che in esso si riverberano, valorizzando alcuni specifici elementi della religione romana, che possono essere di aiuto per comprendere quale funzione avesse questa divinità nei ‘differenti contesti religiosi e culturali’ in cui era coinvolta.

## 2. ANGERONA E LE SUE RADICI NEL CORPO O NELL’ANIMA

La fonte letteraria più antica che ci parla di questa divinità è Varrone, nel sesto libro del *De lingua Latina*, all’interno di un lungo e generoso elenco di *civilia vocabula dierum qui deorum causa sunt instituti*: *Angeronalia ab Angerona, cui sacrificium fit in curia Acculeia et cuius feriae publicae is dies*, «la festa degli *Angeronalia* prende il nome da *Angerona*, il cui sacrificio è compiuto nella curia *Acculeia* e di cui quel giorno è la festa ufficiale»<sup>11</sup>.

Da questa prima testimonianza sappiamo che la dea aveva una festa, considerata *feriae publicae*<sup>12</sup>, ancora celebrata al tempo di Varrone: il testo ci dice infatti che *sacrificium fit*. Questa ipotesi è avvalorata da una più ampia lettura del contesto in cui è inserito questo passo. L’obiettivo di Varrone è spiegare l’origine dei diversi nomi delle festività romane e per fare questo propone uno schema omogeneo molto semplice: ‘X’ perché ‘x’; dove ‘X’ è il nome della festa e ‘x’ ne rappresenta la *ratio*<sup>13</sup>. Laddove ritiene che il nome sia ormai poco trasparente per i suoi lettori propone una digressione esplicativa; in casi particolari, per festività la cui origine è per i più ormai oscura, rimanda invece alla sua opera dedicata alla raccolta del materiale religioso romano, le *Antiquitates rerum divinarum*, per permettere ai suoi contemporanei di trovare maggiori

<sup>10</sup> Riprendiamo qui la felice intuizione di Hermann Usener contenuta nei *Götternamen*. Vd. USENER 1896, p. 2.

<sup>11</sup> Var. *L.* 6. 3. 23.

<sup>12</sup> Gli *Angeronalia* erano festeggiati il 21 dicembre: Plin. *Nat.* 3. 5. 65; Macr. 1. 10. 7; Sol. 1. 6. Sulla festa di *Angerona* vd. più avanti.

<sup>13</sup> Lo schema è il seguente: ‘X’ (*civilia vocabula dierum*) deriva da ‘x’ (*deorum causa*). L’eziologia della festa può essere rappresentata o dal semplice nome della divinità onorata in quel giorno o da uno specifico aspetto di essa, sempre entro un rapporto di etimologia. Vd. Var. *L.* 6. 3. 12 ss.

informazioni. Riguardo agli *Angeronalia* non reputa però necessario né un approfondimento, né un rimando: la festa è spiegata con un semplice e diretto riferimento al teonimo: *ab Angerona*. La dea e la sua festa rappresentavano dunque qualcosa di ancora comprensibile per il lettore. Un crudele scherzo della tradizione: poiché la divinità era ben conosciuta dai Romani, Varrone non sentiva la necessità di dare altre spiegazioni riguardo agli *Angeronalia*.

Le cose sembrano cambiare qualche secolo più tardi. Macrobio spende molte parole sul significato di questa dea:

Duodecimo (Kalendarum Ianuarum) vero feriae sunt divae Angeroniae, cui pontifices in sacello Volupiae sacrum faciunt; quam Verrius Flaccus Angeroniam dici ait quod angores ac sollicitudines animorum propitiata depellat. Masurius adicit simulacrum huius deae ore obligato atque signato in ara Volupiae propterea collocatum, quod qui suos dolores anxietatesque dissimulant perveniant patientiae beneficio ad maximam voluptatem. Iulius Modestus ideo sacrificari huic deae dicit quod populus Romanus morbo qui angina dicitur praemisso voto sit liberatus.

Nel dodicesimo giorno (delle calende di gennaio) vi è la festa della *diva Angerona*, a cui i pontefici fanno un sacrificio nel sacello di *Volupia*; Verrio Flacco dice che essa è chiamata *Angeronia* perché resa propizia tiene lontane angosce e le preoccupazioni dell'animo. Masurio aggiunge che la statua di questa dea si trova sull'altare di *Volupia* rappresentata con la bocca chiusa e sigillata, perché coloro che dissimulano i loro dolori e i loro motivi di ansietà giungono, grazie alla loro sopportazione, a grandissimo piacere. Giulio Modesto dice che si sacrifica a questa dea perché il popolo romano fu liberato grazie a questa dea da una malattia che è chiamata *angina*, a seguito di un voto<sup>14</sup>.

La dea *Angerona*, che in questo passo troviamo nella variante *Angeronia*<sup>15</sup>, è diventato tema di approfondimento per grammatici e antiquari. Macrobio ricorre infatti a diverse fonti: Verrio Flacco, Masurio e Giulio Modesto. I primi due ritenevano che *Angerona* fosse divinità che soccorreva l'uomo in uno stato di difficoltà psicologica: secondo Verrio Flacco proteggeva da *angores ac sollicitudines*; secondo Masurio aiutava a sopportare *dolores anxietatesque*. Diversamente Giulio Modesto, che invece riconduceva il culto della dea ad una malattia chiamata *angina*; ipotesi sostenuta anche da Festo, con una variante piuttosto interessante, in quanto l'*angina* è considerata un'epidemia tra gli animali e non tra gli uomini: *Angeronae deae sacra a Romanis instituta sunt, cum angina omne genus animalium consumeretur, cuius festa Angeronalia dicebantur*, «si diceva

<sup>14</sup> Macr. 1. 10. 7-9.

<sup>15</sup> La variante si trova solo in questo passo. In Macr. 3. 9. 4 leggiamo *Angerona*.

che per la dea *Angerona* fossero state istituite dai Romani delle cerimonie religiose, poiché ogni genere d'animale era stato ucciso dall'*angina*, e il nome di quella festa era *Angeronalia*»<sup>16</sup>.

*Angerona* trova la sua 'ragione funzionale divina' in tre diversi vocaboli: *angor*, *anxietas* e *angina*. La prima questione che ci si pone d'innanzi è dunque se *Angerona* sia una dea dell'anima, posta a proteggere da emozioni negative, o una dea del corpo, legata alla salute fisica, di uomini ed animali.

Va detto che sia Macrobio che Festo, nella formula che propongono per spiegare il significato di *Angerona*, si situano nel solco di una precisa tradizione culturale, che fortemente caratterizza la riflessione latina sulle divinità: ogni divinità possiede una precisa area d'intervento e l'indagine etimologica è un efficace strumento per poterla definire<sup>17</sup>. La strada indicata dagli antichi per comprendere *Angerona* è dunque quella della ricerca di una *ratio*, di un significato della divinità attraverso l'indagine etimologica del nome, partendo dal presupposto che la sfera di competenza di un dio o di una dea è contenuta inequivocabilmente nel suo teonimo. È interessante per noi seguire questa traccia e provare ad analizzare il suo nome, con il fine di verificare se tessendo insieme le suggestioni degli antichi è possibile ridare ad *Angerona* un'immagine religiosa e culturale coerente.

*Angerona* è teonimo dall'aspetto morfologico interessante: la sua radice, di combattuta individuazione, e il suo suffisso, caratteristico di molte altre divinità latine.

Prendiamo innanzitutto in considerazione la radice: secondo gli antichi le ragioni di questo teonimo erano contenute in tre diversi vocaboli sentiti foneticamente simili, *angor*, *anxietas* e *angina*; la strada che ci viene indicata è quella del verbo *angere*<sup>18</sup>.

Il nome di *Angerona* sembra dunque appartenere alla famiglia della radice latina *\*ang-*, da cui *angere*<sup>19</sup>, verbo ben attestato nella lingua latina, portatore del significato concreto e fisico dell'azione di oppressione ed usato per descrivere sia la sofferenza fisica che quella psicologica,

<sup>16</sup> Fest. 16L.

<sup>17</sup> Riguardo all'indagine etimologica come strumento privilegiato d'indagine per individuare la sfera di competenza di una divinità o per verificare la corretta divinità a cui indirizzare una preghiera nella religione romana vd. PERFIGLI 2004, cap. III; per un'introduzione al tema nelle religioni antiche vd. SALVADORE 1987.

<sup>18</sup> Per i primi due vd. ERNOUT - MEILLET 1932, s. v. *ango*, p. 33. Più discusso il terzo: vd. ERNOUT - MEILLET 1932, s. v. *angina*, p. 32 dove si ritiene che *angina* derivi dal greco ἀγγόνη con apofonia di *o* in *i*; il rapporto con il verbo *angere* è definito come etimologia popolare. WALDE - HOFMANN 1930-54, s.v. *angina*, p. 47, seguendo LEUMANN 1963, indica un originario *ancina*, caratterizzato dal suffisso latino *-ina*, escludendo però ogni rapporto con *angere*. TUCKER 1931, s.v. *angina*, p. 17 considera la possibilità che il vocabolo sia propriamente latino, caratterizzato dallo specifico suffisso *-ina*. Diversamente BADER 1992, pp. 229-230.

<sup>19</sup> Vd. BADER 1992, pp. 229-231. La studiosa cerca di dimostrare che il nome di *Angerona* (*-h<sub>2</sub>ON-A*) è antico tema in *-es*, appartenente alla famiglia della radice latina *\*ang-* e disegna una convincente genealogia morfologica partire dal radicale indoeuropeo *h<sub>2</sub>en-g-*, portatore del significato di 'stringere': il radicale *\*h<sub>2</sub>en-g > \*ang* 'essere stretto' avrebbe così dato un presente radicale tematico e nomi rilevati dal sistema di Caland - Wackernagel (in *\*-u, -i, -n, -es, -et*) che definiscono l' 'essere stretto', in particolare quello della gola. Gli esempi portati dalla studiosa sono estrapolati dal sanscrito, dal latino, dal greco. In particolare, per la lingua latina, la Bader mostra le relazioni linguistiche e di significato tra *angere, angor, angustus, anxius, angina*, quest'ultima definita come l' 'aspetto patologico del restringimento della gola'. Cfr. WALDE - HOFMANN 1930-54, s.v. *Angerona*, pp. 46-47: *\*angesona* zu *angor, angere*.

diversamente dal sostantivo derivato *angor*, antico tema in -s, che ha esclusivamente il significato ‘angoscia’; per la sensazione di soffocamento come alterazione patologica della gola è utilizzato invece *angina*.

Dalla stessa radice indeuropea di *angere* deriva il greco ἄγχω con il significato fisico di ‘stringere alla gola’<sup>20</sup> che produce diversi sostantivi riferiti al ‘mal di gola’ nelle sue differenti manifestazioni: κυνάγχη, pericolosa infiammazione della laringe; συνάγχη, patologia che colpisce la parte interna dei muscoli della gola; παρασυνάγχη, che interessa invece i muscoli esterni. Questa precisa classificazione appartiene alla sistematizzazione del medico Galeno<sup>21</sup>; ma va detto che la più antica medicina ippocratica aveva già identificato la κυνάγχη, terribile infiammazione della gola, corrispettivo latino dell’*angina*, descritto come un’oppressione della gola, simile allo strangolamento, a causa del quale era frequente la morte<sup>22</sup>.

La lingua greca e la lingua latina nominavano dunque uno stato patologico della gola attraverso una descrizione sintomatologica: ‘soffocamento’, ‘strangolamento’, derivandolo dai due verbi imparentati, il greco ἄγχω e il latino *ango*. La comparazione con la lingua greca ci permette di convalidare il legame linguistico tra *angina* ed *angere* e di restituire valore all’ipotesi di Giulio Modesto<sup>23</sup>.

Poiché *angina* è tassello importante del nostro mosaico è interessante per noi vedere più da vicino come i latini consideravano questa malattia; leggiamo una dettagliata descrizione del morbo contenuta nel trattato del medico Celso:

Ut hoc autem morbi genus circa totam cervicem, sic alterum aequae pestiferum acutumque in faucibus esse consuevit. Nostri anginam vocant: apud Graecos nomen, prout species est. Interdum enim neque rubor neque tumor ullus apparet, sed corpus aridum est, vix spiritus trahitur, membra solvuntur: id συνάγχην vocant. Interdum lingua faucesque cum rubore intumescunt, vox nihil significat, oculi vertuntur, facies pallet, singultus est: id κυνάγχην vocant. Illa communia sunt: aeger non cibum devorare, non potionem potest, spiritus eius in<ter>cluditur. Levius est, ubi tumor tantummodo ruborque est, cetera non secuntur: id παρασυνάγχην appellant. – Quicquid est, si vires patiuntur, sanguis mittendus est; si non abundat, secundum est ducere alvum. Cucurbitula quoque recte sub mento et circa fauces admovetur, ut id, quod strangulat, evocet. Opus est deinde fomentis umidis: nam sicca spiritum

<sup>20</sup> CHANTRAINE 1968-80, s.v. ἄγχω, p. 17. Cfr. BADER 1992, p. 229; ERNOUT - MEILLET 1932, s.v. *ango*, p. 33.

<sup>21</sup> Gal. 8, p. 248 Kühn. Vd. anche 7, p. 946 Kühn; 8, p. 241 Kühn; 15, p. 787 Kühn.

<sup>22</sup> Corp. Hippocr. *Morb.* 2. 7. 1 Littré (vol. V, pp. 331 ss.). La κυνάγχη è considerata da alcuni autori, vd. ad esempio Arist. *HA* 7. 22. 604a, come una malattia dei cani. In quanto ‘strozzacani’ ricordiamo che in Ant. Lib. 23. 2. è proprio lanciando su cani un attacco di κυνάγχη che il dio Hermes ruba indisturbato le vacche di Apollo. Su κυνάγχη e Hermes κυνάγχης (Hippon. fr. 2. 1 Degani) vd. BETTINI 2000, p. 19.

<sup>23</sup> Vd. anche Non. 35L: *Angina, genus morbi, eo quod angat; et graece συνάγχη appellatur.*

elidunt. Ergo admovere spongias oportet, quae melius in calidum oleum quam in calidam aquam subinde <d>emittuntur; efficacissimumque est hic quoque salis calidus succus.

Come questo genere di malattia è solita infiammare tutta la regione cervicale, così un altro genere ugualmente pericoloso e acuto infiamma la gola. I nostri autori lo chiamano *angina*, presso i Greci il nome varia a seconda del tipo di infiammazione. Infatti a volte non compare né arrossamento né tumefazione, ma il corpo è disidratato, a mala pena si respira, le articolazioni sono spossate: questo la chiamano *συνάγχην*. Altre volte la lingua e la gola sono tumefatte e arrossate, il suono della voce è nullo, gli occhi girati all'indietro, il volto pallido, la respirazione in affanno: questo la chiamano *κυνάγχην*. Questi due stati hanno in comune alcuni sintomi: l'impossibilità di inghiottire cibo solido o liquido, la respirazione difficile. La condizione è meno grave quando vi sono il tumore e l'arrossamento, ma gli altri sintomi non compaiono questo la chiamano *παρασυνάγχην*. Di qualunque specie sia lo stato, se le forze lo permettono, bisogna tirare il sangue e se questo non ha un flusso abbondante, allora, come seconda cosa, bisogna somministrare una purga. Va poi messa una ventosa sotto il mento e sulla gola per risucchiare ciò che blocca la respirazione. È necessario in seguito utilizzare dei fumenti di aria calda e umida poiché le parti secche impediscono di respirare. Dunque conviene fare delle spugnature immerse costantemente, meglio nell'olio caldo piuttosto che nell'acqua calda: è infine efficacissimo anche il succo caldo del sale<sup>24</sup>.

Osserviamo che la pericolosità dell'*angina* consiste nello strangolamento che blocca la respirazione, causato dall'ostruzione delle vie respiratorie: è impossibile emettere suono e ingoiare alcunché<sup>25</sup>. È innanzitutto necessario sciogliere ciò che blocca il respiro, che per l'infiammazione è divenuto difficile ed affannoso.

Il vocabolo *angina*, e dunque la conoscenza di questa mortifera malattia, è già presente nelle fonti arcaiche. È ricordata nella *Satura 30* di Lucilio dove ci viene raccontato che di questo morbo morì anche Scipione Emiliano<sup>26</sup>; mentre uno dei personaggi della *Mostellaria* di Plauto, fantasticando un'atroce vendetta, propone questa curiosa e suggestiva metafora: *in anginam ego nunc me velim verti, ut veneficae illi / fauces prehendam atque enicem scelestam stimulatricem*,

<sup>24</sup> Cels. 4. 7. 1-3. Cfr. 2. 1. 9-11 (l'inverno è la stagione più rischiosa per le infiammazioni della gola; tra le cause climatiche dell'*angina* vi è l'umidità); 2. 7. 27 e 2. 10. 8 (dove è sottolineata la pericolosità dell'*angina*, malattia a cui segue spesso la morte).

<sup>25</sup> Cels. 2. 10. 8: *ubi angina strangulatur*.

<sup>26</sup> Lucil. 30. 8. (1093M): *Inesperato abiit quem una angina sustulit hora*. Una morte improvvisa causata dall'*angina* che lo ha sottratto alla vita in una sola ora. Nel frammento si ritiene che Lucilio stia ricordando la morte di Scipione Emiliano, morto d'innanzi allo sgomento generale per la rapidità dell'aggravamento. Sen. *Ep.* 101. 3 conferma la morte per *angina* di Scipione: *Hic homo summae frugalitatis, non minus patrimonii quam corporis diligens, cum me ex consuetudine mane vidisset, cum per totum diem amico graviter adfecto et sine spe iacenti usque in noctem adsedisset, cum hilaris cenasset, genere valetudinis praecipiti arreptus, angina, vix compressum artatis faucibus spiritum traxit in lucem*.

«vorrei ora potermi trasformare nell'*angina*, stringere alla gola quella vipera e torturare fino alla morte quell'odiosa rompiscatole»<sup>27</sup>.

La vignetta plautina è carica di odio: *Philolaches* vorrebbe strozzare *Scapha*, le cui parole sono paragonate ad un crescente ed irritante pungolo; quale morte più dolorosa se non quella che porta l'*angina* che tormenta l'ammalato fino alla fine? Strozzarla, stringerla alla gola per impedirle di parlare e al contempo soddisfare la crescente irritazione<sup>28</sup>.

In un'altra commedia, invece, l'*angina* è ricordata come morbo che colpisce gli animali:

Magis apage dicas, si omnia ex me audiveris.  
 Nam fulguritae sunt alternae árbores;  
 Sues moriuntur angina <m>acerrumae;  
 Oves scabrae sunt, tam glabrae, em, quam haec est manus.  
 Tum autem Surorum, genus quod patientissimumst  
 Hominum, nemo extat qui ibi sex menses vixerit:  
 Ita cuncti solstitiali morbo decidunt.

Più di 'alla larga' dirai dopo aver ascoltato tutto quello che ti voglio dire.  
 Infatti i fulmini abbattono un albero sì e uno no;  
 i maiali ridotti all'osso crepano per l'*angina*;  
 le pecore hanno la scabbia, senza pelo com'è glabra questa mano.  
 E nessuno tra i Siriani, la razza più resistente tra gli uomini,  
 sopravvive più di sei mesi;  
 tutti quanti muoiono per terribili febbri<sup>29</sup>.

In questo passo troviamo una terribile immagine di morte: la descrizione apocalittica di una terra in cui nessuno si salva e dove l'*angina* è una delle calamità: causa dello sterminio dei maiali<sup>30</sup>. Questo ci ricorda la spiegazione di Festo a proposito degli *Angeronalia*: *cum angina omne genus animalium consumeretur*<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Pl. *Mos.* 218-219. L'espressione *fauces prehendam* è certo qualcosa di più dello 'strozzarla': il personaggio vorrebbe trasformarsi in *angina* per causare dunque una morte dolorosissima, molto peggio di un veloce 'strozzare'.

<sup>28</sup> Su questo passo, schiettamente plautino, riguardo la rappresentazione dell'*angina* come essere animato vd. FRAENKEL 1922, p. 35.

<sup>29</sup> Pl. *Trin.* 538-544. Seguiamo qui il testo di Ernout che integra *macerrumae*.

<sup>30</sup> L'*angina* è identificata come malattia dei maiali anche in Plin. *Nat.* 8. 51. 205: *verum (sus) efferantur, et alias obnoxium genus morbis, anginae maxime et strumae* e in Serv. *Geor.* 3. 497: *nam angina dicitur porcorum morbus, qui occupat fauces*.

<sup>31</sup> Fest. 16L. È interessante osservare a questo proposito che in Plauto i maiali sono descritti come *macerrumae*, che possiamo interpretare come 'consumati fino all'osso'. L'*angina*, come abbiamo visto nella descrizione del medico Celso impediva al malato, a causa dell'occlusione della gola, di inghiottire cibo solido e liquido, dunque causava un



La nostra breve indagine su *angina* ci ha permesso di sapere qualcosa di più su questa terribile e violenta malattia, che consumava il corpo e poteva uccidere per soffocamento uomini ed animali. Non stupisce che per un morbo considerato pericoloso e mortifero i Romani avessero istituito un culto divino o, come sembra più probabile, avessero attribuito ad una divinità, sentita come propriamente autorevole in materia, poiché dea dell'*angere*, una specifica funzione protettrice: *Angerona*, per corretta etimologia o altrimenti per paretimologia, poco importa per ricostruire ciò che era sentito come 'culturalmente rilevante', era indicata come dea preposta a proteggere coloro che erano 'stretti' e dunque anche coloro che erano 'stretti alla gola'. La religione romana presenta altri esempi di divinità la cui funzione era quella di presiedere a condizioni avvertite come pericolose, divinità che proteggevano da morbi o da condizioni di malessere. Ricordiamo ad esempio *Robigo*, o la variante maschile più tarda *Robigus*, divinità che proteggevano il grano dalla ruggine (*robigo*), per il quale i Romani avevano istituito la festa dei *Robigalia*, il cui nome traeva origine dalla calamità temuta<sup>32</sup>. La stanchezza era presieduta da una dea, *Fessonia*, trasparentemente funzionale nel suo nome, invocata in aiuto di coloro che soffrivano di stanchezza (*fessi*)<sup>33</sup>; mentre lo stato psicopatologico della depressione era rappresentato da *Murcia*, il cui nome era foggato, attraverso una trasposizione metaforica, sulla descrizione sintomatologia del depresso, *murcidus*, in quanto *marcidus*<sup>34</sup>. Nei tre esempi citati possiamo osservare che come nel caso di *Angerona* la sfera di competenza e la condizione di malessere o pericolo coincidono: la divinità identificata come protettrice è quella che nel nome evoca quello specifico stato<sup>35</sup>.

Vale la pena ora indagare l'altra eziologia della divinità: secondo quanto ci diceva Macrobio, nell'ipotesi di Verrio Flacco, essa teneva lontano dagli uomini *angores ac sollicitudines animorum*. Siamo nel delicato e complesso paesaggio delle emozioni: non più le malattie del corpo, ma quelle dell'anima. Per comprendere perché *Angerona* tiene lontane (*depellat*) le angosce, in quanto dea dell'*angor*, dobbiamo entrare nell'immaginario latino delle passioni<sup>36</sup>.

L'*angor* è una condizione psicologica, ma, fatto piuttosto interessante, comporta un malessere fisico molto simile a quello che si patisce quando ci si ammala di *angina*: *angor id est animi vel corporis cruciatus, proprie a Graeco †anchedellin†, id est strangulatione, dictus; unde et facium*

---

lento deperimento; mentre Festo utilizzava il verbo *consumere* descrivendo così il completo sterminio degli animali a causa della malattia.

<sup>32</sup> Su *Robigo* vedi Ov. *Fast.* 4. 901-33. Sulla variante maschile *Robigus* vd. Var. *L.* 6. 16. 7; Var. *R.* 1. 1. 4-6; Gel. 5. 12. 14; Fest. 325L. Le due divinità erano invocate apotropaicamente contro la ruggine che attaccava il grano. Per un approfondimento e un'analisi dettagliata delle testimonianze vd. PERFIGLI 2004, pp. 146-148.

<sup>33</sup> August. *C.D.* 4. 21.

<sup>34</sup> PERFIGLI 2004, pp. 107-115.

<sup>35</sup> PINAULT 2001, p. 98; ERNOUT 1946, p. 188.

<sup>36</sup> Per l'uso del termine 'passioni' nella cultura latina, riguardo a determinati stati d'animo rimandiamo a MORTON BRAUND - GILL 1997, p. 1, n. 1.

*dolor angina vocatur*, «angoscia è l'essere torturato nell'anima o nel corpo, dal vocabolo greco †*anchedellin*†, ovvero strangolamento; da cui anche il dolore della faringe è detto *angina*»<sup>37</sup>.

Festo ci offre una descrizione molto precisa e suggestiva della condizione in cui si cade se in preda all'angoscia scegliendo un participio come *cruciatu*s e ricomponendo le due articolazioni dell'*angere*, condizione dell'anima e condizione del corpo, accomunate dalla sensazione della *strangulatio*. L'immagine associata alla condizione di *angor* è quella della 'morte in croce'<sup>38</sup>: la *crux*, da cui *cruciare* e il derivato *cruciatu*s, come atroce strumento di tortura adottato dai Romani<sup>39</sup>, è ben documentato nei testi latini ed è associato ad una morte lenta, dolorosa, terribile, riservata quasi esclusivamente agli schiavi<sup>40</sup>. La crocifissione di un uomo libero, infatti, eccezionalmente stabilita, era motivo di sconcerto e sgomento per l'atrocità e il disonore che comportava<sup>41</sup>. La *crux* rimandava all'incubo di torture fisiche e abiezione morale<sup>42</sup>, e vale la pena ricordare, poiché ci muoviamo nel campo semantico dell'*angere*, che il condannato, consumato dalla fame, dalla sete e da atroci sofferenze, moriva molto spesso per soffocamento<sup>43</sup>. Anche la

<sup>37</sup> Fest. 7L.

<sup>38</sup> Cic. *Tusc.* 1. 34. 83 e 1. 40. 96; Cic. *Att.* 7. 22. 5; Tert. *Idol.* 12.

<sup>39</sup> ERNOUT - MEILLET 1932, s. v. *crux*, p. 153.

<sup>40</sup> Noto come *servile supplicium*: punizione temuta da molti personaggi plautini, di condizione servile. Ricordiamo lo schiavo Sceledro nel *Miles gloriosus*, che, minacciato di morte dal padrone, esclama: *Noli minitari: scio cruce[m] futuram mihi sepulcrum;/ ibi mei sunt maiores siti, pater, avos, proavos, abavos*. Lo stato sociale ereditato comportava dunque l'eredità della terribile esecuzione, laddove lo schiavo veniva meno ai propri doveri. Cfr. Pl. *Mil.* 279. La caratterizzazione della croce come supplizio riservato agli schiavi trova conferma in molti passi latini. Cfr. Hor. *S.* 1. 3. 80-81; Juv. 6. 219 ss.; Tac. *Hist.* 4. 11; B. *Hisp.* 20. 5. Per un approfondimento, con documentata bibliografia vd. CANTARELLA 1991, pp. 187-189; 392-393.

<sup>41</sup> La crocifissione fu sempre considerata punizione terribile e per questo riservata a stranieri e schiavi. Discussa la sua origine: per alcuni studiosi fu introdotta a Roma in seguito alle guerre puniche, ed è dunque supplizio d'importazione cartaginese. Per un'origine fenicia della crocifissione a Roma vd. PEDDINGHAUS 1965, pp. 24 ss. Diversa la posizione della CANTARELLA 1991, pp. 190-192 secondo cui i Romani conoscevano la terribile esecuzione già dai Greci. Tra i casi illustri di crocifissione ricordiamo la vicenda di Attilio Regolo, eroe nazionale, che la tradizione voleva morto, con grande coraggio, per mano dei Cartaginesi, sulla croce. Vd. per la vicenda Sen. *Ep.* 98. 12 dove la crocifissione è definita tra le cose spaventose (*terribilia*). Cfr. anche Sen. *Prov.* 3. 9; Sil. 2. 340-44; Flor. 1. 18. 22-25; Tert. *Nat.* 1. 18. 3. Altro esempio illustre quella del *cives romanus P. Gavius*, difeso da Cicerone, messo a morte per ordine di Verre con lo sguardo rivolto alla patria che aveva tradito. Vd. Cic. *Verr.* 2. 5. 13 ss. I passi citati contengono l'idea che la crocifissione era indubbiamente sentita come supplizio doloroso e crudele.

<sup>42</sup> Cicerone, ben calato nella cultura del suo tempo e testimone fedele della società e del suo sentire, in più passaggi definisce la crocifissione supplizio atroce ed incivile. Ricordiamo l'emozionante difesa di Rabirio accusato da Labieno di aver ucciso il tribuno della plebe L. Apuleio Saturnino. Cicerone insiste sul fatto che molte sono le cose disonorevoli: l'ignominia di una condanna pubblica, la confisca dei beni, l'esilio, ma in tutte queste, sottolinea, rimane la parvenza della libertà. «Se siamo minacciati di morte, moriamo almeno da uomini liberi: che il carnefice, che la velatura del capo, che il nome stesso della croce (*capitis et nomen ipsum crucis*) restino lontani non solo dal corpo dei cittadini romani, ma anche dai loro pensieri, dai loro occhi, dalle loro orecchie (*non modo a corpore civium Romanorum sed etiam a cogitatione, oculis, auribus*)». Vd. Cic. *Rab. Perd.* 5. 16.

<sup>43</sup> KERRIGAN 2001, p. 172: «Ciò che determinava la morte di uomini e donne non era la perdita di sangue o il trauma violento, ma le subdole conseguenze di sete, fame, sfinimento e, in ultimo, di un lento soffocamento, dal momento che i muscoli addominali, privi di un sostegno, cedevano collassati sui polmoni, che restavano senz'aria. Sotto questo aspetto, la crocifissione si può considerare un'antesignana delle impiccagioni dell'era moderna».

*strangulatio*, altra immagine evocata da Festo per descrivere l'*angor*, d'altronde, implica la cessazione del respiro per una convulsiva contrazione della gola<sup>44</sup>.

Il morire per asfissia è gravido di un atroce significato nella cultura romana; sappiamo, ad esempio, che per i *suspendiosi*, i morti per impiccagione, erano vietati gli onori funebri: l'impiccagione era considerata una morte maledetta poiché in essa l'anima non poteva trovare riposo nell'aldilà<sup>45</sup>.

Lo stato di angoscia è dunque una vera e propria tortura mortifera, in cui i confini tra corpo e anima sembrano sfumare nella drammaticità della sofferenza.

Se rivolgiamo l'attenzione ad un testo il cui argomento privilegiato sono le passioni, le *Tusculanae Disputationes* di Cicerone, è piuttosto interessante trovare che l'*angor* è descritto sempre entro una formula di malessere che investe anima e corpo:

nam ut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est, sanum non est, sic in animo ista mediocritas caret sanitate. Itaque praeclare nostri, ut alia multa, molestiam sollicitudinem angorem propter similitudinem corporum aegrorum aegritudinem nominaverunt.

Dunque un corpo che è malato, anche se non gravemente, non è sano, così questa stessa condizione di non completo benessere nell'animo indica che non si è in salute. Per questo a proposito i Romani, come in molti altri casi, chiamarono il peso, l'inquietudine e l'angoscia *malattia* in analogia con i corpi *malati*<sup>46</sup>.

La metafora ciceroniana si inserisce opportunamente nel nostro discorso e vogliamo sottolineare come l'autore ne espliciti la specificità latina, sia sul piano intellettuale che su quello linguistico. Ritroviamo le emozioni negative di competenza di *Angerona*, la *sollicitudo* e l'*angor*, che Cicerone associa, per indicare questa particolare condizione di sofferenza psichica, alla *molestia*. La *molestia*, sostantivo astratto in *-ia*, derivato da *moles*, il peso, descrive metaforicamente la condizione dell'uomo preoccupato, gravato da un pesante fardello<sup>47</sup>. La *sollicitudo* è invece una particolare condizione di agitazione della mente, che come rivela l'aggettivo *sollicitus*, conserva un forte senso fisico. Derivati da *sollus* e *citus*, participio di *cio*, prendono il significato dal secondo membro del composto e ne sono rafforzati dal primo: un'agitazione che non lascia tregua, un continuo

<sup>44</sup> *Strangulatio* da *strangulo*, coniato sul greco στραγγαλάω (Var. L. 6. 10. 96). Il verbo latino è *suffuco*, derivato da *faux*. Vd. ERNOUT - MEILLET 1932, s.v. *strangulo*, p. 655 e s.v. *faux*, p. 22. L'immagine che sottende è anche in questo caso quella del soffocamento, dell'impossibilità di respirare.

<sup>45</sup> Ricordiamo che secondo gli antichi l'anima dimorava nel respiro, dunque, nel caso di asfissia, essa non poteva abbandonare il corpo e rimaneva imprigionata nel defunto. Vd. CANTARELLA 1991, pp. 179-183.

<sup>46</sup> Cic. *Tusc.* 3. 10. 22.

<sup>47</sup> ERNOUT - MEILLET 1932, s.v. *moles*, p. 410: «masse, et spécialement masse de pierre, digue, môle. S'emploie pour désigner une chose écrassante... de là le sens de fardeau, difficulté, écrasant».

movimento che, per quanto riguarda la *sollicitudo*, agisce dall'interno. Infine abbiamo *angor*: che descrive uno stato psicologico sofferente ricorrendo alla dimensione fisico-spaziale in cui si trova l'angosciato, costretto in luoghi dell'anima tanto stretti e il cui sintomo più evidente è il sentirsi 'stretto alla gola', 'strangolato'<sup>48</sup>. Possiamo osservare che i tre termini scelti da Cicerone sono accomunati dalla loro fisicità, o meglio, per usare un termine più preciso, dalla psicosomaticità: la condizione dell'anima si riflette dolorosamente sul corpo e dalle sofferenze fisiche inflitte, in una spirale ermeneutica, prende nome<sup>49</sup>. Ed è proprio su questo punto che Cicerone riflette: l'*animus* laddove non si trova in una condizione di salute è *aeger*, malato, così come il *corpus* quando è sofferente; i tre stati di tormento psicologico sono dunque a ragione classificati dai Romani come *aegritudo* per similitudine con i corpi malati, tanto più che *molestia*, *sollicitudo* e *angor*, come abbiamo visto, agiscono non solo sul piano psicologico, ma anche su quello corporeo: un peso opprimente, un continuo movimento, un sentirsi strangolato. A differenza dei Greci, dice Cicerone, che designano ogni passione come πάθος, «noi siamo più precisi, poiché sosteniamo l'analogia con la malattia fisica solo con determinate condizioni psicopatologiche, che classifichiamo appunto come *aegritudo*»<sup>50</sup>. Cicerone, infatti precisa: *ut aegrotatio in corpore sic aegritudo in animo nomen habet non seiunctum a dolore*, «come la malattia nel corpo così l'afflizione nell'animo, si ha un nome non disgiunto dal dolore»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Vogliamo a questo proposito citare una descrizione clinica sull'angoscia/ansia: «la componente *emozionale* delle crisi acute dell'ansia (dell'ansia *panica*) si accompagna contestualmente alla componente *somatica*... Le condizioni cardiache e circolatorie, respiratori e posturali si infiammano e sembrano precipitare in una sofferenza non solo funzionale, ma *organica*. Si ha la sensazione di soffocare e si sente il cuore in gola...». La condizione di sofferenza psichica è accompagnata da una serie di riflessi somatici tra cui, nello specifico, la sensazione dello strangolamento. Vd. BORGNA 1997, p. 55, cfr. pp. 90-91 (dove sono citati alcuni casi clinici in cui più volte la descrizione fisica avvertita dal paziente si condensa nell'espressione «l'angoscia improvvisamente mi afferra alla gola e mi precipita di nuovo nel fondo»).

<sup>49</sup> Il termine psicosomatico indica tecnicamente «il discorso che intende recuperare fino in fondo l'unità relazionale fra ciò che è *psichico* e ciò che è *somatico*, fra ciò che è *soggettivo* e ciò che è *obiettivo*; studiando i *modi* con cui le esperienze psichiche (le esperienze emozionali) si trasformano in evenienze somatiche, e restaurando (introducendo) nelle articolazioni delle malattie la dimensione della soggettività (dell'interiorità)». Vd. BORGNA 1997, pp. 69-72.

<sup>50</sup> Cic. *Tusc.* 3. 10. 23: *hoc propemodum verbo Graeci omnem animi perturbationem appellant; vocant enim πάθος id est morbum, quicumque est motus in animo turbidus. Nos melius: aegris enim corporibus simillima animi est aegritudo*. La differenza con il lessico tecnico greco, sulle passioni, è più volte trattato da Cicerone. In Cic. *Tusc.* 3. 4. 7 leggiamo: *Num reliquae quoque perturbationes animi, formidines libidines iracundiae? Haec enim fere sunt eius modi, quae Graeci πάθη appellant; ego poteram 'morbos', et id verbum esset e verbo, sed in consuetudinem nostram non caderet. Nam misereri, invidere, gestire, laetari, haec omnia morbos Graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantis, nos autem hos eosdem motus concitati animi recte, ut opinor, perturbationes dixerimus, morbos autem non satis usitate...* Vd. anche *Tusc.* 3. 4. 9; 3. 5. 10-11; 4. 10. 23; 4. 12. 27 ss. Osserviamo che Cicerone si pone il problema della traduzione culturale: non è dunque acritico fruitore della filosofia greca di matrice stoica. La riflessione sulle passioni che vuole proporre è riletta consapevolmente entro la cornice linguistica e culturale latina. Ciò che a Cicerone interessa sottolineare non è dunque la malattia dell'anima come affezione (*morbos*) quanto, nello specifico caso di alcuni turbamenti dell'anima (*perturbationes*), la condizione di afflizione (*aegritudo*). Sull'uso che fa Cicerone della filosofia ellenistica piuttosto che sulle fonti che egli utilizza, vd. COLISH 1990, pp. 65-79. Interessanti anche le riflessioni di ERSKINE 1997, pp. 36-47 che focalizzano l'attenzione sull'esperienza biografica di Cicerone quale filtro di lettura della filosofia stoica. Per un approfondimento più ampio riguardo alla relazione tra Cicerone e la filosofia ellenistica vd. NUSSBAUM 1990.

<sup>51</sup> Cic. *Tusc.* 3. 10. 23.

Il gioco è tra *aegrotatio*, con cui è indicata la malattia del corpo, e *aegritudo*, l'afflizione dell'anima: l'analogia è possibile perché entrambe sono accomunate dalla nozione di dolore, contenuto nell'aggettivo *aeger*, pur specificando un diverso luogo di sofferenza<sup>52</sup>. L'*angor* è, potremmo dire, una sottoclasse dell'*aegritudo*<sup>53</sup>, caratterizzata da una sofferenza che si espande, con dolore, nel corpo. Lucidamente riassunto nelle seguenti parole ciceroniane: *vereor enim ne natura, cum corpora nobis infirma dedisset isque et morbos insanabilis et dolores intolerabilis adiunxisset, animos quoque dederit et corporum doloribus congruentis et separatim suis angoribus et molestiis implicatos*, «temo infatti che la natura, dopo averci dato corpi fragili a quelli ha aggiunto malattie incurabili e sofferenze intollerabili, e poi ci ha dato anche anime che sia partecipano delle sofferenze del corpo sia sono afflitte da angosce e pesi propri»<sup>54</sup>. Ritroviamo *angor* e *molestia* come dolori dell'animo, entro un quadro di dolorosa fisicità. Ma qual è l'azione che l'*angor* riverbera nel corpo? *Angor aegritudo premens*, «l'angoscia è un dolore che opprime»<sup>55</sup>.

L'angoscia è dolore che schiaccia: esercita una pressione (*premens*) o altrimenti un'azione soffocante (*strangulatio*) che impedisce di respirare<sup>56</sup>.

L'immagine attraverso cui i Romani descrivevano questa condizione dell'animo, caratterizzata da un'angusta spazialità 'interna' con evidenti sintomi fisici, permise l'individuazione di un'unica divinità, *Angerona*, perché capace di rappresentare e proteggere dalle diverse manifestazioni di pericolosità dell'*angere* per l'uomo: non solo dunque il soffocare per *angina* ma anche l'essere oppressi dall'*angor*.

### 3. L'ANTICO ENIGMA DELLA STATUA IMBAVAGLIATA

*Angor* ed *angina* pur nella loro differenza patologica, abbiamo potuto osservare, sono infatti accomunate da una sensazione fisica intollerabile, il sentirsi soffocare, l'essere strangolati: *angere* in questo specifico caso, articola le sue diverse possibilità semantiche attraverso la gola. Entro questa lettura possiamo dire che *Angerona* esercitava la propria azione divina nella gola, con il fine di proteggerla da ciò che poteva causare l'*angere*, così come *Tacita*, un'altra dea appartenente all'universo religioso romano, svolgeva la propria azione divina in una zona limitrofa, nella bocca e

<sup>52</sup> ERNOUT - MEILLET 1932, s.v. *aeger*, p. 10.

<sup>53</sup> Quale insieme più ampio che contiene anche l'*angor*, l'*aegritudo*, carica su di sé diverse manifestazioni di sofferenza. In Cic. *Tusc.* 3. 13. 27: *sed aegritudo maiora quaedam, tabem cruciatum afflictationem foeditatem, lacerat exest animum planeque conficit*. Osserviamo che in questo passo ritroviamo l'immagine del *cruciatum esse*, con il quale Festo descriveva la condizione dell'*angor*. Cfr. anche Cic. *Tusc.* 4. 8. 18 (*dolor aegritudo crucians*).

<sup>54</sup> Cic. *Tusc.* 5. 1. 3.

<sup>55</sup> Cic. *Tusc.* 4. 8. 18.

<sup>56</sup> Ricordiamo che anche Lucr. 6. 1158-59 nel descrivere la sofferenza psicologica di coloro a cui il corpo era torturato dalla peste: *intolerabilibusque malis erat anxius angor adsidue comes*. Sull'espressione *anxius angor* in Lucrezio, vd. GALE 2007, pp. 183-186.

sulla lingua<sup>57</sup>, con la specifica funzione di ‘far tacere le male lingue’<sup>58</sup>. *Angerona* e *Tacita*, non solo concentravano la loro azione in tre parti molto vicine e legate tra loro, la gola, la bocca e la lingua, organi legati alla fonazione<sup>59</sup>, ma intrattenevano anche un rapporto privilegiato con il silenzio: la dea *Tacita*, il cui nome è invece estremamente ‘parlante’<sup>60</sup>, era una dea *muta*, condannata al silenzio, poiché le era strappata la lingua per punizione; la dea *Angerona*, invece, non era irreversibilmente muta, ma poiché era rappresentata *ore obligato atque signato*<sup>61</sup>, fu interpretata da alcuni autori antichi come dea che intimava il silenzio. Questa lettura è opera di Plinio e Solino: i due eruditi scrittori, all’interno di un più ampio discorso che aveva come tema centrale l’*evocatio*, scelgono il *simulacrum* della nostra dea come simbolo del valore che il silenzio possedeva nella cultura romana, strumento privilegiato per proteggere Roma contro i nemici. Entrambi inseriscono l’*exemplum* della raffigurazione della dea trattando lo stesso argomento: la città, per non incorrere nel pericolo di *evocatio*, rito pubblico romano che consisteva nell’evocare la divinità protettrice della città che si voleva conquistare promettendole asilo a Roma, ci raccontano i due autori, possedeva un secondo nome, tenuto segreto e protetto da un religioso silenzio<sup>62</sup>; quando un certo Valerio Sorano osò rivelarlo fu immediatamente punito. A questo punto Plinio conclude: *Non alienum videtur inserere hoc loco exemplum religionis antiquae ob hoc maxime silentium institutae. Namque diva Angerona, cui sacrificatur a. d. XII kal. Ian., ore obligato obsignatoque simulacrum habet*, «non mi sembra fuori luogo inserire a questo punto l’esempio di un antico rito religioso istituito proprio per esortare a tale silenzio: la dea *Angerona* infatti, la cui festa ricorre il 21 dicembre, ha una statua con la bocca chiusa e sigillata»<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> BADER 1992, pp. 229 e 232.

<sup>58</sup> La dea *Tacita* era festeggiata a Roma il 21 febbraio, durante le *feriae publicae* dei *Feralia*. Durante questa festa era celebrato un complesso rituale affinché la dea proteggesse dalla *hostiles linguas* e dalle *inimica ora*. Vedi *Ov. Fast.* 2. 569 ss. Nella prima parte Ovidio descrive l’azione rituale rivolta a *Tacita* (vv. 569-82); la seconda parte invece è dedicata a spiegare il perché questa dea fosse detta *muta* (vv. 583-616). La dea, il suo affascinante rituale e il suo mito eziologico, sono stati oggetti di recenti ed interessanti lavori tra cui BETTINI 2006a, pp. 149-172; DUBOURDIEU 2003, pp. 259-282 (all’interno di uno studio che ha per oggetto la comparazione tra *Angerona* e *Aius Locutius*); BADER 1992, pp. 217-245.

<sup>59</sup> BADER 1992, pp. 228-229. L’associazione tra *Angerona* e *Tacita* è stato motivo molto battuto dagli studiosi, frequentemente nell’interpretazione della dea come divinità infera. Vd. LAMBRECHTS 1944, pp. 47-48; PESTALOZZA 1951, p. 337; DUBOURDIEU 2003, pp. 272-280.

<sup>60</sup> Vd. BETTINI 2006a, p. 150.

<sup>61</sup> *Macr.* 1. 10. 8; *Plin. Nat.* 3. 5. 65.

<sup>62</sup> In realtà le testimonianze che attestano la pratica dell’*evocatio* ci consegnano la ‘credenza’ che ad essere ‘evocato’ fosse il nome della divinità protettrice della città nemica, che abbandonando la città per trovare accoglienza a Roma, permetteva al generale romano di non compiere nessuna religiosa empietà, e non il nome della città. Plinio dunque, enfatizzando il ‘silenzio come formula di protezione’ riveste di importanza anche il nome della città di Roma, dicendoci che a questo nome conosciuto se ne affiancava un altro ‘tenuto segreto’, fondandosi sulla antica credenza che conoscere il nome di qualcuno poteva garantire un qualche potere su di esso, rintracciabile invece in alcune pratiche magiche.

<sup>63</sup> *Plin. Nat.* 3. 5. 65. Plinio inserisce questo cammeo sulla dea dopo aver parlato della vicenda di Valerio Sorano, che non seppe custodire con il silenzio il segreto nome della città; la triste fine di Sorano è a sua volta un *exemplum* incastonato entro un più ampio discorso il cui soggetto è l’esistenza di un segreto nome della città di Roma: *superque Roma ipsa, cuius nomen alterum dicere <nisi> arcanis caerimoniarum nefas habetur optimaque et salutari fide abolitum enuntiavit Valerius Soranus luitque mox poenas*.

La drammatica vicenda di Valerio Sorano è ricordata anche da Solino, lettore di Plinio, ma che conserva un'interessante variante riguardo la descrizione della statua di *Angerona*: *inter antiquissimas sane religiones sacellum colitur Angeronae, cui sacrificatur ante diem XII k. Ian.: quae diva praesul silenti ipsius praenexo obsignatoque ore simulacrum habet*, «nei più antichi tempi della religione giustamente era venerato il sacello di *Angerona* a cui veniva fatto un sacrificio il 21 dicembre: la quale dea che era preposta proprio al silenzio aveva una statua con la bocca legata e sigillata»<sup>64</sup>.

Un *simulacrum* con la bocca sigillata e bendata non era certo un motivo di rappresentazione comune e non ci può sorprendere che gli antichi abbiano cercato una spiegazione per un fenomeno tanto curioso. Per noi come per gli antichi interpreti è impossibile risolvere l'enigma del simulacro di *Angerona*, vogliamo però sottolineare alcuni aspetti di questa raffigurazione in relazione al campo d'azione e alle specifiche funzioni della dea, tenendo conto dei diversi contesti religiosi e culturali con i quali essa si trovava a dialogare. Vale la pena fare una breve parentesi su questa inusuale raffigurazione divina.

Nel passo di Plinio possiamo individuare due verbi chiave, *obligare* e *obsignare*: il primo indica in generale l'atto di legare qualcosa, spesso utilizzato anche in ambito medico per descrivere fasciature ben strette<sup>65</sup>; il secondo è generalmente impiegato per descrivere una chiusura ornata da un *signum* fatto con la cera<sup>66</sup>. Solino sostituisce *obligare* con *praenectere*, a rafforzare, attraverso il prefisso *prae-*, l'idea di una legatura accurata. Quella di *Angerona* sembra essere stata una statua imbavagliata con attenzione e su cui, a conferma della ben fatta chiusura dell'orifizio, è stato posto un sigillo<sup>67</sup>. L'immagine suggerita dalla formula *obligare et obsignare* è certo quella di uno scritto, una lettera, il cui contenuto doveva rimanere segreto: *cedo tu ceram ac linum actutum. Age obliga, obsigna cito*, «qua cera e filo. Fa' presto chiudi e sigilla»<sup>68</sup>.

In questo passo plautino la nostra formula ci rivela che da un punto di vista tecnico-materiale l'operazione di chiusura di una *tabella* prevede un agire in successione: prima *obligare*, poi *obsignare*; mentre da un punto di vista più astratto apprendiamo che questa confezionatura, fatta

<sup>64</sup> Sol. 1. 6. Solino, erudito scrittore, apre la sua opera sulle *Cose memorabili* con un *excursus* su quale fosse l'originario nome di Roma: *traditur etiam proprium Romae nomen, verum tamen vetitum publicari, quondam quidam quo minus enuntaretur caerimoniarum arcana sanxerunt, ut hoc pacto notitiam eius aboleret fides placitae taciturnitatis, Valerium denique Soranum, quod contra interdictum eloqui id ausus foret, ob meritum profanae voci neci datum*.

<sup>65</sup> In ambito medico *obligare* è ben attestato nelle fonti antiche ad indicare una stretta fasciatura. Vd. Pl. *Men.* 885; Cic. *Tusc.* 2. 16. 38 e 2. 17. 39 e *N.D.* 3. 22. 57; Tac. *Ann.* 6. 9; 15. 64; B. *Afr.* 88. 4.

<sup>66</sup> *Obsignare* ricorre come un *occludere vel ornare* attraverso l'impressione di un'immagine o un nome. Vd. *Th.ling.lat.*, s.v. *obsigno*.

<sup>67</sup> Per un'analisi accurata delle diverse e possibili forme di imbavagliamento o di impedimento poste sulla bocca vd. DUBOURDIEU 2003, pp. 265-267.

<sup>68</sup> Pl. *Bac.* 748. Cfr. Pl. *Bac.* 935.

con *linum ac ceram*, indicava il custodire in modo sicuro ciò che non doveva essere rivelato agli altri, una chiusura che poteva, metaforicamente, rappresentare il silenzio<sup>69</sup>.

Come abbiamo visto il campo d'azione di *Angerona* era nella gola, in quanto dea che proteggeva dallo strangolamento (causato dall'*angina* o avvertito a causa dell'*angor*) e il suo *simulacrum* con la bocca bendata e sigillata, non è così estraneo all'essenza funzionale di questa divinità. Si possono rilevare infatti due elementi: 'imbavagliare strettamente e sigillare' impedisce certamente tanto il 'respirare' quanto il 'parlare'<sup>70</sup>; la bocca è la parte del corpo attraverso cui si ha accesso alle *fauces*. Se consideriamo questi due aspetti, suggeriti dalla raffigurazione di *Angerona*, non possiamo non notare che era rappresentato sulla statua proprio ciò di cui l'*angina* era terribile causa: il malato, respirando a fatica, cessava di parlare<sup>71</sup>.

D'altronde le divinità romane, come già quelle greche, erano distinguibili attraverso particolari attributi, al fine di evitare o prevenire eventuali equivoci d'indirizzo della preghiera; ciò ci permette di ipotizzare che nel caso di *Angerona* la funzionalità divina della dea fosse forse esplicita non solo nel suo nome, ma nella stessa raffigurazione<sup>72</sup>. In un quadro di specifiche rappresentazioni funzionali quale strumento di individuazione ed identificazione di una divinità l'impossibilità di respirare e di parlare di *Angerona*, rappresentata con una bocca imbavagliata e sigillata, può essere considerato un'immagine in un certo qual modo 'parlante', che conservava in modo differente dal teonimo la difficoltà che la malattia comportava.

Gli antichi come noi, trovandosi d'innanzi un'immagine ormai di difficile interpretazione, hanno cercato di trovare per essa una spiegazione, e lo hanno fatto riferendosi ad un *antiquissimus mos* della cultura romana, l'*evocatio*: considerarono la bocca chiusa e sigillata come il *signum* dell'impossibilità di 'parlare', da cui la dea doveva proteggere, valorizzando dunque uno degli

<sup>69</sup> DUBOURDIEU 2003, p. 264: «Une enquête sur l'emploi des verbes *obligare* et *obsignare* dans le témoignages littéraires montre qu'ils désignent une fermeture totale ou qui essaie de l'être, comme l'indique le préverbe commun à leur formation, *ob-*... Ces deux opérations sont d'ailleurs différentes, puisque l'une s'apparente à la couture et utilise un *linum* (fil de lin), l'autre est un scellage opéré par la cire».

<sup>70</sup> *Ligare* (da cui *obligare*) è spesso utilizzato come azione, anche in ambito magico, con la funzione di 'bloccare', verbo che indica esplicitamente 'il fermare le male lingue' nel rituale rivolto alla dea *Tacita*. Vd. BETTINI 2006a, pp. 157 ss. e riguardo al verbo *ligare* quale verbo utilizzato nella cultura latina con valore magico vd. anche BETTINI 1998, pp. 92-96.

<sup>71</sup> Cels. 2. 10. 6: *quicquid denique fauces difficultate spiritus strangulat, quicquid supprimit subito vocem, quisquis intolerabilis dolor est... De quo dubitari in eiusmodi re non oportet: satius est enim anceps auxilium experiri quam nullum; idque maxime fieri debet, ubi nerui resoluti sunt; ubi subito aliquis ommutuit; ubi angina strangulatur*. Cfr. anche il già citato Cels. 4. 7. 1-3. Abbiamo visto che anche in Pl. *Mos*. 218 l'azione che si chiedeva all'*angina* era quella di far tacere la vecchia le cui parole erano insopportabili, di condannarla al silenzio attraverso lo strangolamento che le avrebbe impedito di parlare.

<sup>72</sup> Sulle diverse raffigurazioni divine a Roma e sul significato degli attributi quale elemento di distinguibilità GLADIGOW 1994, pp. 9-24. Questo motivo caratterizza in seguito l'iconografia cristiana: i santi sono riconoscibili dai loro attributi che indicano chiaramente il loro campo di protezione. Così i santi a cui sono attribuiti poteri taumaturgici o la protezione di uno specifico organo, caratterizzati da un'efficace trasparenza rappresentativa: pensiamo a Santa Lucia, protettrice della vista, raffigurata con gli occhi in mano, o a Sant'Agata, protettrice del seno, il cui simbolo sono le mammelle torturate da tenaglie e disposte su un piatto.



aspetti terapeutici a cui sovrintendeva, che divenne così *diva praesul silenti*<sup>73</sup>. Questa caratterizzazione, tramandataci dunque da Plinio e Solino, fu perciò strumentalmente utilizzata per enfatizzare l'antichità di una prassi religiosa a loro certamente nota entro cui il silenzio giocava un ruolo importantissimo: la dea dalle labbra serrate, chiusa ermeticamente come la *tabella* di Plauto, si trovò così a dialogare con un fenomeno quale l'*evocatio*, indubbiamente perché *ore obligato (praenexto) obsignatoque*, ma questo non esclude di trovarci davanti ad un esempio di mutamento semantico della dea in funzione delle 'diverse possibilità' di valorizzazione della sua figura: da una rappresentazione di apnea e di silenzio, da cui la dea doveva proteggere, a divinità che invita al silenzio, poiché resa immortale con la bocca imbavagliata e sigillata.

#### 4. SENSIBILITÀ E RISERVATEZZA LATINA: *ANXIETATES DISSIMULARE*

Un'ultima variante riguardo al significato della dea e la sua rappresentazione silente, è proposta dal giurista Masurio, come ci informava Macrobio; riprendiamo il testo dei *Saturnali* che non solo mostra che il legame con l'*evocatio* non era l'unico possibile, ma ci riporta inoltre alle diverse funzioni attribuite ad *Angerona* e alle differenti sofferenze contenute nel verbo *angere*: Masurio, descrivendo la statua della dea, precisa che il *simulacrum ore obligato atque signato* si trovava sull'ara della dea *Volupia* e questo perché *qui suos dolores anxietatesque dissimulant perveniant patientiae beneficio ad maximam voluptatem*.

La *ratio* divina, in questo passo, integra tre aspetti che caratterizzano la dea: quello topografico, la vicinanza con un'altra divinità, *Volupia*; quello iconologico, la statua; quello strettamente funzionale, la sfera di competenza. Riguardo a quest'ultimo, Masurio mette *Angerona*

<sup>73</sup> Sol. 1. 6; Plin. Nat. 3. 5. 65. Vd. Macr. 3. 9. 1-4 dove si parla esplicitamente di *evocare tutelares deos*, la formula per indicare l'*evocatio*: *Et de vetustissimo Romanorum more et de occultissimis sacris vox ista prolata est. Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos... Nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt.* A questo punto Macrobio ricorda tra le diverse divinità suggerite dalle opere antiche la dea *Angerona*: *Alii enim Iovem crediderunt, alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os adomoto silentium denuntiat, alii autem, quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consiviam esse dixerunt.* L'ipotesi dunque che *Angerona* sia una delle divinità protettrici di Roma non convince Macrobio, ma quello che per noi è interessante è che la dea è qui una tra le divinità candidate come protettrici della città: la sua associazione con il silenzio, forse attraverso le interpretazioni precedenti, è già nota a tal punto che la sua immagine non è più quella di una dea imbavagliata, ma una dea con il dito sulla bocca. La fonte a cui ricorre Macrobio sembra aver trasformato uno degli effetti dell'imbevagliamento, il silenzio, nella principale funzione della dea. D'altronde, come abbiamo mostrato, la formula *obligare* et *obsignare*, rimandava alla *tabella* ben serrata, a conservare un segreto, e questo può certo aver favorito il salto interpretativo. Va ricordato inoltre che Romani conoscevano l'egiziano Arpocrate, la cui festa curiosamente coincideva con la festa di *Angerona*, raffigurato con un dito portato alle labbra; infine il motivo del dito portato alla bocca o alle labbra è rintracciabile anche in alcuni affreschi pompeiani (QUARANTA 1839, vol. XII, tav. XIX, pp. 1-6. Questa tavola è stata interpretata come raffigurante *Angerona*). Possiamo credere che ci sia in questo caso una sovrapposizione di immagini culturali: *Angerona*, il cui *simulacrum* era di dea imbavagliata diviene così, entro un gioco di interpretazioni, dea del nome segreto di Roma, intimante il silenzio e l'originaria rappresentazione è sostituita da un'immagine più diffusa e nota all'immaginario religioso e culturale romano.

in relazione con due vocaboli: *dolores et anxietates*. Il primo conferma l'ampia sfera di sofferenza a cui la dea sovrintendeva, le malattie del corpo e dell'anima; il secondo ci riporta all'universo magmatico delle emozioni e delle differenti sfumature del sentire. *Angerona* è la dea che aiuta a *dissimulare*: a lei ci si rivolge per nascondere, nel comportamento e nei discorsi, i dolori e le angosce, l'unica strada per raggiungere uno stato di soddisfazione. Nelle trame dell'eziologia di Masurio riverbera certo il valore attribuito al silenzio dalla cultura romana, non solo sul piano religioso. Sappiamo che per il *tacere* c'era la dea *Tacita*, la cui istituzione era fatta risalire a Numa, invocata contro le cattive lingue e il pericoloso parlare altrui e descritta come musa muta e silenziosa, simbolo della conveniente riservatezza<sup>74</sup>. A Roma il silenzio e la discrezione erano tenuti in grande considerazione: abbiamo visto ad esempio il ruolo che il silenzio rivestiva sul piano religioso, per proteggere dal pericolo d'*evocatio*, ma anche sul piano sociale entrambe erano qualità molto apprezzate, tanto nelle donne, quanto negli uomini<sup>75</sup>. I Romani adoravano il silenzio e detestavano certe forme sconvenienti di loquacità e tra queste certo c'era il lamentare le proprie sciagure o sofferenze<sup>76</sup>. *Angerona*, aiutando a sopportare il dolore, di natura fisica o morale, con controllo e convenienza sociale, sembra così rappresentare questa interdizione sociale della lamentela<sup>77</sup>.

Masurio guarda la dea da una differente angolazione, offrendoci un'altra possibilità funzionale, anch'essa appartenente ad uno specifico motivo sociale, ma questo è fatto attraverso la scelta di un determinato vocabolo, *anxietates*, che in quanto appartenete alla famiglia di *angere*, rientrava nella sfera di competenza di *Angerona*.

Guardiamo quest'ultimo elemento più da vicino. *Anxietas*, come *angor*, infatti, indica una forma di sofferenza psicologica, ma con una variante semantica interessante:

ex quo in aliis anxietas, unde anxii, in aliis iracundia dicitur. Quae ab ira differt, estque aliud iracundum esse, aliud iratum, ut differt anxietas ab angore (neque enim omnes anxii, qui anguntur aliquando, nec, qui anxii, semper anguntur), ut inter ebrietatem <et ebriositatem> interest, aliudque est amatorem esse, aliud amantem.

<sup>74</sup> Plut. *Num.* 8. Plutarco racconta che questa dea silenziosa (σωπηλή) e muta (ένεά) era cara a Numa; fu lui per primo a prescrivere ai Romani di venerarla in modo particolare quale divinità della riservatezza (ένχεμυθία). Su *Tacita* come dea funzionale vd. RADKE 1965, s. v. *Camēnae*, pp. 78 ss.; BÖMER 1958, p. 127.

<sup>75</sup> Sulla virtù del silenzio femminile, tema ampiamente studiato, vd. CANTARELLA 1985; sul silenzio come valore nella cultura romana vd. BETTINI 2006b, pp. 77-94.

<sup>76</sup> Ampia trattazione in Cic. *Tusc.* 2. 12. 28 ss.; 2. 21. 48-50 dove il saggio è colui che sopporta ogni sofferenza fisica e morale con compostezza e controllo senza lamentarsi. Vd. anche il denso frammento in Pac. *trag.* 268-269 Ribb. (= fr. 200 Schierl; 318-19 D'Anna).

<sup>77</sup> BOLOGNA 1978, p. 319: «L'uomo normale, dunque, ha una serie di limitazioni rispetto alla parola. Deve saper tacere sugli dei, sull'angoscia, su tutto quanto minaccia il linguaggio stesso».

è per questa ragione che per alcuni si parla di ansia (da cui ansiosi) e per altri si parla di irascibilità. La quale è diversa dall'ira: una cosa è essere irascibile altra essere irato, così come l'ansia è differente dall'angoscia, poiché non sono tutti quanti ansiosi coloro che ogni tanto sono angosciati né sono sempre angosciati coloro che sono ansiosi; così c'è differenza tra l'essere ebbro una volta o esserlo ripetutamente, o tra l'essere dedito agli amori ed essere innamorato<sup>78</sup>.

Il passo ciceroniano offre una lucida ed attuale riflessione sulle diverse affezioni che si possono manifestare nell'animo umano. La differenza tra *anxietas* ed *angor* è individuata da Cicerone, attraverso la similitudine con l'eccesso di vino o del piacere sessuale, sulla diversa gradazione in cui la passione scuote l'animo divenendo stato patologico: i due *exempla*, ovvero la differenza tra *ebrietas* ed *ebriositas* e tra *amator* e *amans*, descrivono l'ansia come uno stato acuto mentre l'angoscia come uno stato cronico<sup>79</sup>. È identificata qui una situazione di serialità nel vivere: gli angosciati (*qui anguntur*), come l'ubriaco e l'innamorato, si trovano in una condizione passeggera di allontanamento dalla salute dell'animo; gli ansiosi (*qui anxii*), come colui che beve vino in eccesso costantemente e colui che noi definiremmo il dongiovanni, sono invece schiavi della loro passione.

Vogliamo a questo proposito riportare un suggestivo passaggio su analogie e differenze terminologiche tra ansia e angoscia, estrapolato da un attuale dizionario di psicologia:

Il termine angoscia è spesso assimilato a quello di ansia perchè la distinzione terminologica è reperibile solo nelle lingue di origine latina... Gli psichiatri preferiscono parlare di "ansia" in riferimento ai soli aspetti psichici dell'emozione in questione, mentre impiegano il termine "angoscia" quando in concomitanza si hanno manifestazioni somatiche talvolta particolarmente vistose<sup>80</sup>.

Nella riflessione contemporanea sulle nevrosi umane, ritroviamo la caratteristica psicosomatica dell'*angor*: l'angoscia è caratterizzata dal suo riflettersi sul corpo; mentre l'ansia appartiene alla sfera emozionale.

<sup>78</sup> Cic *Tusc.* 4. 12. 27. Cfr. Non. 443 su cui si basa l'integrazione *ebriositatem*.

<sup>79</sup> Riguardo alle differenze tra ansia e angoscia in campo psicologico e psichiatrico vd. BORGNA 1997, pp. 17-19 dove l'eco ciceroniana sembra sottendere al contemporaneo dibattito su queste due specifiche forme di sofferenza psicologica.

<sup>80</sup> GALIMBERTI 1992, s. v. *angoscia*.

Ci chiediamo a questo punto quali fossero le forme e il significato dell'ansia (*anxietas*) nella cultura latina<sup>81</sup>. Cicerone, sembra indicare quale principale elemento di differenziazione con *angor* la cronicità dell'emozione, che, tradotto in termini odierni, potremmo definirla come una sorta di predisposizione nevrotica della personalità. I contesti in cui troviamo *anxietas* confermano la sintesi ciceroniana: un'emozione logorante caratterizzata dal suo agire cronico e sfiancante.

Ovidio, nelle *Epistulae ex Ponto*, costretto all'esilio, descrivendo alla moglie i drammatici segni lasciati dal tempo sul suo corpo, l'imbiancare dei capelli, le rughe che solcano il viso e le membra sempre più stanche, così spiega:

Confiteor facere hoc annos, sed et altera causa est,  
anxietas animi continuusque labor;  
nam mea per longos si quis mala digerat annos,  
crede mihi, Pyllo Nestore maior ero.

Credo che questo sia opera degli anni, ma anche un'altra è la causa, l'ansia e il suo lavoro incessante; se qualcuno distribuisse le mie sofferenze su un gran numero di anni, credimi, io sarei più vecchio di Nestore di Pilo<sup>82</sup>.

Mentre in un'altra drammatica lettera, indirizzata all'amico Flacco, dove ritroviamo il rammarico per tempo che passa, così faticoso nella sua condizione d'esule, il poeta lamenta: *unda locusque nocent et causa valentior istis, / anxietas animi, quae mihi semper adest*, «l'acqua e questo luogo mi nuocciono e una causa ancora più potente di queste, l'ansia che mai abbandona la mia anima»<sup>83</sup>.

L'*anxietas* è dunque un continuo tormento dell'anima, condizione che mai abbandona l'anima consumando il corpo<sup>84</sup>.

La riflessione ciceroniana, così acuta e contemporanea, aveva dunque ben identificato la differenza di significato tra *angor* ed *anxietas*: pur appartenendo alla medesima radice semantica descrivevano differentemente gli aspetti del sentimento angosciante, nella sua relazione con il corpo o nel suo agire perpetuo nell'animo.

<sup>81</sup> Il latino ha anche un corrispettivo con differente suffisso, *anxitudo*, di cui ci rimangono tracce in una glossa di Nonio che ne attesta l'uso arcaico in tre tragedie: nell'*Eurysace* di Accio (*persuasit maeror, anxitudo, error, dolor*); nell'*Armorum Iudicio* dello stesso autore (*ubi cura est anxitudo acerba, ibi cuncta consiliorum ratio et fortuna sit*), e nell'*Hermiona* di Pacuvio (*tristia atque animi intolleranza anxitudine*) e Non. 72L. Cfr. ERNOUT - MEILLET 1932, s.v. *ango*, p. 33.

<sup>82</sup> Ov. *Pont.* 1. 4. 7-10.

<sup>83</sup> Ov. *Pont.* 1. 10. 35-36. Con *unda* Ovidio si riferisce all'acqua che è costretto a bere nel paese dove è confinato, acqua altrove descritta come salmastra (*Pont.* 2. 7. 73-74), o ghiacciata (*Tr.* 3. 10. 25-26 e 3. 12. 88) e dunque dannosa per la salute.

<sup>84</sup> Ricordiamo che anche Giovenale specifica l'*anxietas* attraverso l'aggettivo *perpetua*, sottolineando il suo lavoro incessante nel tempo. Vd. Juv. 13. 211: *Perpetua anxietas nec mensae tempore cessat*.

In questo specifico quadro di analogie e differenze del sentire l'angoscia e l'ansietà *Angerona* si disegna sia come dea che scaccia (*depellat*) l'opprimente e temuto sentimento dell'*angor*, sia come colei che aiuta a nascondere (*dissimulare*) con pazienza e decoro il cronico stato d'*anxietas* a cui alcuni erano soggetti<sup>85</sup>.

Riprendiamo ora le fila della nostra analisi sulle diverse funzioni attribuite ad *Angerona*. La nostra indagine sulle complesse rappresentazioni culturali suggerite dal teonimo di *Angerona*, a partire dalle indicazioni degli antichi, ci ha condotto attraverso i diversi luoghi di *angere*, laddove la radice di questo verbo aveva permesso la formazione di vocaboli entro cui forte era il sentimento dell' 'essere stretti', 'chiusi alla gola'. Le tre forme che abbiamo cercato di comprendere, una malattia della gola e due condizioni sofferenti dell'animo, erano regioni dell'*angere* avvertite a tal punto come pericolose da richiedere la presenza di una divinità, celebrata pubblicamente: *Angerona* si profila come la dea che poteva proteggere efficacemente da sofferenze fisiche o psicologiche caratterizzate dall'*angere* perché essa e solo essa lo rappresentava trasparentemente nel nome.

##### 5. ANGERONA VERA SIGNORA DELL'ANGERE

La trasparenza del nome di *Angerona* e la sua capacità di accogliere funzioni diverse poiché appartenenti alla medesima area semantica, ci porta a voler osservare più da vicino l'altro elemento che compone il suo teonimo: il suffisso, che può aiutarci a comprendere meglio come la lingua e la cultura latina foggiasero divinità che per le qualità contenute nel loro nome potevano assolvere efficacemente a specifiche funzioni. Va detto, infatti, che le differenti funzioni che gli autori antichi hanno attribuito alla dea possono essere state attivate, in termini culturali e religiosi, durante un ampio arco di tempo, prodotto di modificate e modificabili esigenze collettive. Abbiamo visto che *Angerona* presiedeva a difficoltà diverse, certo indicanti tutte un malessere: il suo ruolo all'interno del *pantheon* poteva essere dunque declinato differentemente attraverso la relazione con un vocabolo la cui associazione era avvertita come sostenibile. Avveniva una sorta di 'gioco linguistico' sul teonimo: la funzione della dea poteva essere modificata creando una nuova relazione tra il suo nome ed una diversa *ratio*, instaurata attraverso la verificabilità etimologica. Questo fenomeno è uno dei livelli osservabili entro il sistema della funzionalità religiosa romana; altro aspetto che ad esso appartiene è l'essere uno specifico sistema di nominazione. Come abbiamo visto nello specifico caso della nostra dea, le parole possono essere incorporate, adottate, cambiate,

---

<sup>85</sup> Nella religione romana vi sono altri esempi di figure divine che sovrintendono o proteggono da condizioni di sofferenza psicologica: la già ricordata dea *Murcia*, dea della depressione; la dea *Paventina* o *Paventia*, dea che immetteva il sentimento della paura nei bambini; il dio *Pavor* e il dio *Pallor*, trasparentemente legati l'uno alla dimensione emotiva e l'altro alla dimensione fisica del sentimento. A questo proposito vd. PERFIGLI 2004, pp. 89-100.

esprimendo un flusso migratorio, dal punto di vista culturale, piuttosto libero<sup>86</sup>; questo non accade certo se consideriamo questo teonimo sotto l'aspetto più strettamente linguistico. Già Agostino, debitore certo di una profonda e acuta intuizione varroniana, si era interrogato su questo particolare aspetto dei teonimi romani:

Libet autem eorum considerare rationes. Usque ad eo ne, inquiunt, maiores nostros inspientes fuisse credendum est, ut haec nescirent munera divina esse, non deos? Sed quoniam sciebant nemini talia nisi aliquo deo largiente concedi, quorum deorum nomina non inveniebant, earum rerum nominibus appellabant deos, quas ab eis sentiebant dari, aliqua vocabula inde flectentes, sicut a bello Bellonam nuncupaverunt, non Bellum; sicut a cunis Cuninam, non Cunam; sicut a segetibus Segetiam non Segetem, a pomis Pomonam non Pomum; sicut a bubus Bubonam non Bovem.

Si ritiene opportuno considerare le motivazioni che i Romani proposero per ciascun nome divino. Fino a che punto, sostengono, si deve credere che i nostri antenati fossero stupidi per non comprendere che questi erano doni divini e non dei? Ma poiché sapevano che tali cose sono concessi solo dalla munificenza di un certo dio, non trovando i nomi di quegli dei, chiamarono gli dei con i nomi di quelle cose che dagli stessi sentivano di ricevere, aggiungendo a quei vocaboli dei suffissi: ad esempio, da *bellum* (guerra) derivarono il nome *Bellona* e non semplicemente *Bellum*; da *cunae* (culle) *Cunina* e non *Cuna*; da *segetes* (messi) *Segetia* e non *Seges*; da *poma* (frutti) *Pomona* e non *Pomum*; da *boves* (buoi) *Bubona* e non *Bos*<sup>87</sup>.

In questo denso passo estrapolato dal *De civitate Dei* troviamo una consapevole riflessione sulle potenzialità della lingua e del suo uso come linguaggio tecnico: i nomi degli dei non sono invenzione arbitraria, ma creazione che risponde a specifiche leggi; il teonimo è il risultato di un processo in cui passaggi chiave sono l'identificazione della *res*, la scelta del *vocabulum* ed, in ultimo, il *flectere*. Fatto per noi degno di particolare attenzione è che in questo testo sono illustrate tre differenti classi di suffissi: *-ina*; *-ia* ed *-ona*<sup>88</sup>. Quest'ultimo suffisso è quello che qualifica la nostra dea ed è caratteristico di molte altre divinità funzionali romane: ricordiamo ad esempio

<sup>86</sup> Questo scambio tra lingua e pensiero, all'interno delle etimologie popolari, è infatti estremamente fecondo per ricostruire alcuni aspetti culturali di una civiltà. Sulle possibilità e le potenzialità della *popular etymology* vd. JAKOBSON - WAUGH 1979, p. 183: «Words linked together by both sound and meaning manifest “elective affinities” (*Wahlverwandtschaften*), able to modify the shape and the content of the vocables involved». Vd., a questo proposito, GABELENTZ 1891, p. 218.

<sup>87</sup> August. *C.D.* 4. 24.

<sup>88</sup> Ci occuperemo in questo lavoro del suffisso *-ona*, e parzialmente del suffisso *-ina*, che appartengono a uno dei vocaboli messi in relazione con *Angerona*, *angina*. Per un approfondimento sui teonimi caratterizzati dai suffissi *-ia* e *-ina* vd. PERFIGLI 2004, pp. 90-92 e 100-103.

*Bellona, Pomona e Bubona*, citate da Agostino, e, tra le più importanti, *Orbona, Alemona, Fluviona, Fessona, Adeona, Abeona, Intercidona, Mellona*, ed *Epona*<sup>89</sup>.

Il suffisso *-ona*, e il corrispettivo maschile *-onus*, nella lingua latina è poco diffuso: possediamo un ventaglio limitato d'esempi, ma questo ci può permettere di verificare con maggior chiarezza se esso può in qualche modo avere le caratteristiche, in termini strettamente linguistici, di un *submorphemic differential*, capace di produrre, una specifica immagine semantica<sup>90</sup>. Nella lingua latina, oltre ai teonimi citati, sono ben attestati già in epoca arcaica, alcuni vocaboli: due di genere maschile, *patronus* e *colonus* e due di genere femminile, *matrona* e *patrona*<sup>91</sup>. *Patronus* e *matrona*, così come *colonus*, indicano tutti un particolare stato sociale riconosciuto, che si fonda sull'esercitare il loro ruolo in una specifica area di competenza: *patronus* e *colonus* sono impiegati nel contesto dell'attività terriera: il «*colonus*, est celui qui tient lieu du propriétaire, qui cultive en son lieu et place, "fermier" au sens technique et légal du mot... il *colonus* a un *patronus*»<sup>92</sup>. Il *colonus* dunque coltivava entro un rapporto di colonato la terra, esercitando liberamente la sua funzione (*colere*)<sup>93</sup>.

D'altro lato anche *patronus* è figura sociale e giuridica, caratterizzata dalla specifica funzione di 'dare protezione': il vocabolo è propriamente impiegato laddove si vuole descrivere il rapporto del capo famiglia con i suoi affiliati o i *clientes*; il *patronus* è colui che esercita all'esterno così come lo svolge all'interno della *familia*, il suo ruolo di *pater*<sup>94</sup>. Osserviamo che sebbene il rapporto tra *patronus* e *colonus* sia di natura giuridicamente gerarchica entrambi indicano con pertinente competenza, l'esercizio totale della loro funzione, espressa nella loro radice: *colere* e *pater*.

<sup>89</sup> Vd., per un elenco completo, ERNOUT 1965, pp. 75-81. L'attenzione per la peculiarità del suffisso di *Angerona* e di altre divinità latine già in WAGENVOORT 1941, p. 216, ripresa poi in ERNOUT 1969, pp. 335-338.

<sup>90</sup> JAKOBSON-WAUGH 1979, pp. 201-203.

<sup>91</sup> LEUMANN 1926-27, pp. 323-324. Leumann classifica i sostantivi caratterizzati dal suffisso *-onus*, *-ona* come *Personalsubstantiva* e li suddivide in quattro gruppi: al primo gruppo appartengono *patronus*, *matrona* e *colonus*, quest'ultimo coniato sul modello di *patronus*; il terzo gruppo include i teonimi delle divinità funzionali, tra cui *Angerona*; nel quarto gruppo sono ricordati *persona* e *corona*, prestiti: il primo dalla lingua etrusca, il secondo dalla lingua greca; gruppo particolare è il secondo al cui interno troviamo sostantivi come *epulonus* e *curionus* derivati da sostantivi in *-on* e attestati solo nell'*Epitome* di Paolo (a questo proposito vedi anche p. 266). Cfr. LEUMANN 1963, p. 223.

<sup>92</sup> ERNOUT - MEILLET 1932, s.v. *colo*, p. 132 e s.v. *pater*, p. 487.

<sup>93</sup> DE RUGGERO 1900, s.v. *colonus*, pp. 457-458. DAREMBERG - SAGLIO 1877-1919, s.v. *colonus*, p. 1322; DE NEEVE 1984.

<sup>94</sup> FAYER 1982, p. 151 dove è mostrato che la relazione tra *patronus* e *cliens* è fondata attraverso la 'protezione' che il primo garantiva al secondo. Cfr. a questo proposito VALVO 1996, p. 71: «*cliens*... nella sua relazione con *patronus*... quando è inteso nella sua accezione specialistica di "colui che cerca la protezione di qualcuno"». La funzione specifica del *patronus* è evidentemente quella dell'aver la responsabilità dei suoi affiliati, *clientes* o *coloni*, così come, all'interno della casa, dei familiari. Il suo ruolo comportava diritti e doveri, attraverso un rapporto di fiducia e protezione: da questa sua competenza deriva il successivo significato di *patronus* come *advocatus*: «colui che per sua natura giuridica era in grado di guidare il *reus* nel processo (*advocatus*) non era diverso da quello che per sua posizione sociale e per l'efficacia della sua parola entrava più come protettore e difensore (*patronus*) nel processo medesimo». Vd. DE RUGGERO 1900, p. 117.

*Matrona*, che, su un altro piano, può essere messo in relazione con *patronus*, esprime anch'esso un ruolo socialmente e giuridicamente connotato dalle potenzialità contenute nella radice del nome: il poter 'essere madre', riflessione già antica:

quod idonei vocum antiquarum enarratores tradiderunt matronam dictam esse proprie quae in matrimonium cum viro convenisset, quoad in eo matrimonio maneret, etiamsi liberi nondum nati forent, dictamque ita esse a matris nomine, non adepto iam, sed cum spe et omine mox adipiscendi, unde ipsum quoque matrimonium dicitur.

poiché competenti interpreti di parole antiche hanno lasciato scritto che *matrona* è detta propriamente colei che ha contratto il matrimonio con un uomo, finché rimane sposata, anche se non ci sono ancora nati figli, e viene chiamata così dal vocabolo *mater*, condizione non ancora verificatasi, ma con la speranza e l'augurio di ottenerlo presto, onde la stessa parola *matrimonium* ha origine<sup>95</sup>.

La nostra breve analisi socio-antropologica delle tre figure in oggetto è convalidata da un'approfondita analisi linguistica. Helmut Rix, focalizzando l'attenzione su questi tre vocaboli, mostra che il suffisso che li caratterizza può essere analizzato come derivato del *Possesivsuffix* di Hoffmann (\*-h<sub>3</sub>onh<sub>2</sub>), nelle sue differenti e specifiche produzioni di significato: qualcosa o qualcuno che ha o è connesso con uno che ha il \*-h<sub>3</sub>onh<sub>2</sub>, ovvero che possiede 'il dovere', 'la responsabilità' o 'l'autorità', espressa dal primo membro<sup>96</sup>.

Torniamo dunque ai nostri teonimi latini e ad *Angerona*. Il suffisso le definisce pertinentemente come divinità che possiedono la specifica autorità su una determinata sfera di realtà: il loro *onus* divino è contenuto nella radice da cui tra origine il nome<sup>97</sup>. Così *Orbona* è la dea a cui si rivolgono i genitori *orbati* di un figlio o quelli che temevano un tale funesto evento, poiché essa possedeva la 'responsabilità' di quella drammatica condizione; *Pomona*, *Bubona*, *Epona*, *Mellona* erano le divinità che proteggevano i frutti (*poma*), i buoi (*boves*), i cavalli (*equi*) e il miele (*mel*); *Alemona* e *Fluviona* o *Fluvonia*, le dee che sovrintendevano la crescita del feto, con la responsabilità di nutrire (*alere*) e regolare il flusso mestruale (*fluere*), azione di complementare importanza.

<sup>95</sup> Gel. 18. 6. 8. Cfr. anche Serv. *Aen.* 11. 476 che riporta le parole di Gellio e Isid. *Orig.* 9. 7. 13: *matrona est quae iam, nupsit et dicta matrona, quasi mater nati, vel quia mater fieri potest, unde a matrimonium dictum*. Per un commento a questi passi e un'analisi approfondita sulle analogie e le differenze tra *mater familias* e *matrona* vd. FAYER 1994, pp. 286-300.

<sup>96</sup> RIX 1989, pp. 225-235. Vd. anche OLSEN 2004, pp. 215-248 che analizza ampiamente le potenzialità del *Possesivsuffix* offrendo molti esempi nelle parole di origine indoeuropea. Per il latino vd. specificamente pp. 234-243.

<sup>97</sup> Sul valore di *onus* e la sua relazione con i sostantivi caratterizzati dal suffisso *-onus -ona* vd. OLSEN 2004, pp. 234-235 con dettagliata bibliografia.



Il differente ruolo divino di queste dee, caratterizzate dal suffisso *-ona*, rispetto ad altre divinità funzionali in *-ia* ed *-ina*<sup>98</sup> si mostra evidente: alla divinità non è richiesto di garantire e/o agire una determinata azione o ancora di svolgerla in un determinato luogo, ma piuttosto di garantire la sua protezione in una limitata e precisa area di competenza<sup>99</sup>.

*Angerona* si disegna così come la *patrona*<sup>100</sup> dell'*angere*, a cui i Romani si rivolgevano nelle diverse situazioni ove la sensazione del soffocare, dell'«essere stretto» era pericolosa o gravida di timore: protettrice dei malati d'*angina*, dei crucciati dall'*angor* o di coloro che erano trasfigurati dall'*anxietas*, e di tutto ciò che era considerato *angustus*.

## 6. GLI ANGUSTI DIES DI ANGERONA

Entro questo quadro di riferimento possiamo comprendere infine perché la dea fosse festeggiata il 21 dicembre<sup>101</sup>, giorno coincidente con il solstizio d'inverno. Non solo le testimonianze letterarie, ma anche un prezioso documento epigrafico proveniente da Preneste<sup>102</sup>, purtroppo molto danneggiato e ricostruito quasi interamente da Mommsen, testimonia che le *feriae publicae* della dea, gli *Angeronalia*<sup>103</sup>, conosciuti anche sotto il nome di *Divalia*<sup>104</sup>, erano festeggiati il 21 dicembre: «festa della *Diva Angerona*, così chiamata dalla malattia *angina*». L'iscrizione contiene inoltre alcune indicazioni sulla statua della dea: rappresentata «con la bocca imbavagliata nel tempio di *Volupia*, affinché colui che conosceva il nome segreto della città lo tacesse». Nell'ultima parte la presenza di *anni novi* pone l'accento sul passaggio tra il vecchio e il «nuovo anno»<sup>105</sup>.

<sup>98</sup> Numerose le divinità funzionali caratterizzate da questi suffissi. Per un'analisi dettagliata vd. PERFIGLI 2004, pp. 89 ss.; ricordiamo che questo tipo di divinità rappresenta trasparentemente un'azione sentita come necessaria (es. *Lucina*, *Libentia* o *Libentina*, *Venilia*, *Agenoria* etc.), o altrimenti il luogo dove questa azione è evidentemente importante (es. *Cunina*, *Rumina* etc.). Il suffisso *-ina* è utilizzato per formare vocaboli indicanti l'astratto di un'azione e in determinati casi specialmente il luogo dove si svolge l'azione. *Angina*, la malattia causata dall'*angere* è dunque la rappresentazione concreta dell'azione di chiusura delle *fauces*. Sui suffissi *-ia* e *-ina* vd. LEUMANN 1944, pp. 129-151; LEUMANN 1926-27, pp. 326-328 e ONIGA 1988, pp. 89 ss.

<sup>99</sup> OLSEN 2004, pp. 242-243 con specifico esempio sui teonimi *Bellona* e *Pomona* «the goddess in charge of fruit/warfare». Da sottolineare il confronto con l'antica divinità indiana *Aranyani*- «goddess of the forest (“the one of the authority over the forest”))» derivante da *aranya-*, caratterizzata dallo stesso *Possessivsuffix*.

<sup>100</sup> Il vocabolo *patrona* è anch'esso ben attestato già in età arcaica, coniato su *patronus*, ne deriva il significato, ma è interessante ricordare che in Pl. *Rud.* 259 e 262 è utilizzato per indicare la divinità femminile (*Venus*) a cui si chiede protezione.

<sup>101</sup> Ricordiamo che della festa della dea e del suo giorno di celebrazione ci informano concordemente Var. *L.* 6. 3. 23; Plin. *Nat.* 3. 5. 65; Macr. 1. 10. 7; Sol. 1. 6.

<sup>102</sup> I *Fasti Praenestini*, secondo la tradizione, furono opera di Verrio Flacco e risalgono al I sec. a.C. In Suet. *Gram.* 17 è raccontato che la città di Preneste dedicò al grammatico latino una statua per diversi meriti, tra cui era appunto il riordino dei fasti.

<sup>103</sup> La forma *Angeronalia* compare in Var. *L.* 6. 3. 23 e Paul. *Fest.* 16L. Va detto che un antico calendario epigrafico, proveniente da Ostia antica, presenta, alla data 21 dicembre, due lettere AN che potrebbero indicare il nome della festa.

<sup>104</sup> Il nome deriva dall'aggettivo *diva*. Vd. RÜPKE 1995, pp. 263 e 552. Macrobio e Plinio menzionano la dea con il teonimo completo: *Diva Angerona*, e così sembra presupporre anche l'iscrizione prenestina (vd. n. s.).

<sup>105</sup> CIL I, pars I, p. 238: *C Divalia: feriae Diva[e Angeronae, quae ab angina morbo] / appell[antur, quod rimedia eius quondam] / prae[cepit. Statuerunt eam ore obligato] / in ar[am Volupiae, ut qui no]sset n[omen] / occul[tum urbis taceret. S]unt tamen [qui / fieri id sacru]m aiunt ob an[num novum; mani]festum esse [enim / principiu]m /...[a]nni*

Il testo mostra che intorno al I sec. a.C. due motivi eziologici riguardo alla dea, che già conosciamo, erano tessuti insieme: il proteggere dall'*angina* e il custodire il silenzio, descritto attraverso la rappresentazione della statua (*ore obligato*); interessante si mostra per noi il riferimento alla data di celebrazione della festa, la fine dell'anno e l'inizio del nuovo. I *Divalia* o *Angeronalia* appartenevano ad un ciclo festivo latino celebrato nell'ultimo mese dell'anno, che cominciava con i *Saturnalia*, festa dedicata al dio *Saturnus* celebrata il 17 dicembre, seguita dagli *Opalia*, il 19, dai *Sigillaria* il 20, dai *Divalia* il 21 e infine dai *Larentalia* il 23<sup>106</sup>. Una settimana di *feriae* in uno dei momenti più gravidi di aspettative e di tensione dell'anno: la fine di un ciclo e l'inizio di un nuovo corso, l'evidente movimento del sole che andava a chiudere il suo giro nel giorno più breve. Espressione latina per indicare questo tempo invernale dove la luce veniva meno, fino a toccare il culmine nella parità di ore distribuite tra il giorno e la notte, è quella di *angusti dies*<sup>107</sup>, dove il sole *tum quasi tristitia quadam contrahit terram*<sup>108</sup>. Quest'ultima immagine, usata da Cicerone per descrivere il tempo del *solstitium*, è carica d'emozione: il sole sembra infatti stringere (*contrahere*) la terra in un moto di tristezza e certo questo verbo, nella sua doppia accezione fisica e psicologica, non può non ricordarci il movimento di *angere*<sup>109</sup>. Così come non può non destare la nostra attenzione il passo di Macrobio in cui è descritto il giorno più corto dell'anno:

tempus quo angusta lux est, cum velut abasis incrementis angustaque manente exstantia, ad minimum diei sol pervenit spatium, quod veteres appellavere brumale solstitium, bruma, a brevitate dierum cognominantes, id est βραχὺ ἡμῶν, ex quibus latebris vel angustiis rursus emergens ad aestivum haemisphaerium.

il tempo nel quale la luce è angusta, vale a dire dopo che il suo crescere è venuto meno e rimane un'angusta prominenza, il sole giunge ad avere il più breve spazio, che gli antichi chiamarono solstizio brumale, *bruma*, così chiamato dalla brevità dei giorni, cioè da βραχὺ ἡμῶν (giorno corto), e da questi angusti recessi il sole poi risorge verso l'emisfero estivo<sup>110</sup>.

---

*nov[i]j*. Vd. commento del Mommsen pp. 337-338. Cfr. DEGRASSI 1963, p. 138. Diversa la ricostruzione proposta in COARELLI 1983, p. 257, n. 4. Nella ricostruzione Mommsen fa evidentemente riferimento a Macr. 1.10. 7-9; Plin. *Nat.* 3. 5. 65; Sol. 1. 6. Si possono però suggerire alcune possibili variazioni interpretative: nella seconda riga potremmo leggere *appellata est* seguito da *quod* o altrimenti dal relativo *quae*, entrambi retti dal verbo *praeest*, indicato dal *prae*, all'inizio della terza riga. È formula diffusa in latino specificare la *ratio* di un teonimo attraverso un'etimologia o paretimologia introdotta da una relativa con valore causale, in cui il verbo *praeesse* illustra la sfera di competenza della divinità.

<sup>106</sup> Var. *L.* 6. 3. 22-23; Macr. 1. 10. 1-21 e 11. 48-50.

<sup>107</sup> Ov. *Tr.* 5. 10. 8. Vd. anche Cic. *Ver.* 1. 148. 10; Man. 3. 258; Plin. *Nat.* 2. 77. 186. Su *Angerona* e gli *angusti dies* vd. HUBAUX 1944, p. 42; DUMÉZIL 1956, p. 51; BADER 1992, p. 231.

<sup>108</sup> Cic. *N.D.* 2. 40. 102.

<sup>109</sup> ERNOUT - MEILLET 1932, s.v. *traho*, p. 698: «contracter, reserret (sens propre et figuré, physique et moral)».

<sup>110</sup> Macr. 1. 21. 15. Su *bruma* vd. anche Var. *L.* 6. 2. 8.

*Angerona* era onorata in questo giorno d'*angusta lux*: gli *angusti dies*, nella loro drammaticità<sup>111</sup>, cadevano sotto l'autorità e la protezione della dea dell'*angere*. Ricordiamo che differenti calendari latini conservano la festa dei *Divalia* e questo conferma l'importanza delle celebrazioni per *Angerona*, *feriae* diffusa in gran parte del mondo religioso di influenza romana: nel calendario romano noto come *Fasti Maffeiani*, alla data del 21 dicembre leggiamo *C Div(alia) NP*<sup>112</sup>; in un'iscrizione epigrafica proveniente da *Antium*, nota come *Fasti Antiates Maiores*, nella data in cui cadeva il solstizio d'inverno troviamo *C DIV(alia)*<sup>113</sup>; infine ricordiamo che i *Divalia* sono citati anche in un calendario proveniente da Ostia antica, iscrizione danneggiata nella parte iniziale, ma in cui si può leggere *AN(geronalia) NP*<sup>114</sup>. Le citate iscrizioni ci rivelano che la festa era conosciuta al di là della città di Roma e festeggiata certo ancora in età repubblicana<sup>115</sup>, come d'altronde ci suggeriva il passo di Varrone con quale abbiamo iniziato questa ricerca.

La *diva Angerona*, che sappiamo aver avuto il suo principale luogo di culto a Roma, aveva dunque un'importanza religiosa anche in altre città d'influenza romana, come attesta la presenza della sua festa nei diversi calendari<sup>116</sup>. Gli *Angeronalia/Divalia*, celebrati durante il giorno più corto dell'anno, confermano la specifica sfera d'influenza della dea, invocata contro diverse forme di 'angustia': il solstizio d'inverno, è avvertito come drammatico periodo dell'anno, poiché pensato e descritto come *angusti dies*, facendo riferimento ad una rappresentazione culturale dove l'oppressione, il soffocamento e dunque lo spettro della morte, sono un'immagine non diversa da quella utilizzata per descrivere la mortale infiammazione della gola chiamata *angina*, o il doloroso stato psicologico dell'*angor*.

Il culto della dea, come abbiamo visto, è attestato per un ampio arco di tempo e sebbene per noi sia impossibile stabilire una 'cronicità' delle sue differenti funzioni divine, ci sembra evidente

<sup>111</sup> DUMEZIL 1956, p. 51: «*bruma* est la notation mathématique, objective; l'*\*ang''/s-* des mêmes jours est une notation colorée, affective, voisine d'*angor*: Si *bruma* désigne simplement le solstice d'hiver considérée comme un point singulier dans la courbe du temps, *Angerona* doit être la déesse de la même période considérée, dans l'humain concret, comme périlleuse en raison de la brièveté des heures claires».

<sup>112</sup> Cfr. *CIL* I, p. 226; DEGRASSI 1963, p. 83 (tab. XX). L'iscrizione è datata tra l'8 e il 4 a.C.

<sup>113</sup> DEGRASSI 1963, p. 25 (tab. III). I *Fasti Antiates Maiores* sono il calendario più antico che ci è rimasto, datato tra l'84 e il 55 a.C.

<sup>114</sup> DEGRASSI 1963, p. 106. L'iscrizione è danneggiata e due sono le proposte: *[DIV(alia)] AN(geronae)* o *AN(geronalia)*. Il Degrassi, con il quale concordiamo, sottolinea il fatto che i Romani conoscessero due nomi per questa festa e non esclude che questo calendario potesse presentare la forma *Angeronalia*, sebbene meno diffusa nei calendari epigrafici.

<sup>115</sup> Alcune indicazioni sulle iscrizioni epigrafiche sopra citate: i *Fasti Maffeiani* e i *Fasti Antiates Maiores* presentano la lettera *C*, premessa a *Divalia*: lettera nundinale ad indicare che la festa era festeggiata nel terzo giorno della settimana romana. Mentre la lettera *NP*, a seguito del nome della festa compare sia nei *Fasti Maffeiani* sia nei *Fasti Ostienses*: questa coppia di lettere è di difficile comprensione, spesso interpretata come *Nefastus Publicus*, giorno in cui non poteva essere amministrata la giustizia né riunita l'assemblea, formula che caratterizza le grandi feste pubbliche. Sull'interpretazione della formula *NP* vd. BEARD ET AL. 1998, vol. II, pp. 62-63.

<sup>116</sup> In *Var. L. 6. 3. 23* leggiamo che alla dea era offerto un sacrificio nella *curia Acculeia*; *Macr. 1. 10. 7-9* aggiunge che i pontefici facevano un sacrificio *in sacello Volupiae* e che la sua statua si trovava *in ara Volupiae*. Sui luoghi di culto di *Angerona* vedi ARONEN 1993, pp. 42 e 329-330 e COARELLI 1983, pp. 255-261; sul rapporto tra 'religione dei Romani' e 'religione a Roma' vedi RÜPKE 2001, pp. 23-24.

che i Romani poterono continuare ad attualizzare il ruolo di *Angerona* grazie alle diverse potenzialità contenute nel suo teonimo, sentito come strettamente legato ad *angere*, nella sua pericolosa azione di oppressione e soffocamento e nel suo stringere a tal punto da poter uccidere.

Micol Perfigli

Genova

e-mail: [micol.perfigli@gmail.com](mailto:micol.perfigli@gmail.com)

#### BIBLIOGRAFIA

ARONEN 1993: J. Aronen, s.v. *Angerona* e s.v. *curia Acculeia* in E.M. Steinby (cur.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol I (A-C), Roma 1993, pp. 42; 329-330.

BADER 1992: F. Bader, *Langue liée et bouche cousue. Ovide, Fastes 2, 571-582*, «Revue de Philologie» 66 (1992), pp. 217-245.

BEARD ET AL. 1998: M. Beard, J. North, S. Price, *Religion of Rome*, vol. I. *A History*; II. *A Sourcebook*, Cambridge 1998.

BETTINI 2000: M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000.

BETTINI 2006a: M. Bettini, *Homéophonie magiques. Le rituel en l'honneur de Tacita dans Ovide, fastes, 2, 569 ss.*, «Revue de l'Histoire des Religions» 223. 2 (2006), pp. 149-172.

BETTINI 2006b: M. Bettini, *Tacimi o Diva. La Musa del silenzio nella cultura romana*, in Id., *I Poeti credevano alle loro muse?*, «I quaderni del ramo d'oro» 7 (2006), pp. 77-94.

BOLOGNA 1978: C. Bologna, *Il linguaggio del silenzio. L'alterità linguistica nelle religioni del mondo antico*, «Studi Storico-Religiosi» 2 (1978), pp. 305-342.

BÖMER 1958: F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Die Fasten II*, Heidelberg 1958.

BORGNA 1997: E. Borgna, *Le figure dell'ansia*, Milano 1997.

C.I.L.: *Corpus Inscriptionum Latinarum* Berlin, Reimar 1893.

CANTARELLA 1985: E. Cantarella, *Tacita Muta*, Roma 1985.

CANTARELLA 1991: E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991.

CHARPIN 1991: F. Charpin (tex. ét. et trad.), *Lucilius Satires tome III (livres XXIX-XXX et fragments divers)*, Paris 1991.

CAPOVILLA 1957: G. Capovilla, *Per l'origine di alcune divinità romane*, «Athenaeum» 35 (1957), pp. 89-120.

CHANTRAINE 1968-80: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980.

- COARELLI 1983: F. Coarelli, *Il Foro Romano* (ed. or. Roma 1983), Roma 1992<sup>3</sup>.
- COLISH 1990: M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, vol. I, *Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden - New York 1990.
- DAREMBERG - SAGLIO 1877-1919: M.M.Ch. Daremberg, Edm. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris 1877-1919.
- DEGRASSI 1963: A. Degrassi (cur.), *Inscriptiones Italiae. Academiae Italicae Consociatae ediderunt*, vol. XIII *Fasti et Elogia*, fasc. II *Fasti anni Numani et Iuliani*, Istituto Poligrafico dello Stato 1963.
- DE NEEVE 1984: P.W. De Neeve, *Colonus Private Farm-Tenancy in Roman Italy during the Republic and early Principate*, Amsterdam 1984.
- DEROY 1949: L. Deroy, *Le nom d'Angerona*, «L'Antiquité Classique» 18 (1949), pp. 93-94.
- DE RUGGERO 1900: E. De Ruggero, *Dizionario epigrafico di Antiquità Romane*, Roma 1900.
- DUBOURDIEU 2003: A. Dubourdieu, *Divinités de la parole, divinità du silence*, «Revue de l'histoire des Religions» 220. 3 (2003), pp. 259-282.
- DUMEZIL 1956: G. Dumézil, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles 1956.
- ERNOUT - MEILLET 1932: A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (ed. or. Paris 1932), Paris 1959<sup>4</sup>.
- ERNOUT 1946: A. Ernout, *Les noms en -ago, -igo, -ugo du latin*, in Id., *Philologica I*, (= «Revue de Philologie» 15 (1941), pp. 85-111) Paris 1946, pp. 165-92.
- ERNOUT 1961: A. Ernout (tex. ét. et trad.), *Plaute tome VII (Trinummus, Truculentus, Vidularia, Fragmenta)*, Paris 1961.
- ERNOUT 1965: A. Ernout, *Celtique EPONA – Latin BELLONA* in A. Ernout, *Philologica III*, Paris 1965, pp. 75-81.
- ERNOUT 1969: A. Ernout, *Angerona*, in J. Bibaux (éd.), *Hommages a Marcel Renard*, Bruxelles 1969, pp. 335-338.
- ERSKINE 1997: A. Erskine, *Cicero and the expression of grief* in S. Morton Braund, C. Gill (ed.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge 1997, pp. 36-47.
- FAYER 1982: C. Fayer, *Aspetti di vita quotidiana nella Roma arcaica*, Roma 1982.
- FAYER 1994: C. Fayer, *La famiglia romana. Aspetti giuridici ed antiquari. Pars I*, Roma 1994.
- FIESEL 1935: E. Fiesel, *ETRUSCAN ancar*, «Language» 2. 2 (1935), pp. 122-128.
- FRAENKEL 1922: E. Fraenkel, *Elementi Plautini in Plauto* (ed. or. *Plautinisches im Plautus*, Berlin 1922) trad. it Firenze 1960.
- GABELENTZ 1891: G.V.D. Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse*, Leipzig 1891.
- GALE 2007: M. Gale, *Lucretius*, Oxford-New York 2007.

- GALIMBERTI 1992: U. Galimberti, *Dizionario di psicologia*, Torino 1992.
- GLADIGOW 1994: B. Gladigow, *Zur Ikonographie und Pragmatik römischer Kultbilder* in H. Keller, N. Staubach (eds), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*, Berlin 2004, pp. 9-24.
- HUBAUX 1944: J. Hubaux, *Angerona*, «L'Antiquité Classique» 13 (1944), pp. 37-43.
- JAKOBSON - WAUGH 1979: R. Jakobson, L.R. Waugh, *The Sound Shape of Language* (ed. or. Bloomington-London 1979), Berlin-New York-Amsterdam 1987<sup>2</sup>.
- LAMBRECHTS 1944: P. Lambrechts, *DIVA ANGERONA*, «L'Antiquité Classique» 13 (1944), pp. 45-49.
- LEUMANN 1944: M. Leumann, *Gruppierung und Funktionen der Wortbildungssuffixe des Lateins*, «Museum Helveticum» 1 (1944), pp. 129-151.
- LEUMANN 1926-27: M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre* (ed. or. München 1926-27), München 1977<sup>5</sup>.
- MORTON BRAUND - GILL 1997: S. Morton Braund, C. Gill (ed.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge 1997.
- NUSSBAUM 1990: M.C. Nussbaum, *The Poetics of Therapy: Hellenistic Ethics in its Rhetorical and Literary Context*, Edmonton 1990.
- ONIGA 1988: R. Oniga, *I composti nominali. Una morfologia generativa*, Bologna 1988.
- OLSEN 2004: B.A. Olsen, *The Complex of Nasal Stems in Indo-European* in J. Clackson, B.A. Olsen (ed.), *Indo-European Word Formation. Proceedings of the Conference held at the University of Copenhagen October 20th-22nd 2000*, Copenhagen 2004, pp. 215-248.
- PEDDINGHAUS 1965: C.D. Peddinghaus, *Die Entstehung der Leidensgeschichte*, Heidelberg 1965.
- PESTALOZZA 1951: U. Pestalozza, *Religione mediterranea* (ed. or. Milano 1951), Milano 1971.
- PERFIGLI 2004: M. Perfigli, *Indigitamenta: Divinità funzionali e funzionalità divina nella Religione Romana*, Pisa 2004.
- PINAULT 2001: G.-J. Pinault, *Le type latin uorago: un reflet d'un suffixe indo-européen*, «Glotta» 77 (2001), pp. 85-109.
- PROSDOCIMI - 1978: E. Prosdocimi, A. Prosdocimi, *Summanus e Angerona. Una solidarietà strutturale nel calendario romano* in *Étrennes de septantaine. Travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts à Michel Lejeune*, Paris 1978, pp. 199-207.
- QUARANTA 1839: B. Quaranta, *Una Femina ed una troja. Pittura rinvenuta in Pompei nella casa di Castore e Polluce (TAV. XIX)* in A. Niccolini (cur.), *Real Museo Borbonico* vol. XII, Napoli 1839, tav. XIX, pp. 1-6.
- RADKE 1965: G. Radke, *Die Götter Altitaliens, s.v. Camenae*, Münster 1965.
- RENARD 1960: M. Renard, *A propos d'Angerona et d'une urne étrusque* in *Hommages à G. Dumézil*, Bruxelles 1960, pp. 168-171.

- RIX 1989: H. Rix., *Lat. "patronus, matrona, colonus, pecunia"*, in K. Heller, O. Panagl, J. Tischler (eds), *Indogermanica Europaea. Festschrift für Wolfgang Meid zum 60. Geburtstag am 12.11.1989* (Grazer Linguistische Monographien 4), Graz 1989, pp. 225-240.
- RÜPKE 1995: J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin-New York 1995.
- RÜPKE 2001: J. Rüpke, *La religione dei Romani* (ed. or. *Die Religion der Römer*, München 2001), trad. it. Torino 2004.
- SALVADORE 1987: M. Salvatore, *Il nome, la persona: saggio sull'etimologia antica*, Genova 1987.
- TUCKER 1931: T.G. Tucker, *Ethymological Dictionary of Latin*, Chicago 1931.
- USENER 1896: H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1896, 1929<sup>2</sup>.
- VALVO 1996: A. Valvo, *Due variazioni oraziane sul tema della "fides"* in V. Cova (cur.), *Doctus Horatius*, Milano 1996, pp. 63-73.
- VERSNEL 1993: H.S. Versnel, *Inconstistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-New York-Köln 1990-1994.
- WAGENVOORT 1941: H. Wagenvoort, *Angerona*, «Mnemosyne» 3. 9 (1941), pp. 215-217 (= *Diva Angerona* in H. Wagenvoort, *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, pp. 21-24).
- WALDE - HOFMANN 1930-54: A. Walde, J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1930-1954.
-