

Nuclei d'interesse e strategie interpretative nelle *Quaestiones Romanae* di Plutarco

Fabio MORA

RIASSUNTO

L'analisi delle strategie interpretative con cui Plutarco cerca di comprendere, con spiegazioni univoche o più spesso con ipotesi tra loro alternative, gli usi, religiosi o meno, nelle *Quaestiones romanae* permette di individuare nuclei di interesse nell'approccio plutarco della diversità romana, ma anche modalità diverse di affronto di questa alterità, dall'analisi eziologica delle differenze teologiche all'esame delle particolarità rituali all'interno del contesto romano all'approvazione-appropriazione di usi matrimoniali e familiari in una prospettiva universale, fortemente attenta all'elemento simbolico.

Parole chiave: Plutarco; *Quaestiones Romanae*; religione romana.

Resumen

Estudiando como Plutarco en las *Quaestiones Romanae* busca de entender las costumbres religiosas romanas por interpretaciones simples o alternativas, podemos coger núcleos de interés en su percepción de la diversidad romana, pero también maneras diferentes de la describir: etiología de las diferencias teológicas, análisis de la singularidad de los rituales festivos en su contexto romano, aprobación – apropiación de usos matrimoniales y familiares en una perspectiva universal, mucho interesada al elemento simbólico.

Palabras clave: Plutarco; *Quaestiones Romanae*; religión romana.

Come percepisce Plutarco la civiltà e la religione romana e quale rapporto coglie tra la religione romana, quella greca, la religione in sé e la propria percezione della religione? Son queste le domande che intendiamo porre alle *Quaestiones Romanae*¹, opera singolare per il suo procedere per ipotesi tra loro alternative di comprensione di una distanza culturale a prima vista duramente opaca, analizzandone i nuclei d'interesse, le strategie poste in atto per cercare di spiegare o spiegarsi i fatti individuati ed infine l'organizzazione complessiva di tali strategie.

¹ Su cui v. in primo luogo la traduzione con ampio commento (pp. 101-472) di M.A. Marcos Casquero (Plutarco, *Cuestiones Romanas*, Madrid 1992) che per molti aspetti sostituisce quella del Rose (H.J. Rose, *The Roman Questions of Plutarch. A new translation with introductory essay and a running commentary*, Oxford 1924); cf. inoltre J. Boulogne, *Les Questions Romaines de Plutarque*, in *ANRW II* 33.6, 1992, 4682-4708; id., *Le sens des Questions romaines de Plutarque*, *REG* 100, 1987, 471-6; L. van der Stockt, *Plutarch's use of literature. Sources and citations in the Quaestiones Romanae*, *AncSoc* 18, 1987, 281-292; R. Scuderi, *Alcuni riferimenti alla vita politica di Roma nelle Quaestiones Romanae di Plutarco*, in *Studi di Storia e Storiografia antiche per Emilio Gabba*, Pavia 1988, 117-142. G. Delvaux, *L'annaliste Fénelon et Plutarque*, *LEC* 57, 1989, 126-146 insiste, non troppo convincentemente, sulla dipendenza di Plutarco nelle *Quaestiones Romanae* da una storia di carattere generale scritta da Fénelon.

1. Nuclei d'interesse

Le *Quaestiones Romanae* di Plutarco appaiono raggrupparsi, almeno in parte, intorno ad alcune tematiche principali:

- a) aspetti dei templi romani di divinità anche greche² o solo romane³ (10+3 questioni);
- b) il culto o la figura di divinità romane, equivalenti di altre greche⁴ o solo romane⁵ (8+11 questioni);
- c) il calendario (5 questioni: *QR* 19; 24; 25; 77; 84) e determinati rituali festivi (10 questioni: *QR* 32; 34; 48; 53; 55; 68; 69; 89; 97; 100);
- d) il *flamen Dialis* (8 questioni: *QR* 40; 44; 50; 109-113) ed altre cariche religiose (6 questioni: *QR* 62-63; 72-73; 96; 99);
- e) la divinazione (3 questioni: *QR* 38; 78; 93);
- f) gli usi matrimoniali (15 questioni⁶) e quelli relativi ai figli (altre 4 questioni: *QR* 33; 101-103);
- g) gli usi funebri (3 questioni: *QR* 5; 14; 26);
- h) aspetti sacrali della vita pubblica (9 questioni: *QR* 27; 49; 79-82; 91-92; 98);
- i) caratteristiche generali, di natura diversa, della religione romana (4 questioni: *QR* 10; 37; 83; 95);
- j) la motivazione linguistica di termini latini (8 questioni: *QR* 36; 54; 58; 66-67; 70; 88; 107).

Fuori da questa classificazione rimangono solo alcune questioni relative ad usi privati di natura diversa (*QR* 64; 71; 75; 76), una questione relativa all'esercito (*QR* 39), mentre piuttosto incerta risulta la classificazione della questione relativa al carattere sacro per i Latini del picchio (*QR* 21). D'altronde anche in altri casi si danno sovrapposizioni di nuclei tematici diversi, che rendono meno certa l'attribuzione di talune questioni all'uno od all'altro nucleo tematico⁷.

È poi interessante osservare come in alcuni casi la disposizione delle notizie non dipenda dai nuclei d'interesse fin qui individuati, sulla base di elementi fenomenologici e contenutistici d'ampio respiro, e riassunti nella Tabella 1, ma da questioni assai più minute e specifiche; è così possibile individuare pericopi relative all'uso di coprirsi il capo, in diversi contesti specie sacrali (*QR* 10-11; 13-14), ad aspetti sacrali del denaro (*QR* 41-43) ed al ruolo dei cani nel culto (*QR* 51-52).

² Artemide (*QR* 3-4), Crono (*QR* 42-43), Leucotea (= Mater Matuta: *QR* 16-17), Afrodite (*QR* 45), Efesto (*QR* 47), Tyche (*QR* 74), Asclepio (*QR* 94).

³ Horta (*QR* 46), Libitina (= Afrodite: *QR* 23), Carmenta (*QR* 56).

⁴ Saturno (*QR* 11-12), Ercole (*QR* 18; 28; 60; 90), Ercole e le Muse (*QR* 59), Dioniso (*QR* 104).

⁵ Giano (*QR* 22; 41), Bona Dea (*QR* 20), Larentia (*QR* 35), Lares (*QR* 51), Geneta Mana (*QR* 52), Rumina (*QR* 57), la dea Roma (*QR* 61), Fortuna Primigenia (*QR* 106), Terminus (*QR* 15), *Honor* (*QR* 13).

⁶ *QR* 1-2; 6-9; 29-31; 65; 85-87; 105; 108.

Giustamente Boulogne, *art. cit.*, 4699 vede nell'analisi dei costumi familiari romani un nucleo fondamentale nella costituzione del testo plutarco.

⁷ *QR* 45 riguarda un'azione sacrale compiuta nel tempio di Afrodite durante i *Veneralia*; *QR* 15 il culto di Terminus nei *Terminalia*, *QR* 89 concerne la natura dei *Quirinalia*, ma anche la motivazione del loro nome; *QR* 27 riguarda il carattere sacro delle mura, ma anche l'impurità dei morti da far passare attraverso le porte.

1.1. Aspetti dei templi romani

In due casi (templi di Efesto ed Asclepio) Plutarco si interroga (QR 47; 94) sulle ragioni della loro ubicazione (extraurbana); altrimenti si pone la questione dell'esclusione degli uomini da uno specifico tempio di Artemide (QR 3) e delle schiave dal tempio di Leucotea (= Mater Matuta: QR 16); si interroga poi anche sulle ragioni della fondazione del tempio di Fortuna *brevis* (da parte di Servio Tullio: QR 74) e di quello, femminile, di Carmenta (QR 56), della continua apertura del tempio di *Horta* (QR 46), dell'uso del tempio di Crono come tesoro ed archivio pubblico (QR 42-43); ed ancora si sofferma sui motivi di una cerimonia compiuta durante i *Veneralia* nel tempio di Afrodite (QR 45), dell'uso di vendere articoli funebri nel *temenos* di Libitina (QR 23), della presenza di corna di vacca e non di cerva nel tempio di Artemide sull'Aventino (QR 4), e dell'uso delle donne di pregare nel tempio di Mater Matuta non per i figli propri, ma per quelli delle sorelle (QR 17).

Se le prime quattro questioni di questo elenco riguardano problemi topografici (QR 47; 94) o la delimitazione del pubblico di determinati templi (QR 3; 16), in altre sei questioni l'indagine verte in realtà non tanto sui templi, quanto piuttosto già sulla natura delle figure divine (anelleniche e/o minori: Libitina, *Horta*, Carmenta, Fortuna *brevis*⁸) ivi onorate (QR 23; 46; 56; 74) o sul rapporto tra le funzioni divine (di Crono) e particolari funzioni del suo edificio sacro (QR 42-43); su aspetti molti particolari, ma "devianti" (ancorché in parte graditi a Plutarco), dei templi e del culto romano questi si sofferma invece in tre sole questioni (QR 4; 17; 45).

1.2. Culto e figura di divinità romane

Plutarco si interroga poi anche sulle ragioni del sacrificio a capo scoperto (secondo l'uso greco, ma non romano) ad *Honor* e Crono (QR 13; 11) e sui motivi per cui questo è considerato padre della Verità (QR 12); sull'uso della decima in onore di Eracle (QR 18) e sulla necessità di giurare in suo nome solo all'aperto (QR 28), sul culto comune ad Eracle ed alle Muse (QR 59) e sull'esclusione delle donne dall'altare maggiore di Eracle (QR 60), sulla mancata menzione di altre divinità nel culto di Eracle e sull'esclusione dei cani dal suo *temenos* (QR 90), sul nome *Liber Pater* attribuito a Dioniso (QR 104). Si sofferma poi sull'immagine di Giano e sulla sua presenza sulle monete (QR 22; 41), sui particolari dei culti di *Bona Dea*, *Rumina* e *Terminus* (QR 20; 57; 15), sul ruolo dei cani in quelli dei *Lares* e di *Geneta Mana* (QR 51-52), sulle figure di *Larentia* e Fortuna Primigenia e sulle ragioni dei loro culti (QR 35; 106), sul carattere segreto della dea *Roma* (QR 61).

Come si può notare l'accento verte direttamente sulle figure divine nel caso degli semidèi Eracle e Dioniso e delle figure più tipicamente romane (Giano, *Bona Dea*, *Rumina*, *Terminus*, *Lares*, *Geneta Mana*, *Roma*, *Larentia*, Fortuna Primigenia) cui si devono per certi versi aggiungere altre (Libitina, *Horta*, Carmenta, Fortuna *brevis*), già

⁸ In questo caso il peso della questione ricade tutto sull'epiteto, che a Plutarco appare paradossale e comunque bisognoso di spiegazione.

viste, perché la loro analisi plutarchea prende le mosse dal loro tempio, pur essendo prevalentemente incentrata sulla natura delle figure divine. Particolare è il caso di Crono, che compare sia in questo sia nel precedente gruppo di questioni, e la cui figura è anche ellenica, ma la cui forma romana (Saturno) assume una rilevante alterità rispetto a quella greca, pur risultando a tratti più prossima alla personale religiosità plutarchea.

1.3. *Calendario e rituali festivi*

Plutarco si pone in primo luogo una serie di questioni relative alla struttura stessa del calendario romano: l'identità del primo mese dell'anno (Gennaio o Marzo) e di quello (Dicembre o Febbraio) in cui hanno luogo i sacrifici per i morti, implicitamente considerati caratteristici della fine dell'anno (*QR* 19; 34), le ragioni dell'esistenza di tre punti chiave, tra loro indipendenti, in ogni mese (Calende, None, Idi) e del divieto religioso di intraprendere un viaggio nei giorni che seguono immediatamente questi (*QR* 24-25), l'uso di far iniziare i giorni dalla mezzanotte (*QR* 84) ed infine la consacrazione dell'anno a Zeus, dei singoli mesi ad Era (*QR* 77). Una seconda serie di questioni riguarda invece singoli complessi festivi, e più specificamente le ragioni di loro aspetti essenziali (*Argei*, *Consualia*, *Septimontium*, *Quirinalia*: *QR* 32; 48; 69; 89) o piuttosto marginali (*ludi capitolini*: *QR* 53), o aspetti di rituali ricordati senza un nome preciso, ma solo tramite la data in cui venivano celebrati (le idi di Dicembre [Ottobre], Gennaio, Agosto: *QR* 97; 55; 100) o, in un caso, col nome del gruppo, i *luperci*, che lo eseguiva (*QR* 68).

1.4. *Flamen Dialis ed altre cariche religiose*

Plutarco dedica ben otto questioni (e cioè più della metà di quelle concernenti sacerdoti e cariche religiose) al *flamen Dialis*⁹, indicandolo *tout court* come sacerdote (ἱερεὺς) di Zeus, salvo ricordare due volte (*QR* 40; 109) anche il termine *flamen*: oggetto dell'attenzione plutarchea sono i *tabu* cui il *flamen Dialis* è soggetto, e cioè il divieto di ungersi all'aria aperta (*QR* 40), di giurare (*QR* 44), di toccare farina e lievito (*QR* 109), carne cruda (*QR* 110), di toccare o nominare cani o capre (*QR* 111), di toccare l'edera o di passare sotto un pergolato (*QR* 112), l'obbligo di lasciare il proprio ufficio, in caso di vedovanza (*QR* 50), ed il divieto di ricoprire magistrature, con cui contrasta però il suo diritto alla sedia curule e ad un littore (*QR* 113).

Le altre questioni relative a sacerdoti e cariche religiose riguardano le figure del *pater patratus*, del *rex sacrorum* (*QR* 62-63) e degli auguri (*QR* 72-73; 99), la punizione delle vestali infedeli (*QR* 96¹⁰).

⁹ La corrispondenza tra la trattazione di Plutarco e quella di Gellio (*N.A.* 10, 15) non dimostra la comune dipendenza da Varrone, come vuole Rose, *op. cit.*, 30, che sopravvaluta la citazione di Varrone in Gell. *N.A.* 10, 15, 32 e sottovaluta quella di Fabio Pittore in Gell. *N.A.* 10, 15, 1.

¹⁰ Una questione peraltro strettamente legata a quella relativa alla pratica (romana) dell'astinenza religiosa: *QR* 95.

1.5. *Divinazione*

Le questioni plutarchee relative alla divinazione (QR 78; 93; 38) riguardano le ragioni dell'uso (contrario a quello greco) di considerare favorevoli gli uccelli provenienti da sinistra, dell'importanza degli avvoltoi nella divinazione romana e del divieto, relativamente recente, di trarre auspici dopo il mese di Agosto.

1.6. *Usi matrimoniali e relativi ai figli*

Plutarco mostra un particolare interesse per il rito romano del matrimonio, ed in particolare per l'uso di separare i capelli della sposa con una lancia (QR 87), di farle toccare acqua e fuoco (QR 1), di sollevarla per non farle calpestare la soglia (QR 29); per la formula rituale "dove tu sei Gaio, io sono Gaia" (QR 30), per l'impiego di cinque *cereones* (QR 2), per il canto Talassio (QR 31), per la prassi di far unire la prima volta al buio gli sposi (QR 65); inoltre per il divieto di sposarsi nel mese di Maggio (QR 86) e per le vergini (ma non le vedove) di sposarsi nei giorni di festa (QR 105). Anche altri aspetti della vita matrimoniale romana suscitano la curiosità di Plutarco: il divieto di matrimonio tra consanguinei (QR 108), il bacio sulla bocca dato dalle donne ai loro consanguinei (QR 6), l'esenzione delle donne da certi lavori domestici (macinare e cucinare: QR 85), il divieto di regali tra moglie e marito e tra genero e suocero (QR 7-8), l'uso dei mariti di ritorno da un viaggio di segnalare la propria venuta prima di arrivare (QR 9).

Anche alcuni aspetti del rapporto coi figli incuriosiscono Plutarco: l'antico uso di non pranzare mai fuori casa senza i figli, anche piccoli (QR 33), l'uso della *bullā* per i figli (QR 101), quelli di dare il nome ai figli quando hanno nove giorni, alle figlie quando ne hanno otto (QR 102) e di chiamare *spurii* i figli di padre ignoto (QR 103).

1.7. *Usi funebri*

Meno sviluppata è invece la curiosità di Plutarco per gli usi funebri: egli si limita a chiedersi perché i morti presunti, se tornano a casa, vengano fatti calare dal tetto (QR 5), le ragioni dell'uso da parte delle donne di abiti bianchi per esprimere il lutto (QR 26) e del contrasto tra i modi in cui figli e figlie partecipano al lutto per i genitori, i primi a capo coperto, le seconde col capo scoperto ed i capelli sciolti (QR 14).

1.8. *Aspetti sacrali della vita pubblica*

Diversi aspetti sacrali della vita pubblica romana sollecitano l'attenzione di Plutarco: due questioni sono connesse con il trionfo, e cioè l'uso di deporre in città, dopo la sua morte, un osso di chi abbia celebrato il trionfo (QR 79), ed un aspetto particolare del banchetto pubblico in onore dei trionfatori (QR 80); altre due concernono l'uso della *toga candida* senza tunica da parte dei candidati (QR 49) e l'esclusione dei

tribuni dall'uso della *toga praetexta* (QR 81). Plutarco ricorda poi anche l'uso da parte dei littori di verghe con scuri (QR 82) e quello della corona di quercia per premiare chi in guerra salva la vita di un cittadino romano (QR 92), l'assoluta priorità, tra i compiti dei censori appena eletti, dell'appalto del cibo per le oche e della verniciatura delle statue (QR 98), il divieto per i patrizi di risiedere sul Campidoglio (QR 91) ed infine il carattere sacro delle mura, ma non delle porte (QR 27).

1.9. Caratteri generali della religione romana

Quattro questioni plutarchee riguardano caratteristiche generali dell'intera religione romana, e non di singoli culti: l'uso romano ma non greco di sacrificare a capo coperto (QR 10), la questione del grado di tolleranza romana per i sacrifici umani (QR 83), l'uso romano di una materia deperibile per i trofei militari (intesi quindi come *anathemata*, stranamente provvisori: QR 37) ed infine la forma (romana, se non addirittura universale) dell'astinenza alimentare dai legumi (QR 95).

1.10. Motivazione linguistica di termini latini

L'attenzione di Plutarco è infine attratta dalla motivazione linguistica di due toponimi (la porta detta *Fenestra* ed il circo Flaminio: QR 36; 66) nonché di alcuni nomi comuni latini: *macella* (QR 54), *histriones* (QR 107), *patres conscripti* (QR 58), *lucar* (QR 88), *furciferi* (QR 70), *lictiores* (QR 67).

1.11. Altre questioni

Fuori dal nostro schema classificatorio rimangono solo una questione relativa all'esercito (QR 39) e l'analisi di alcuni usi privati, e cioè l'uso di non portare via le mense interamente vuote (QR 64), quello di un corno bovino per mettere in guardia chi si incontra (QR 71), l'abitudine di non spegnere le lampade, ma aspettare che si esauriscano da sole (QR 75) e l'uso da parte delle persone nobili di spicchi di luna sulle scarpe (QR 76); piuttosto incerta risulta infine la classificazione della questione relativa al carattere sacro per i Latini del picchio (QR 21).

2. Microanalisi delle strategie interpretative

Estremamente vari sono i tentativi di risposta di Plutarco alle singole questioni, sia per quanto riguarda la quantità di soluzioni diverse proposte, sia per quanto concerne le prospettive in cui tali tentativi volta a volta si inscrivono. L'indagine di queste strategie interpretative è d'estremo interesse per la nostra ricerca, perché permette di meglio comprendere l'interpretazione plutarchea dei fatti storico-religiosi, da lui analizzati.

2.1. Aspetti dei templi romani

In un primo gruppo di casi Plutarco si limita a riportare, sia pure in forma interrogativa, l'*aition* corrente del problema indagato: così l'esclusione degli uomini dal tempio di Artemide nel *vicus patricius* è ricondotta (QR 3) ad un episodio mitico, di tipo greco¹¹ (in cui i cani della dea sbranarono un uomo che aveva tentato di violentare una donna nel tempio), la presenza di corna di vacca e non di cerva (un elemento quindi anellenico) nel tempio della dea sull'Aventino all'episodio del sacrificio della vacca sabina¹² (QR 4). Alla menzione dell'*aition*, questa volta in forma affermativa, della fondazione del tempio di Carmenta (tempio concesso alle matrone, perché avevano ripreso a generare, dopo essersi sottratte al sesso¹³, perché era stato loro vietato di usare veicoli tirati da cavalli), si accompagnano (QR 56) due opposte identificazioni della figura divina, come madre di Evandro, o come una Moira¹⁴, e l'etimologia latina (*car mentis*) del nome, da cui per Plutarco deriva *carmina* (e non viceversa)¹⁵.

Altrove l'introduzione, sempre in forma interrogativa, di un *aition greco* del fatto analizzato dipende dall'*interpretatio* greca della figura divina e dell'uso con cui è onorata: così l'uso delle matrone romane di picchiare una schiava nel tempio di Mater Matuta¹⁶ è interpretato come un *symbolon* del divieto anche greco (e più specificamente attestato a Cheronea) di ingresso per gli schiavi nel tempio di Leucotea, motivato col mito di Ino, sulla base dell'identificazione di Mater Matuta con Ino, già tradizionale nella cultura latina¹⁷ (QR 16).

In un secondo gruppo di casi alla motivazione eziologica dell'uso si accompagna anche la sua appropriazione, motivata con la lode del suo valore morale: così l'uso

¹¹ Rose, *op. cit.*, 170 non sa indicare alcuna possibile fonte né per la notizia né per la sua interpretazione; Marcos Casquero, *op. cit.*, 122 interpreta direttamente l'*aition* come espressione di un *tabu*.

¹² Su cui v. Mora, *Dionigi*, 314.

¹³ Un *aition* che Rose, *op. cit.*, 195 riconduce troppo sbrigativamente alla Lisistrata di Aristofane, mentre è specificamente ricordato anche da Ovidio (*Fast.* 1, 617-636). Anche Livio 34, 7 (*pace* Rose, *l.c.*) in realtà accenna al rischio di una secessione delle donne e ricorda piuttosto chiaramente la loro massiccia protesta. Un parallelo al motivo della fondazione del tempio di Carmenta, non ricordato da Livio, può essere costituito dalla tradizione sulla fondazione del tempio di Fortuna Muliebre, assai ampia in Dionigi d'Alicarnasso, ma appena ricordata da Livio: cf. Mora, *Dionigi*, 329.

¹⁴ In Dionigi Carmenta-Themis è invece una ninfa, madre di Evandro (senza alcun contrasto quindi tra i due elementi della tradizione): cf. Mora, *Dionigi*, 25. Ninfa, figlia di un fiume, la considerano invece Strabone e Servio (Marcos Casquero, *op. cit.*, 278): si noti la correzione armonizzatrice di Plutarco che trasforma la ninfa in Moira.

¹⁵ L'etimologia latina può esprimere la stessa idea delle doti profetiche di Carmenta che compare in Dionigi: cf. Mora, *Dionigi*, 25; W. Eisenhut, *KP I* (1964), 1057; una diversa derivazione da **karn* (dove *lat. caro, carnis* e osco *carneis=partis*) è stata proposta da G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1979, 82.

Sul rapporto che unisce i due aspetti di Carmenta, dea della nascita e dea profetica, e sulla possibilità che il suo carattere minore dipenda dall'ostilità caratteristica del culto pubblico verso le forme di divinazione diverse dall'attività degli auguri, dalla consultazione dei libri sibillini e dalla presa degli auspici da parte dei magistrati cf. D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, 27-29.

¹⁶ Sulla cui figura cf. G. Dumézil, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles 1956, 9-43.

¹⁷ Cf. Cic., *Tusc.* 1, 28; *nat. deor.* 3, 48; Ov., *Fasti*, 6, 473-562.

delle donne di pregare per i figli delle sorelle e non per i propri (QR 17) non viene solo motivato con la sterilità di Ino, ma anche lodato come un bell'uso che favorisce l'armonia (*eunoia*) tra i consanguinei¹⁸; all'*aition* dell'uso di versare molto vino fuori dal tempio di Afrodite nei *Veneralia*¹⁹, rappresentato dalla consacrazione agli dèi²⁰ del vino da parte di Enea che non voleva consegnarlo a Mesenzio, si accompagna (QR 45) l'approvazione del rito come *symbolon* della necessità di essere sobri e non ubriachi durante le feste. Il meccanismo dell'appropriazione morale si può anche accompagnare, ancor meglio, all'idea di una fondazione filosofica, umana, di un uso: la vendita di articoli funebri nel *temenos* di Libitina (=Afrodite²¹) è giustificata (QR 23) con l'inevitabilità della morte per tutto ciò che nasce, espressa a Delfi dalla statua di Afrodite *epitymbia*, ma anche intesa come un insegnamento di Numa, volto ad insegnare ai Romani a non fuggire come *miasma* le cose funebri; l'aspetto effettivamente paradossale, nella normale prospettiva greca, è quindi rivalutato come una positiva innovazione filosofica, operata dal re saggio Numa, in direzione della personale religiosità plutarcaea²².

Su un piano diverso, il rapporto privilegiato tra il tempio di Crono e gli ambasciatori stranieri può essere ricondotto (QR 43) sia all'appartenenza degli stranieri alla sfera di interessi di Crono, a suo tempo straniero, sia all'evoluzione storica che aveva accentuato i contatti tra i questori e gli ambasciatori stranieri; alle due diverse interpretazioni romane (di cui una per deformazione²³) del nome della dea *Horta* che dovrebbero spiegare la perpetua apertura del suo tempio se ne accompagna un'altra, contenutisticamente simile, che considera greco il nome (e quindi a nostro avviso anche la divinità) (QR 46).

Più articolate e complesse risultano le risposte plutarchee in un terzo gruppo di casi: così per l'ubicazione extraurbana del tempio di Asclepio (QR 94) alla motivazione logica si accompagna l'esempio greco, costituito dal santuario di Epidaurò, ed infine l'*aition* rappresentato dal racconto dell'introduzione del serpente sacro²⁴; per quel-

¹⁸ Per un esame della figura della *matertera* che motiva anche i *Matralia* cf. M. Bettini, *Familie und Verwandtschaft in antiken Rom*, Frankfurt am Main 1992, 80-116, con una buona confutazione (*ibid.* 93-99) dell'interpretazione del Rose dell'uso come fraintendimento di *sororiare*.

¹⁹ L'*aition* è ricordato per giustificare il rapporto tra i *Vinalia*, feste di Venere, e Giove (sulla relazione dei *Vinalia* a Giove e secondariamente anche a Venere cf. il nostro *Dèi feste*, cit. 97) da Ov., *Fast.*, 877-900, ed è anche riferito senza alcun riferimento alla festa, come parte della narrazione storica da parte di Dionigi, che trasferisce però l'episodio da Enea ad Ascanio: cf. Mora, *Dionigi*, 154. Fonte comune a Plutarco, Ovidio e Festo potrebbe essere Verrio Flacco, come suggerisce Rose, *op. cit.*, 190.

²⁰ Plutarco attenua così il legame che le altre fonti pongono tra il vino, la festa e Giove.

²¹ L'identificazione (per cui Marcos Casquero, *op. cit.*, 180 rimanda alla figura di Turan, la Venere etrusca) è già presente in Dionigi, forse sulla base di Pisone (cf. Mora, *Dionigi*, 23. 308).

²² Cf. anche Mora, *Dionigi*, 249 per l'accettazione plutarcaea dell'uso in *Num.* 12, dove Plutarco ricorda in alternativa all'identificazione di Libitina con Afrodite quella con Proserpina, ma preferisce la prima sulla base di qualificate fonti latine (probabilmente Varr., *l.l.* 6, 17 e Cic., *nat. deor.* 2, 23, 61).

²³ La prima interpretazione (da *hortari*) è espressamente ricondotta ad Antistio Labeone, giurista d'età augustea: da essa Plutarco però estrapola alla fine un'indebita ed inaccettabile conclusione, la derivazione di *orator* da *Horta*; evidentemente forzata la sovrapposizione di *Horta*, peraltro non altrimenti attestata, ed *Hora* (*Quirini*): Marcos Casquero, *op. cit.*, 253 s.

²⁴ L'*aition* rappresenta per Rose, *op. cit.*, 207 l'unico elemento non pienamente originale della presente questione.

la del tempio di Efesto (*QR* 47) all'*aition* mitico (ostilità tra Ares ed Efesto, rispettivamente amante e marito di Afrodite) è contrapposta prima una spiegazione politica (il tempio come sede segreta del senato), infine un'altra in chiave fisica (la necessità di tenere lontano il dio del fuoco da una città già soggetta ad incendi²⁵). Anche la collocazione del tesoro nel tempio del dio può essere motivata (*QR* 42) sia sul piano storico (attribuendo l'innovazione a Valerio Publicola) sia sul piano dell'analisi religiosa della figura di Crono, il cui rapporto con la ricchezza è dimostrato sia dalla tradizione dell'età dell'oro, sia dall'idea (specificamente plutarchea²⁶) che egli avesse introdotto l'agricoltura, e per questo gli fossero consacrate le *nundinae* (in realtà sacre a Giove): in questo caso all'interpretazione dei fatti romani si aggiunge la correzione della teologia greca, col rifiuto del tradizionale valore della falce di Crono (quale strumento usato per castrare il padre Urano), inaccettabile nella prospettiva della polemica platonica (e plutarchea) contro l'aggressività inopportuna attribuita agli dèi dal mito.

La strategia adottata da Plutarco in *QR* 74 dipende dalla particolare natura e complessità della questione, incentrata sulla paradossale fondazione serviana del culto di Fortuna *brevis*: dapprima Plutarco rifiuta l'idea che la piccolezza della Fortuna debba essere motivata con l'umile condizione sociale iniziale di Servio Tullio, la cui carriera illustra anzi l'importanza della Fortuna²⁷ e giustifica quindi ampiamente la sua fondazione di molti culti di Fortuna (dettagliatamente elencati²⁸); dopo questa correzione polemica di un'interpretazione romana (per il resto analoga alla correzione del dato teologico greco relativo a Crono, su cui ci siamo appena soffermati) Plutarco propone però anche una giustificazione tale da legittimare l'appropriazione morale del culto di Fortuna *brevis*, e cioè la necessità di non trascurare neppure i piccoli segni della fortuna, che possono avere conseguenze estremamente importanti.

2.2. Culto e figura di divinità romane

In un primo gruppo di casi Plutarco fornisce, sia pur nell'usuale forma interrogativa, un'unica risposta al proprio quesito: così ritiene (*QR* 13) che il sacrificio ad *Honor* sia compiuto a capo scoperto per analogia con l'uso più generale di mostrare rispetto proprio scoprendosi il capo²⁹; riconduce (*QR* 15) univocamente il carat-

²⁵ Questa motivazione e lo stesso problema può dipendere da Vitruv. 1, 8, 1, che riconduce l'uso a dottrine etrusche: dall'accostamento in Vitruvio di Venere, Vulcano e Marte quali divinità onorate, per motivi diversi, fuori della città Plutarco può aver ricavato l'idea dell'interpretazione mitologica con cui apre la propria notizia. La collocazione extraurbana dei templi di Vulcano e Marte può essere intesa a rivolgere le loro energie verso il nemico, come vuole Dumézil, *La Religione romana arcaica*, Paris 1966/1985 tr.it. Milano 1977/2001, 284 s.

²⁶ Ritorna però anche in Igino ap. Macrob. *Sat.* 1, 7, 25.

²⁷ Sul rapporto tra Servio Tullio e la Fortuna cf. anche Mora, *Dionigi*, 296; Sabbatucci, *op. cit.*, 210-213; Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris 1943. Sul culto romano di Fortuna fondamentale J. Champeaux, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortuna à Rome et dans le monde romain*, Paris 1982-1988.

²⁸ *Euelpis, Apotropaïos, Meilichia, Protogeneia, Arrhenos, Privata, Epistrophomene, Vergine, Ixeutria*. Cf. anche la lista pressoché identica in *Fort. Rom.* 10.

²⁹ Poco convincente risulta la spiegazione addotta da Rose, *op. cit.*, 174, che il culto di un'astrazione fosse celebrato *Graeco ritu*.

tere incruento del culto di *Terminus*³⁰ all'istituzione del culto (e della figura divina) da parte di Numa³¹; ricollega (*QR* 59) con altrettanta certezza all'introduzione da parte di Eracle dell'alfabeto presso il popolo di Evandro (secondo una tradizione di Iuba, *FGrHist* 275 F 92³²) il culto comune di Eracle e delle Muse³³; univoca risulta pure (*QR* 57) la spiegazione dell'esclusione del vino dal sacrificio femminile a Rumina³⁴, il cui nome è ricondotto al termine latino per mammella e la cui figura viene pertanto ricollegata all'allattamento dei gemelli da parte della lupa; anche per giustificare gli onori concessi all'etera *Larentia* Plutarco si limita (*QR* 35) a ricordarne l'*aition* romano, completandolo con la distinzione delle due figure omonime, questa ed Acca Larentia³⁵.

All'identificazione sicura dell'ostilità tra Eracle e i cani³⁶ si accompagna invece in Plutarco (*QR* 90) l'incapacità di spiegare l'assenza di altre divinità dal culto di Eracle: all'idea che essa dipendesse dalla sua natura di semidio oppone, forse per rafforzare l'immagine divina di Eracle, la forma del culto già tributatogli mentre era ancora in vita, secondo una tradizione già presente in Dionigi d'Alicarnasso³⁷. Entrambi gli elementi, parzialmente divergenti, della risposta (*QR* 52) alla questione (in sé duplice) del motivo del sacrificio di una cagna a Geneta Mana e della preghiera perché nessuno della famiglia “diventi *χρηστός*³⁸” si muovono nella stessa prospettiva, e cioè la ricerca di un equivalente greco dell'uso romano: per il sacrificio della cagna quello ad Ecate o quello ad Ilionea (=Ilizia³⁹), attestato dallo storico Socrate (*FHG* IV 498), per la preghiera, che suona a Plutarco a prima vista paradoss-

³⁰ Su *Terminus* ed i *Terminalia* cf. Mora, *Dionigi*, 269-271.

³¹ La sua scelta di delimitare i confini è contrapposta all'atteggiamento “spartano” (ὥσπερ ὁ Λάκων εἴπεν) di Romolo, per cui limite al proprio dominio è solo la gittata della propria lancia: la polarità Numa-Romolo si sovrappone quindi (come abbiamo visto: Mora, *Dionigi*, 273-276) significativamente a quella Numa-Licurgo, anche in ragione di un antico parallelismo Romolo-Licurgo, rimosso dai nuovi accostamenti plutarchei.

³² Per Rose, *op. cit.*, 196 per il tramite di una fonte latina, in quanto ἀνέφερε γραμματοδιδασκαλεῖον gli appare calco di *ludum/scholam aperire*.

³³ Un'associazione per cui mancano paralleli greci: Rose, *op. cit.*, 196.

Sulla comprensibilità dell'accostamento in ambito romano cf. Sabbatucci, *op. cit.*, 265 s.

³⁴ Su cui v. quanto abbiamo già detto in Mora, *Dionigi*, 182, c ommentando la parallela notizia plutarchea in *Rom.* 4.

³⁵ Sulla questione e sul passo parallelo di *Rom.* 5 cf. Mora, *Dionigi*, 183. Sul valore dei *Larentalia* cf. Sabbatucci, *op. cit.*, 359-362.

³⁶ Non solo Cerbero, ma anche quello che provocò la morte di Eono, cui seguì la guerra contro gli Ippocontidi. Per il diverso rapporto dell'Eracle greco coi cani cf. il tempio ateniese di Eracle Kynosarges (Marcos Casquero, *op.cit.*, 431).

³⁷ Su cui v. Mora, *Dionigi*, 134 s.

Sulla caratterizzazione eroica di Eracle e la sua collocazione in un livello inferiore del mondo divino in Dionigi, v. Mora, *Dionigi*, 14 s. 18 s.; sulla probabile accettazione plutarchea di questa caratterizzazione di Eracle (in contrasto con lo spirito della presente questione) e solo più superficialmente di quella analoga di Dioniso: cf. *ibid.* 37. V. anche Boulogne, *art.cit.*, 4693.

³⁸ Nell'espressione μηδένα χρηστὸν ἀποβαίνειν Rose, *op. cit.*, 193 (che propende per Verrio Flacco quale fonte di questa ed altre notizie plutarchee: *ibid.* 41) suggerisce di vedere il fraintendimento della formula *ne quis manus gignatur*:

³⁹ Secondo una congettura usualmente accettata dell'Amyot.

sale (se non si riferisce ai cani piuttosto che agli uomini), una clausola di un trattato tra Arcadi e Spartani, citato da Aristotele (fr. 550), in cui la formula in questione indica eufemisticamente il fatto di morire. La natura della divinità ed una preoccupazione pedagogica vengono alternativamente addotte (*QR* 28) per spiegare l'insegnamento ai bambini del divieto di giurare per Eracle in casa⁴⁰: il giuramento per Eracle avrebbe avuto luogo all'aria aperta o per l'amore del dio per i luoghi aperti o (come nel caso di Dioniso) per il suo carattere straniero; ma l'insegnamento ai bambini poteva anche (e per Plutarco probabilmente meglio) costituire un modo per indurli a non abusare del giuramento, per Plutarco (che si picca di correggere su questo punto la propria fonte, Favorino) ancora una volta sull'esempio del dio.

La presenza di due spiegazioni alternative discende occasionalmente dalla ricerca di un *aition* greco accanto a quello romano dell'uso discusso: così l'esclusione delle donne dall'altare maggiore di Eracle, vale a dire dall'*ara maxima*⁴¹, può dipendere (*QR* 60) dal ritardo con cui gli amici di Carmenta⁴², come pure i Pinarii, giunsero al primo sacrificio per Eracle, ma anche, più semplicemente ed ellenicamente, dal ruolo di Deianira nella sua morte.

La seconda spiegazione può però presentarsi anche come integrazione e correzione plutarchea della prima; il contrasto è allora in genere tra la tradizionale interpretazione mitografica dell'uso ricordato e la sua nuova, originale reinterpretazione plutarchea. Così la seconda delle due spiegazioni (l'identificazione di *Kronos* e *Chronos*, la maggiore partecipazione alla Verità dell'età di Crono) addotte da Plutarco (*QR* 12) per giustificare l'idea che Crono sia padre della Verità (una notizia a sua volta invocata⁴³ per spiegare l'uso di sacrificare a Saturno col capo scoperto) appare rivolta a permettere una soggettiva appropriazione filosofica di questo culto da parte di Plutarco. Anche l'interpretazione corrente, che vede nella nave raffigurata sulle monete romane un ricordo della navigazione di Crono verso l'Italia, è migliorata da Plutarco (*QR* 41), che ricollega la nave ai civilizzatori giunti in Italia per mare⁴⁴, Evandro, Enea e soprattutto Giano⁴⁵, per ritrovare sulle monete due simboli dello stesso arrivo della civiltà:

⁴⁰ Se, come vuole Rose, *op. cit.*, 181 s. l'uso di giurare all'aperto dipendeva da quello di invocare *Dius Fidius*, cioè il dio del cielo, come testimone, Plutarco evita in questo modo di cogliere un tratto non marginale di alterità religioso-culturale tra i due popoli; per il giuramento nel mondo greco, quale sacrificio volto a dare terribile sanzione alla parola proferita, cf. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, tr.it. *I Greci*, Milano 1984, 362-367.

⁴¹ Paralleli italici ed anche greci dell'esclusione delle donne dal culto di Eracle in Rose, *op. cit.*, 196. Per la recente discussione sull'effettiva esclusione delle donne dal culto romano di Ercole cf. le nostre osservazioni in *Polifemo* 2, 2002, 162 e *Polifemo* 5, 2005, 299.

⁴² L'estensione del motivo del ritardo, con cui era spiegata l'esclusione dei Pinarii dal sacrificio, alle donne potrebbe risalire a Iuba, che avrebbe combinato gli elementi propri di Dionigi e Varrone, che ritornano nel testo di Plutarco, come suggerisce Rose, *op. cit.*, 22.

⁴³ Di cui sembra mancare una conferma latina, ciò che ha fatto pensare ad una rielaborazione plutarchea di una diversa idea greca, e cioè che la verità è figlia del tempo: cf. Rose, *op. cit.*, 174.

⁴⁴ Sulla presentazione della storia preromana dell'Italia come antica, protostorica colonizzazione greca in Dionigi e sul suo ben diverso trattamento di Crono (non interpretato in senso evermeristico, ma come culto universale, ben anteriore alla presenza greca) e più ancora di Giano cf. Mora, *Dionigi*, 128-133. 257-259.

⁴⁵ Sull'importanza della figura di Giano per comprendere la rappresentazione plutarchea dei romani come popolo pacificatore cf. Boulogne, *art.cit.*, 4700. Giano si inserisce peraltro in una lettura numana della real-

la figura del legislatore Giano, che ha introdotto la civiltà e la nave⁴⁶, come *symbolon* del fiume che ne ha permesso l'acquisizione⁴⁷. L'istituzione della decima⁴⁸ in onore di Eracle viene interpretata (*QR* 18) in due modi alternativi (la ricerca di un *aition* o la riflessione sulla funzione del rito), entrambi caratterizzati da due distinte (se non contrapposte) varianti: quale *aition* storico viene ricordata l'offerta da parte di Eracle della decima delle vacche di Gerione o in alternativa il fatto che Eracle avesse liberato i Romani dal pagamento della decima agli Etruschi⁴⁹; l'offerta della decima ad Eracle può dipendere dalla voracità del dio o, per Plutarco più opportunamente, dal suo buon esempio di frugalità e spontanea rinuncia all'eccessiva ricchezza (che suscita invidia sociale): in questo caso la correzione plutarchea si esercita sostituendo allo schema dell'alterità tra fedeli e divinità l'idea della divinità quale modello dell'agire umano. Ad una ragione storica del carattere bifronte di Giano (il suo aver assunto un nuovo linguaggio e nuovi costumi dopo essersi trasferito dalla Grecia in Italia) viene contrapposta (*QR* 22), come preferibile, la ragione simbolica implicata dalla sua natura di eroe civilizzatore, che determina un passaggio (da una condizione selvaggia ed anomica alla pratica di agricoltura e politica) nelle popolazioni dell'Italia. Così pure la seconda interpretazione dell'esclusione del mirto dal culto di Bona Dea (e cioè, il suo inserirsi nella più generale esclusione di ogni elemento maschile, in virtù della consacrazione a Venere del mirto) appare correggere (*QR* 20), seppur non esplicitamente, la prima risposta fornita, sulla base della tradizione mitografica, che riconduceva l'esclusione del mirto e del vino (fatto passare per latte) dal culto della dea alla sua uccisione con verghe di mirto da parte del marito Fauno, che l'aveva trovata ubriaca⁵⁰.

Piuttosto evidente è (in *QR* 61) la contrapposizione tra l'effettiva spiegazione (ripresa da non meglio precisati autori romani⁵¹) delle ragioni del carattere segreto del nome della divinità che protegge Roma (e cioè la preoccupazione di renderne possibile l'*evocatio*⁵², preoccupazione paragonata da Plutarco alle catene con cui i Tiri legano le proprie statue divine) e l'interpretazione teosofica che ne propone lo

tà romana, quale realizzazione di un modello essenzialmente greco, quello del re-filosofo pitagorico, su cui cf. Mora, *Dionigi*, 257-259; v. anche M. Durán López, *El platonismo de Plutarco en la Vida de Numa*, in A. Pérez Jiménez - G. del Cerro Caldéron, *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición: actas del I Symposium español sobre Plutarco, Fuengirola 1988*, Malaga 1990, 21-26 e, sulla figura di Giano, L.A. Holland, *Janus and the bridge*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 21, Rome 1961; G. Capdeville, *Les épithètes cultuelles de Janus*, MEFRA 85, 1973, 395-436.

⁴⁶ Sul rapporto tra Giano e Portuno cf. Sabbatucci, *op. cit.*, 272.

⁴⁷ Un'ulteriore conferma di questa linea interpretativa è poi cercata nella natura di un altro tipo di monete romane, contrassegnate dalle figure di animali domestici, quali indici di ricchezza agropastorale.

⁴⁸ Sull'offerta annuale della decima come rito di profanazione che libera i prodotti per il consumo cf. Sabbatucci, *op. cit.*, 261-264.

⁴⁹ Sul rifiuto posidoniano della fondazione del proprio culto ed anche della decima in proprio onore da parte dello stesso Eracle cf. Mora, *Dionigi*, 136.

⁵⁰ Sulla questione v. anche quanto abbiamo scritto in F. Mora, *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*, Roma 1994, 135-140.

⁵¹ Rose, *op. cit.*, 37.42.196 riconduce a Verrio Flacco la notizia plutarchea.

⁵² Di cui Plutarco poteva trovare la descrizione in Livio e Dionigi, nel caso di Giunone di Veio, da lui stesso ripreso nella vita di Camillo, con espressa citazione di Livio, in un passo che si conclude con un invito ad un giusto equilibrio tra superstiziosa credulità ed eccessiva incredulità: cf. Mora, *Dionigi*, 333 s.

scrittore di Cheronea, per potersi appropriare sul piano filosofico-morale di questo aspetto della religione romana, e cioè una misura volta a favorire il culto di tutte le divinità. Altrettanto netto risulta il contrasto, peraltro di diversa natura, tra l'interpretazione superficiale della presenza dei cani detti *praestites* accanto ai *Lares*, quali custodi della casa come in Ovidio (*Fast.* 5, 129-142), e quella preferita da Plutarco (*QR* 51), e probabilmente da lui stesso proposta, che identifica (sulla base delle pelli di cane di cui i *Lares* erano rivestiti) i *Lares* con gli spiriti vendicatori⁵³, simili alle Erinii greche, ammessi dagli stoici (della scuola di Crisippo).

Non manca poi in questo ambito una soluzione più complessa, e cioè la successione di ipotesi diverse, che si succedano allo stesso livello o a livelli simili dell'interpretazione, per arrivare gradualmente alla soluzione più gradita o meno sgradita⁵⁴. Questo meccanismo può servire per deviare gradualmente dalla spiegazione più superficiale a quella meno sgradita: così (*QR* 104) l'equivalenza *Liber Pater-Dioniso* dapprima intesa nel significato letterale del termine latino⁵⁵, ma iperspecificata con l'identificazione della libertà dionisiaca con quella dei bevitori, viene poi ulteriormente deviata nella direzione del banchetto con la falsa etimologia che riconduce *Liber* a *λοιβή* (libazione), prima che Plutarco ricordi il più radicale tentativo di spiegare il termine *Liber* in modo da eliminare il suo valore letterale, e cioè l'idea (attribuita ad Alessandro Polistore, *FGrHist* 273 F 109⁵⁶) che esso sia traduzione non di *Eleutheros*, ma di *Eleuthereus*, da intendere come epiteto locale, dal toponimo beotico *Eleutherae*. Lo stesso processo permette però altrove a Plutarco (*QR* 106) di passare dalla spiegazione più specifica del culto romano di Fortuna Primigenia, quella più comune che lo ricollega al prodigioso destino di Servio Tullio⁵⁷, a quella più generale che a tale divinità riconduce la nascita della città stessa⁵⁸ ed infine, ad un livello ben diverso (per la sua universalità) dell'interpretazione, al ruolo della Fortuna in ogni realtà, un ruolo che giustifica la sua appropriazione filosofica di tale culto. Ancora più marcato è altrove il contrasto tra giustificazioni diverse: per spiegare l'uso romano di sacrificare a Crono a capo scoperto, senza ricorrere alla distinzione di rito romano e rito greco che rende effettivamente ragione dell'uso, Plutarco (*QR* 11) impiega in successione una ragione storica (l'antiorità di questo culto⁵⁹ rispetto all'introduzione del sacrificio a capo coperto da parte di Enea), una motivazione legata alla natura della divinità (il contrasto tra il dio ctonio Crono e gli dèi celesti), infine una spiegazione morale, che gli permette di appropriarsi, interio-

⁵³ La necessità di placare i *Lares* nei *Parentalia* e nei *Lemuria* può rappresentare il punto di contatto tra i *Lares* romani, correntemente interpretati o come personificazioni degli antenati o come protettori dei luoghi e le Erinii greche: ma Marcos Casquero, *op.cit.*, 264 s. rifiuta radicalmente l'accostamento.

⁵⁴ Boulogne, *art.cit.*, 4704.

⁵⁵ Questa prima parte della questione non ci sembra sufficiente a dimostrare la complessiva dipendenza di Plutarco da Verrio Flacco, sostenuta da Rose, *op. cit.*, 42. 211.

⁵⁶ Probabilmente conosciuto direttamente da Plutarco (*pace* Rose, *op. cit.*, 27. 211), che a nostro avviso qui più che altrove è responsabile per la combinazione dei materiali raccolti.

⁵⁷ Sul rapporto tra Fortuna Primigenia e Servio Tullio cf. Mora, *Dionigi*, 296.

⁵⁸ Su cui Plutarco si sofferma più ampiamente in *fort. Rom.* 8.

⁵⁹ Per il motivo posidoniano della grande antichità del culto di Crono, anche nell'Occidente "barbaro" cf. Mora, *Dionigi*, 131-133.

rizzandola, di questa particolarità culturale (il rapporto tra Crono e la verità, che non deve essere coperta).

2.3. *Calendario e rituali festivi*

Di alcune feste Plutarco individua univocamente la natura: così riconduce (*QR* 32) la cerimonia degli Argei⁶⁰ alla riformulazione da parte di Eracle di un sacrificio umano barbarico, con una sola incertezza circa il motivo del nome Argei = Argivi⁶¹; un unico *aition* è poi addotto per spiegare sia l'uso di gridare "Sardi in vendita" durante i *ludi capitolini* (*QR* 53)⁶², sia la processione di flautisti travestiti da donne che aveva luogo alle Idi di Gennaio (in realtà Giugno: *QR* 55)⁶³. Univoca appare anche (*QR* 77) l'interpretazione della relazione tra Zeus ed Era/Giunone-Lucina (un'identificazione sottolineata da Plutarco come essenziale per la propria dimostrazione) da una parte, l'anno ed il mese rispettivamente dall'altra, fondata sull'identità (piuttosto greca che romana⁶⁴) tra le due divinità ed i due astri (sole e luna) che determinano la durata dei due periodi calendariali (anno e mese).

Anche la duplice interpretazione dei *Quirinalia* (*QR* 89) appare agevolmente ricondursi ad un motivo unico, con due varianti marginali, e cioè il loro carattere di supplemento dei *Fornacalia* per chi non vi aveva partecipato, o perché non conosceva la propria fratria⁶⁵ o per qualche altro motivo (affari, assenza da Roma, ignoranza); così pure in un'unica spiegazione appaiono saldarsi le due parti della risposta (*QR* 100) con cui Plutarco vuole spiegare i due tratti essenziali della festa delle Idi di Agosto⁶⁶, e cioè il suo carattere di vacanza per gli schiavi⁶⁷ ed il modo particolare in cui tutte le donne (anche quelle libere, ma per Plutarco solo per imitazione del precedente uso delle schiave) si lavavano in tale occasione i capelli. Piuttosto due varianti di una stessa interpretazione che due soluzioni distinte vengono adottate da Plutarco (*QR* 48) per

⁶⁰ Su cui v. Mora, *Dionigi*, 252 s.

⁶¹ Nome che può dipendere dall'uso generico di Argivi per indicare semplicemente Greci o dal carattere arcade dell'insediamento protoromano di Evandro (alla luce della tradizionale ostilità tra Arcadi ed Argivi).

⁶² Ricondotto alla vendita all'asta, durante il regno di Romolo, dei Veienti etruschi, e quindi lidi, e perciò detti – nella stircchiata giustificazione plutarca – Sardi dal nome della capitale della Lidia. La notizia ritorna in *Rom.* 25, 6-7: su questo passo e sul suo rapporto con le fonti parallele (ed in particolare con l'omissione della notizia circa i "Sardi in vendita" in *Dionigi*, ostile alla teoria dell'origine lidia degli Etruschi) ci siamo soffermati in Mora, *Dionigi*, 219: cf. anche C. Ampolo in Plutarco, *Le vite di Teseo e Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Milano 1988, 334.

⁶³ Intesa come ripetizione del trucco con cui era stata posta fine alla sedizione dei flautisti, allontanitisi dalla città per essere stati privati dai decemviri (in realtà da Appio Claudio il Censore) degli onori ricevuti da Numa. Fonti latine sull'episodio sono Ovid., *Fast.* 6, 651-710; Liv. 9, 30; Val. Max. 2, 5, 5; Censor. 12, 2. Cf. anche J. Delande, *Une grève à Rome*, LEC 25, 1957, 432-437; Sabbatucci, *op. cit.*, 213-216.

⁶⁴ Rose, *op. cit.*, 201.

⁶⁵ Sull'importanza dei sacrifici per curie (fratris) in *Dionigi* d'Alicarnasso, forse anche per l'influenza della prassi religiosa augustea, cf. Mora, *Dionigi*, 197.308.

⁶⁶ Probabilmente in onore di Diana sull'Aventino, del cui tempio ricorreva la fondazione appunto alle Idi di Agosto: Marcos Casquero, *op. cit.*, 123 s.

⁶⁷ Sul rapporto tra Diana e gli schiavi cf. Sabbatucci, *op. cit.*, 269 s.

ricollegare alla figura di Posidone l'uso di incoronare di fiori cavalli e muli nella festa dei *Consualia*: infatti l'unica alternativa riguarda il modo di intendere la figura del dio (e quindi il suo rapporto con la festa), o come dio dei cavalli o come dio della navigazione⁶⁸, che –secondo il ragionamento piuttosto capzioso di Plutarco– con la scoperta di questo mezzo di comunicazione liberò gli animali da soma.

Meno chiaro appare il succedersi di diverse interpretazioni del divieto di usare veicoli tirati da animali⁶⁹ durante la festa del *Septimontium* (QR 69), ricondotto a due motivi opposti, e cioè all'incompletezza della città (secondo la tradizione romana) o all'interruzione dell'espansione⁷⁰ o ancora alla volontà di far partecipare alla festa tutti i cittadini⁷¹. Nell'interpretazione (QR 97) dell'*October equus* (cerimonia⁷² che erroneamente Plutarco pone alle Idi di Dicembre) emerge poi una certa tensione tra le motivazioni riportate (il nesso con il cavallo di Troia, forse introdotto da Timeo, ma comunque già rifiutato da Polibio 12, 4b, ed il carattere marziale del cavallo) e quella, piuttosto cervelottica⁷³, invece proposta da Plutarco per trovare un adeguato significato morale alla festa, così da appropriarsene.

Nell'interpretazione del sacrificio del cane compiuto dai *luperci* Plutarco (QR 68) percorre infine diverse linee interpretative, e cioè il carattere di purificazione o, al contrario, di festa del lupo dei *Lupercalia*⁷⁴ o ancora l'ostilità tra cane e *luperci* o la sua consacrazione a Pan: in qualche modo queste quattro soluzioni appaiono comunque raggrupparsi in due linee distinte, vale a dire quella incentrata sul carattere o sul nome della festa e l'altra che verte sulla figura del cane.

L'analisi plutarchea della struttura del calendario romano è retta dall'esigenza di ricondurre le sue particolarità storiche alla forma normale, universale del calendario. Nella risposta alla questione circa il primo mese dell'anno (QR 19) sono giustapposte due spiegazioni ben diverse, una basata sulla realtà romana ed un'altra simbolica. Dapprima vi è infatti una trattazione piuttosto completa dei dati relativi all'ordine dei mesi nel calendario romano, con la prova del suo antico iniziare a Marzo, fornita dalla numerazione dei mesi da Quintile a Dicembre, e le due possibili soluzioni del problema: un anno originariamente di dieci mesi⁷⁵ od un anno che finiva a Febbraio, come

⁶⁸ La tensione tra queste due immagini del dio è del resto già nella notizia dionisiana sui *Consualia* e sul loro rapporto con Posidone, per cui cf. Mora, *Dionigi*, 22 s.

⁶⁹ Ingiustamente banalizzato da Rose, *op. cit.*, 198 s., ma non di meno difficile da spiegare.

⁷⁰ Una spiegazione introdotta come non direttamente motivata con la formulazione proverbiale “non aver nulla a che vedere con Dioniso”.

⁷¹ Sulla reinterpretazione tardo-repubblicana del *Septimontium* come festa del sinecismo romano cf. A. Fraschetti, *Roma e il principe: ricerche di storia urbana nell'età di Augusto e di Tiberio*, Roma-Bari 1990, 134-159, partic. 157; cf. anche L.A.Holland, *Septimontium or Saeptimontium*, TAPhA 84, 1953, 16-34; C. Ampolo, *La città arcaica e le sue feste: due ricerche sul Septimontium e l'Equus October*, *Archeologia laziale* 4, 1981, 233-240.

⁷² Marcos Casquero, *op.cit.*, 447-455; Dumézil, *Religione cit.* 197-208.

⁷³ La velocità sarebbe punita perché il dio richiede invece saldezza.

⁷⁴ Sui *Lupercalia* nella vita plutarchea di Romolo ed in Dionigi d' Alicarnasso cf. Mora, *Dionigi*, 183-185. Cf. anche A. Vera Muñoz, *El método de Plutarco en el estudio de la fiesta Lupercalia: Aet.Rom.68, Rom.21,3, Caes.61 y Ant.12*, in A. Pérez Jiménez - G. del Cerro Caldéron, *op. cit.*, 179-186.

⁷⁵ Sul problema dell'anno di dieci mesi e più in generale sull'analisi del calendario romano nella vita di Numa di Plutarco cf. Mora, *Dionigi*, 259-267.

provano i riti propri di quel mese, fino all'introduzione repubblicana del nuovo capodanno a Gennaio. Plutarco riporta poi un'analisi che ottiene la sua approvazione, perché contrappone i due calendari sul piano simbolico, opponendo all'anno marziale di Romolo quello pacifico posto nel segno di Giano da Numa, che aveva d'altronde adottato il ciclo calendariale maggiormente condivisibile, perché basato sul più naturale dei capodanni, e cioè il solstizio d'inverno⁷⁶. Speculare all'individuazione del primo mese dell'anno è quella dell'ultimo mese, affrontata in *QR* 34, che prende lo spunto dal contrasto tra la comune collocazione a Febbraio dei riti di purificazione e l'uso del solo Bruto (Callaico, cos. 138) di celebrarli nel mese di Dicembre, secondo la testimonianza di Cicerone (*leg.* 2, 21, 54): Plutarco elenca quattro motivi tra loro complementari che rendono comprensibile la scelta di Bruto (Dicembre come ultimo mese dell'anno, la sua consacrazione a Saturno, divinità ctonia, la prossimità dei Saturnali, la situazione agricola di questo mese), ma non quella del più antico calendario romano, per poi stravolgere la domanda iniziale, mettendo in dubbio che fosse il solo Bruto⁷⁷ a portare offerte ai morti nel mese di Dicembre (cioè, nella prospettiva plutarca, a comportarsi logicamente), sulla base delle offerte funebri che anche Larentia riceveva proprio in questo mese. Partendo da un caso particolare, avvertito dai Romani come eccezionale, ma più prossimo alla propria percezione del ciclo calendariale, Plutarco riesce quindi a trovarvi paradossalmente lo spunto per una lettura normalizzatrice del calendario romano (cui potrebbe peraltro non essere del tutto estranea la concreta evoluzione del calendario dopo la riforma calendariale del 153 a.C.⁷⁸ e più ancora dopo quella cesariana, che ulteriormente attenuava il carattere terminale di Febbraio)⁷⁹. Nell'analisi dei tre punti chiave di ogni mese Plutarco (*QR* 24) contrappone all'interpretazione tradizionale per cui alle Calende venivano annunciate None ed Idi l'interpretazione lunare delle tre fasi, rispettivamente come luna nuova, primo quarto, luna piena, rafforzate dalle pseudoetimologie da *clam / celari*, "nuovo", εἶδος (in cui greco e latino sono arbitrariamente mescolati), non senza accorgersi dell'imprecisa corrispondenza tra mese romano e mese lunare⁸⁰: liquidando sbrigativamente il problema con l'inevitabile imprecisione di ogni osservazione astronomica, senza affrontare la questione più importante, e cioè la durata variabile dell'intervallo che separa Calende e None⁸¹, Plutarco tradisce la preoccupazione che sorregge la propria

⁷⁶ La spiegazione fisica ha un'importanza minore di quanta gliene attribuisca Boulogne, *art. cit.*, 4705 nel formarsi dell'opinione di Plutarco, evidentemente dominato dal confronto Giano-Marte, Numa-Romolo: l'argomento astronomico è se mai addotto quale prova, facilmente spendibile presso un pubblico dotto, della superiorità del calendario numano; appartiene alla tecnica plutarca di persuasione del pubblico, non alla formazione del suo intimo convincimento.

⁷⁷ Sul carattere privato di questa scelta insiste invece J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, RGTV 40, Berlin-New York 1995, 196.503.

⁷⁸ Su cui v. *L'organizzazione romana del tempo*, Polifemo 2, 2002, 183-206.

⁷⁹ Su questo punto v. anche Mora, *op. cit.*, 271.

⁸⁰ Sullo sganciamento dalle effettive fasi lunari dei punti chiave del mese nel calendario scritto cf. Mora, *art. cit.*, 194.

⁸¹ Intervallo di 5 o 7 giorni, calcolati secondo il modo romano, doppiamente esclusivo del punto iniziale e di quello finale, e legato all'alternanza romana di mesi di 29 e 31 giorni (non 29 e 30 come in Grecia per la superstiziosa paura romana dei numeri pari).

notizia, e cioè quella di normalizzare il calendario romano, intendendolo in chiave lunare. Nella discussione dell'uso romano di fare iniziare la giornata da mezzanotte Plutarco (*QR* 84) appare invece maggiormente preoccupato di trovare alla fine una giustificazione logica dell'uso romano, che gli permetta di appropriarsene filosoficamente: ciò che gli riesce solo con una confutazione, piuttosto forzata, degli inconvenienti del modo più comune di calcolare le giornate, dall'alba al tramonto⁸²; questo livello di analisi segue, secondo il metodo già visto della successione graduale di ipotesi diverse, la menzione di due altre interpretazioni, che riconducono rispettivamente l'inizio della giornata a mezzanotte alle esigenze militari o, con ragionamento piuttosto tautologico, alla prassi di por termine all'attività pubblica a mezzogiorno (quando effettivamente terminava l'attività ufficiale dei magistrati romani).

Più complessa e carica di interne tensioni⁸³ è la spiegazione (*QR* 25) del divieto di mettersi in viaggio il giorno dopo Idi, None e Calende: Plutarco rifiuta la prima interpretazione riferita sulla base di autori romani, tra cui Livio, che riconduce questo divieto alla sconfitta subita il giorno dopo le Idi di Quintile al fiume Allia, osservando correttamente come tali giorni resi nefasti da sconfitte militari siano posti in date diverse dei vari mesi⁸⁴, e vi contrappone l'idea di una sequenza strutturale, per cui ai giorni festivi seguono gli onori per i *daimones* e per i morti; questa spiegazione si presta inoltre ad una normalizzazione plutarchea dell'uso romano per adattarlo a quello greco, secondo cui al culto degli dèi al plenilunio seguiva quello di eroi e *daimones* il giorno successivo. Un livello ancor più forte di appropriazione della realtà religiosa romana regge però l'interpretazione aggiunta subito dopo da Plutarco, e cioè il richiamo al simbolismo numerico pitagorico, che penalizza (come la cultura romana) il numero pari. Ma anziché concludere con questa interpretazione, probabilmente piuttosto gradita ancorché impegnativa, Plutarco preferisce smorzare il tono dell'interpretazione, riproponendo la sequenza strutturale giorno festivo / giorno nefasto ad un altro livello, più superficiale, dell'analisi: sottolineando cioè l'inconciliabilità del giorno festivo coi preparativi necessari per un viaggio e, nuovamente nella prospettiva di un'appropriazione dell'uso religioso, l'opportunità che ci si dedichi con la dovuta calma alle feste religioso, senza l'assillo di impegni immediati⁸⁵.

2.4. *Flamen Dialis* ed altre cariche religiose

Univoca ed unica⁸⁶ è in Plutarco la motivazione dei divieti per il *flamen Dialis* di toccare farina, lievito (*QR* 109) o carne cruda (*QR* 110)⁸⁷, e cioè la loro natura ambigua

⁸² Boulogne, *art.cit.*, 4693 s.

⁸³ Boulogne, *art.cit.*, 4690.

⁸⁴ Boulogne, *art.cit.*, 4692.

⁸⁵ Spiegazione pienamente accettata da Rüpke, *op. cit.*, 571.

⁸⁶ Salvo la marginale alternativa costituita dalla possibilità di intenderlo come un insegnamento a tutti, perché s'astengano dal cibarsi dalla carne cruda, un'astensione i cui fondamenti rientrano in ogni caso pienamente nella valutazione di questi alimenti.

⁸⁷ Sul *flamen Dialis* ed i *tabu* cui era soggetto cf. Dumézil, *La Religione romana arcaica*, Paris 1966/1985 tr.it. Milano 1977/2001, 496-502; J.H. Vanggaard, *The Flamen. A Study in the History and Sociology of Ro-*

e corrotta, in quanto non sono più elementi vivi e non sono ancora cibi commestibili: in ogni caso in questo modo il divieto non viene più motivato in rapporto alla specifica natura del *flamen Dialis*, ma come un precetto non solo di carattere generale, ma pienamente assimilabile, per il suo obiettivo valore. Altrettanto semplice è la spiegazione (QR 111) del divieto di toccare e nominare capre, per il loro carattere sfrenato ed il loro cattivo odore; più complessa è invece la seconda parte della risposta, relativa allo stesso divieto, riferito però ai cani: questi, sulla base di analoghi divieti greci, sono caratterizzati come ostili e quindi inadatti ai luoghi sacri e di asilo, quale è anche il *flamen Dialis*; né Plutarco manca di sottolineare una certa impurità del cane, sulla base delle divinità (non olimpiche) cui viene sacrificato in Grecia e del contesto (i *Lupercalia* nel mese di Febbraio dedicato alle purificazioni) in cui è sacrificato a Roma.

Piuttosto complessa risulta anche la giustificazione plutarchea (QR 112) del divieto per il *flamen Dialis* di toccare l'edera o passare sotto un pergolato d'uva: del secondo divieto viene sottolineato il carattere simbolico (analogo a quello di molti precetti pitagorici, apparentemente poco comprensibili), così che esso viene a rappresentare solo un generico divieto di ubriacarsi; dell'edera Plutarco sottolinea gli elementi negativi che giustificano la sua esclusione dal culto, ed in particolare in ambito greco dal culto olimpico; la sua presenza però in riti (come gli Ἀγρῶνια e i Νυκτέλια) celebrati di notte gli permette una facile transizione alla sua seconda linea interpretativa, quella che ricollega l'edera ai culti bacchici (femminili, orgiastici) e quindi la sua esclusione al loro divieto.

Una duplice linea di pensiero segue Plutarco (QR 113) per spiegare l'incompatibilità tra il flaminato di Giove ed ogni carica politica⁸⁸, un'incompatibilità peraltro apparentemente in contrasto col diritto del *flamen Dialis* alla sedia curule e ad un littore, attributi tipici dei magistrati: dapprima ricorda gli elementi regali del *flamen Dialis*, poi preferisce sottolineare la diversa natura dei sacerdoti e delle magistrature, che li rende difficilmente conciliabili, sia su un piano più superficiale (il contrasto tra le funzioni religiose da compiere a Roma e le esigenze imprevedibili del comando) sia su un piano più profondo e più rispondente al proprio personale sentire, e cioè il contrasto tra la purità richiesta ai sacerdoti e gli aspetti di impurità impliciti nell'esercizio del potere, ed in particolare la necessità di infliggere la pena di morte. Anche nel giustificare l'obbligo per il *flamen Dialis* di dimettersi in caso di vedovanza (per cui cita Ateio Capitone) Plutarco (QR 50) impiega dapprima una spiegazione di carattere più generale (l'inferiorità della condizione del vedovo a quella dello scapolo), poi una più specifica, e cioè il ruolo della moglie nei riti celebrati dal flamine⁸⁹ (cui ricollega anche il divieto per il flamine di divorziare, rispet-

man Religion, Copenhagen 1988, 88-104; F. Marco Simon, *Flamen Dialis: el sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid 1996 ed il nostro *Dèi feste sacerdoti: breve introduzione alle religioni greca romana egizia*, Polifemo Supplemento 3, Messina 2005, 76. Poco aggiunge invece M. López Salvá, *Plutarco: consideraciones en torno al flamen Dialis*, in A. Pérez Jiménez - G. del Cerro Calderón, *op. cit.*, 203-210.

⁸⁸ Un'incompatibilità ben più radicale di quella, attenuatasi nel III sec. a.C., che escludeva dalle magistrature gli altri due flamine maggiori.

⁸⁹ Sul *flamen Dialis* come pubblico *pater familias*, la cui utilizzazione è subordinata all'integrità della famiglia (artificialmente completata, se del caso, con *camilii* e *camillae*), e frutto dell'unione di uno scapolo ed una vergine (quindi non ricostituibile in seconde nozze) cf. Rose, *op. cit.*, 112.

tato fino a Domiziano), oltre al parallelo rappresentato dall'obbligo di dimettersi per il censore cui muoia il collega.

Piuttosto articolata è la strategia interpretativa con cui Plutarco affronta il divieto per il *flamen Dialis* di prestare giuramento (*QR* 44): la prima linea interpretativa è legata al carattere di prova proprio del giuramento, una prova a cui non può essere sottoposto il sacerdote e cui non è neanche necessario sottoporre il sacerdote, che deve essere considerato di per sé affidabile⁹⁰; la seconda prospettiva è la pericolosità del giuramento, che contiene maledizioni inadatte ad un qualunque sacerdote (come esempio viene portato il rifiuto di una sacerdotessa di Atena di maledire Alcibiade, del tutto congeniale alla concezione plutarchea del sacerdozio), e più ancora dello spergiuro, se compiuto da un sacerdote pubblico. Nell'analisi (*QR* 40) del divieto per il *flamen Dialis* di ungersi all'aperto risulta particolarmente interessante la distinzione (ricalcata su un'altra analoga greca) tra i divieti che riguardano solo il *flamen Dialis* e quelli che per suo tramite sono insegnati a tutti, e tra questi quello di ungersi all'aperto, e cioè sotto Giove, padre di tutto il genere umano (interpretazione proposta in alternativa all'altra, che considera il divieto di ungersi sotto il cielo, pieno di dei e *daimones*, analogo a quello di farlo in un tempio): si può quindi sospettare che Plutarco per appropriarsi moralmente di questo divieto riprenda, generalizzandola, una giustificazione corrente del divieto, che colpiva specificamente il *flamen Dialis* in virtù del suo particolare rapporto con Giove e quindi col cielo.

Relativamente marginali appaiono le divergenze tra le varianti della spiegazione plutarchea (*QR* 62) del ruolo particolare del *pater patratus*⁹¹ (il quale, per Plutarco che lo interpreta come *pater patrimus*⁹², deve avere figli ed il padre ancora vivo), e cioè tra il rispetto per la presenza del padre e dei figli, o la perfezione implicita nell'aver padre e figli simultaneamente o la necessità che chi sorveglia giuramenti e trattati guardi davanti e dietro. Sostanzialmente unitaria risulta anche l'interpretazione della punizione delle vestali⁹³ impure (*QR* 96), ricondotta alla sacralità del fuoco (non impiegabile per le vestali impure) o alla sacralità delle vestali stesse, per quanto impure, che imponeva di non dar loro direttamente la morte e comunque di spiare in ogni caso la loro fine.

Univoca risulta la spiegazione (*QR* 63) dei divieti per il *rex sacrorum*⁹⁴ di ricoprire magistrature o di parlare al popolo, e cioè il trasferimento al *rex sacrorum* delle

⁹⁰ Poiché il divieto accomuna al *flamen Dialis* le vestali, se ne devono probabilmente cercare le ragioni nella particolare natura del loro sacerdozio, che ne fa dei rappresentanti –nella propria specifica condizione personale– della città di Roma, rispettivamente come pubblico *pater familias* (v. sopra, n. 89) e come “figlie della casa” che si prendono cura del focolare domestico: H. Hommel, *Vesta und die frühromische Religion*, ANRW I 2, Berlin-New York 1972, 397-420, partic. 413-418.

⁹¹ Marcos Casquero, *op.cit.*, 308-327. Sulla più generale descrizione plutarchea dei feziali nella vita di Numa cf. Mora, *Dionigi*, 253-257 (con analisi contrastiva dei dati di Plutarco, Dionigi e Livio); sui feziali e sulla concezione della guerra che esprimono cf. J. Rüpke, *Domus militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, 96-124 e più specificamente sul *pater patratus*, *ibid.* 116.

⁹² Forse non a torto, come vuole invece Rose, *op. cit.*, 196.

⁹³ Sulla trattazione plutarchea delle vestali nella vita di Numa cf. Mora, *Dionigi*, 241-248 (con analisi contrastiva dei dati di Plutarco, Dionigi e Livio).

⁹⁴ La forma del nome latino traslitterato è più corretta (cf. Cic., *domo sua* 38; *har.resp.* 12; Liv. 27, 6, 36; Plin. *N.H.* 11, 186; *Script.Hist.Aug.*, *Valer.* 6, 6; *Serv. in Aen.* 10, 228) di quella usata da Livio (*rex sacrifici-*

sole funzioni religiose del re, dopo l'abolizione della monarchia⁹⁵. Così pure Plutarco (*QR* 72) opta univocamente per una spiegazione simbolica (analoga a quella di altri enigmi pitagorici) della prescrizione rivolta agli auguri di prendere gli auspicci⁹⁶ senza coprire le lanterne, trovandovi un invito a prendere gli auspicci solo quando il tempo è buono. Altrettanto simbolica è la prima interpretazione del divieto di prendere gli auspicci per quanti presentano macchie sul corpo (*QR* 73), come un richiamo alla necessità per gli auguri di essere privi di preoccupazioni e sofferenze, cui però Plutarco fa seguire un'altra spiegazione più letterale, e logicamente più forte⁹⁷, e cioè la necessità che il corpo degli auguri sia non meno puro delle vittime sacrificali o degli uccelli usati nella divinazione.

Due linee interpretative relativamente distinte caratterizzano infine l'interpretazione plutarchea (*QR* 99) dell'impossibilità di deporre gli auguri, e cioè il carattere riservato delle loro conoscenze (per cui non possono essere privati del sacerdozio, perché così verrebbero liberati del giuramento di riservatezza) da una parte, e dall'altra l'impossibilità di privare qualcuno della competenza acquisita⁹⁸ (con l'assimilazione quindi degli auguri ad altre forme di competenza, quali indovini, medici o musici, anziché ad altri sacerdoti).

2.5. *Divinazione*

La particolare complessità della strategia interpretativa con cui Plutarco (*QR* 78) affronta il carattere favorevole per i Romani degli uccelli provenienti da sinistra mostra la gravità ai suoi occhi di questa divergenza dall'uso greco. Egli infatti cerca dapprima addirittura di negare il fenomeno, sostenendo che l'auspicio favorevole era detto propriamente *sinisterium* da *sinere* e non *sinistrum*, e non proveniva quindi da sinistra; e in una forma più sottile la negazione torna nell'ultima soluzione proposta, quella di una specularità tra il mondo divino e quello umano, per cui la nostra sinistra è la destra degli dèi; sempre all'interno di una prospettiva teosofica, volta a spiegare l'uso in modo da renderselo accettabile, si muove la penultima soluzione, e cioè l'idea che la scelta della sinistra come lato favorevole fosse intenzionalmente rivolta a compensarne l'effettiva inferiorità: una spiegazione che implica anch'essa l'idea di un ribaltamento delle coordinate, come l'ipotesi conclusiva, probabilmente assai prossima alla sensibilità plutarchea, proprio perché tale ribaltamento fonda teologicamente. Annidate all'interno di questa prospettiva interpretativa di taglio teosofico sono le tradizionali spiegazioni stori-

culus) nel racconto della sua istituzione (2, 2) e la traduzione (ἱερὸν βασιλεύς) coincide con quella dionisiana: cf. Mora, *Dionigi*, 325 s.; per la difficoltà di individuare la fonte, eventualmente Iuba cf. Scuderi, *art.cit.*, 127 ss.

⁹⁵ Per la rappresentazione dionisiana e liviana di questa trasformazione: cf. Mora, *Dionigi*, 325 s.

⁹⁶ Per le descrizioni dionisiana, plutarchea e liviana dell'istituzione, umana o romulea, degli auspicci cf. Mora, *Dionigi*, 251 s.

⁹⁷ Come osserva giustamente Boulogne, *art.cit.*, 4692.

⁹⁸ Alla qualità di specialisti religiosi era possibile rinunciare solo in casi eccezionali per Szemler, *Priesthood and Priestly Careers in Ancient Rome*, in *ANRW* II, 16.3 (1986), 2314-2331.

che di questa anomalia romana, e cioè l'*aition* costituito da un importante prodigio favorevole ricevuto da Enea o Ascanio da sinistra (*aition* di cui Plutarco trova uno zoppicante parallelo funzionale nel modo in cui la battaglia di Leuttra determinò l'uso tebano di porre il comandante in capo alla sinistra dello schieramento) e l'interpretazione cosmica, che riconduce la sinistra al nord (sede degli dèi) di un sistema di coordinate costantemente rivolto ad est⁹⁹.

Nella discussione (*QR* 93) del motivo per cui i Romani si servono degli avvoltoi quali auspici la strategia plutarchea appare ancora una volta inclinare pesantemente verso la soggettiva rielaborazione ed appropriazione della particolarità romana: ad una breve menzione di un *aition* storico (il ruolo degli avvoltoi nella presa degli auspici che precedette la fondazione della città) e di una considerazione di carattere generale (la presunta rarità di questo uccello) segue l'idea che questa consuetudine romana fosse stata introdotta da Eracle (Plutarco pensa probabilmente, pur senza dirlo esplicitamente, alla presenza di Eracle presso gli Arcadi di Evandro): come prova di questa (specifica) origine greca dell'uso viene addotta la notizia di Erodoro (*FGrHist* 31 F 22), secondo cui Eracle avrebbe particolarmente apprezzato gli avvoltoi, perché, pur essendo carnivori, non uccidono essi stessi gli animali di cui si cibano. Questa interpretazione greca dell'uso prepara quindi la strada alla sua soggettiva approvazione plutarchea, fondata sull'idea di un particolare rapporto degli avvoltoi con i temi dell'alimentazione e della generazione, che dominano le riflessioni degli autori tardo-antichi impregnati di dualismo, e più specificamente quelle di Plutarco¹⁰⁰: l'avvoltoio non solo pratica una forma larvata di astensione alimentare (in quanto, nutrendosi di carogne, non uccide per mangiar carne) ma (secondo un mito egizio¹⁰¹ appositamente richiamato da Plutarco) ha anche un rapporto meno marcato con la generazione (perché la specie è costituita di sole femmine, rese gravide dal vento), ciò che lo rende più puro (in particolare dall'eccitazione sessuale nella stagione della riproduzione) e quindi un miglior strumento di comunicazione del volere divino.

Solo un tentativo, sia pur duplice, di cogliere le ragioni della sua validità regge infine la spiegazione (*QR* 38) del divieto, introdotto da Metello Pio (cos. 80 a.C.), di prendere auspici osservando il volo degli uccelli dopo il mese di Agosto: l'analogia tra la parte iniziale dell'anno e la parte iniziale del giorno, in cui si prendono gli auspici, e l'idea che gli uccelli devono essere osservati in quel periodo dell'anno in cui sono in buone condizioni.

⁹⁹ Per queste due interpretazioni, per cui Plutarco cita Dionigi e Iuba, e per i problemi connessi con queste citazioni cf. Mora, *Dionigi*, 252 e 205 n. 136.

¹⁰⁰ La tematica torna significativamente in una lunga e piuttosto gratuita digressione inserita nella descrizione plutarchea dei primi auspici (*Rom.* 9), su cui cf. Mora, *Dionigi*, 186.

¹⁰¹ La stessa tradizione circa la particolare forma di riproduzione degli avvoltoi compare, ma senza alcun riferimento all'Egitto, in Aelian., *N.A.* 2, 46.

2.6. Usi matrimoniali¹⁰² e relativi ai figli

Univoca risulta la spiegazione (QR 85) dell'esenzione delle donne da determinati lavori domestici (macinare e cucinare) come una clausola del trattato romano-sabino che pose fine al ratto delle Sabine¹⁰³; così pure è univoca anche l'interpretazione (QR 33) dell'antico uso romano di non pranzare mai fuori casa senza i figli¹⁰⁴, che Plutarco riconduce all'uso introdotto da Licurgo¹⁰⁵ di far partecipare i ragazzi ai banchetti, per educarli a questo piacere, ed anche per rafforzare il senso di decenza degli stessi adulti. Ancor più semplice è l'interpretazione del divieto di doni tra suoceri e generi, che si riduce a ricollegare questa situazione al divieto, appena discusso, di doni tra marito e moglie (QR 8).

Un'interpretazione etimologica (da *ταλασία*, "filare"¹⁰⁶) e un *aition*, connesso con il ratto delle Sabine¹⁰⁷, si alternano invece come spiegazioni del canto Talassio (QR 31)¹⁰⁸. Due diverse etimologie, per noi altrettanto poco accettabili, del nome proprio Spurio vengono opposte l'un l'altra (dopo averne esclusa una terza, comunemente accettata dai Greci, che fa equivalere Spurio a bastardo, in quanto prodotto da seme comune) da Plutarco (QR 103), e cioè l'idea, piuttosto peregrina ma da lui preferita, che Spurio sia stato ricavato dalla (propria) abbreviazione Sp., cui Plutarco dà il valore di *sine patre*¹⁰⁹, e la derivazione, per lui risibile, da un termine sabino che indicava i genitali femminili, ed era quindi stato usato per schernire i figli di padre ignoto.

Assai complessa ed articolata, ma tutta svolta all'interno di una prospettiva simbolica, funzionale alla sua assimilazione filosofico-morale, è poi la discussione (QR 1) dell'uso romano di far toccare alla sposa acqua e fuoco: vengono invocati il loro carattere di principi elementari, maschile e femminile, attivo e passivo, il loro ruolo nella purificazione, necessaria ad ogni donna sposata, ma soprattutto il valore della loro commistione, analogo a quello del matrimonio, per poi prenderli come simbo-

¹⁰² Sulla più generale concezione plutarca del matrimonio cf. L. Goessler, *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, Zürich 1962; C. Patterson, *Plutarch's Advice on Marriage: Traditional Wisdom through a Philosophical Lense*, in ANRW II 33.6 (1992), 4709-4723; P.G. Walsh, *Apuleius und Plutarch*, in H.J. Blumenthal - R.A. Markus, *Neoplatonism and early christian thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, London 1981, 20-32, partic. 28 s.

¹⁰³ Cf. Mora, *Dionigi*, 207; v. anche O.de Cazanove, *Exesto. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome. A propos de Plutarque Quaest.Rom 85*, Phoenix 41, 1987, 159-173.

Sul ratto delle Sabine cf. Mora, *Dionigi*, 204-208; Dumézil, *Mythe et Épopée*, III, Paris 1973, 289-303.

¹⁰⁴ Sull'esclusione della prossimità tra padri e figli solo in età adulta cf. Bettini, *op. cit.*, 17-25.

¹⁰⁵ Sul motivo dell'imitazione romulea di usi spartani in Dionigi e Varrone cf. Mora, *Dionigi*, 197 con la n. 100.

¹⁰⁶ Per Rose, *op. cit.*, 40. 183 fraintendimento dell'etimologia varroniana da *τάλαρος*.

¹⁰⁷ Cf. Mora, *Dionigi*, 207.

La spiegazione eponimica può essere stata favorita dal parallelo greco con Imene-imeneo: cf. C. Ampolo in Plutarco, *Le vite di Teseo e Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Milano 1988, 309.

¹⁰⁸ Per Boulogne, *art.cit.*, 4690 la complementarità delle due risposte si fonda proprio sulla distinzione dei piani in cui sono formulate.

¹⁰⁹ Boulogne, *art.cit.*, 4689 sottolinea come in questo caso l'inventario delle soluzioni serve a mettere in risalto quella giusta, di cui ha al tempo stesso favorito il sorgere.

lo delle condizioni minime dell'esistenza, dell'avversa sorte in cui deve comunque permanere il legame matrimoniale. Piuttosto articolata è anche la strategia seguita da Plutarco (*QR* 2) nell'interpretare i motivi dell'uso nelle nozze di cinque *cereones* (piuttosto che un altro numero): il primo, più superficiale livello della risposta è il rapporto (ricordato da Varrone) delle nozze con gli edili che potevano avere più certi dei pretori, che ne avevano tre; molto più importante è il valore simbolico che Plutarco riconosce al cinque, non solo dispari (quindi un numero "buono"), ma il più adatto ad indicare l'incontro di opposti, quale è il matrimonio, come somma del primo numero dispari col primo numero pari (3+2). Plutarco aggiunge però ancora un altro valore simbolico, connesso col massimo numero possibile di gemelli partoriti contemporaneamente, nonché l'idea che i cinque certi corrispondano alle cinque divinità connesse (da Plutarco) col matrimonio (Zeus Teleios, Era Teleia, Afrodite, Peitho e Artemide)¹¹⁰.

Prevalentemente all'interno di un sistema di interpretazioni puramente simboliche si collocano anche le diverse spiegazioni plutarchee (*QR* 65) della prassi di far unire la prima volta al buio gli sposi o per una forma di rispetto del marito verso la moglie o per nascondere allo sposo eventuali difetti della sposa (un fine cui per Plutarco tendeva anche una norma di Solone¹¹¹, che obiettivamente costituisce solo un parallelo piuttosto debole di quella romana) o infine per l'idea, forse ancora più prossima al sentire plutarcheo, che ogni amore, anche legale, conservi qualcosa di vergognoso. L'esclusione (relativamente estranea alla mentalità greca) di matrimoni con consanguinei è poi analizzata (*QR* 108) con un fascio di motivazioni tra loro omogenee, e cioè la volontà di ampliare la parentela con matrimoni esogamici¹¹², di evitare di disgregare i rapporti di parentela con matrimoni endogamici e di mantenere alla donna (quale difesa dagli abusi del marito) una doppia identità sociale, quale membro della famiglia in cui è nata e di quella in cui è entrata per matrimonio: è interessante osservare come questa interpretazione plutarchea risulti diametralmente opposta alla lode dionisiana dell'organizzazione matrimoniale romulea, esaltata proprio perché implica la totale cessione della donna al gruppo umano del marito¹¹³.

Su un piano prevalentemente orientato all'appropriazione plutarchea dell'uso romano, si colloca anche l'interpretazione (*QR* 7) del divieto di doni tra marito e moglie¹¹⁴: ad un primo livello dell'interpretazione Plutarco individua –un po' forzatamente– un elemento greco del divieto (ricordando come Solone ponesse la persuas-

¹¹⁰ A torto Boulogne, *art.cit.*, 4705 contrappone quest'ultima spiegazione teologica alle precedenti interpretazioni aritmetiche: nel sistema di pensiero plutarcheo simbolismo numerico e simbolismo teologico godono in realtà della stessa dignità, permettono cioè la stessa profonda appropriazione dell'uso straniero.

¹¹¹ Il particolare interesse plutarcheo per questa norma emerge dalla sua menzione non solo in *Sol.* 20, 4, ma anche e più ancora in *Coniug. Praec.* 1.

¹¹² P. Moreau, *Plutarque, Augustin, Lévi-Strauss. Prohibition de l'inceste et mariage préférentiel dans la Rome primitive*, RBPh 56, 1978, 41-54 vede probabilmente a torto nella prima risposta plutarchea l'indicazione di un matrimonio privilegiato con la figlia della sorella del padre.

¹¹³ Cf. Mora, *Dionigi*, 200 s.

¹¹⁴ Sulle cui ragioni e sulla sua codificazione augustea cf. A. Mette-Dittmann, *Die Ehegesetze des Augustus. Eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps*, Historia Einzelschriften 67, Stuttgart 1991, 176.

sione femminile tra le cause di nullità di un testamento), per poi esaminare il divieto come un modo di sottolineare la profondità del rapporto matrimoniale¹¹⁵, escludendo il piacere superficiale proprio del dono (che può essere fatto anche da un estraneo) e rafforzando al tempo stesso il sentimento della comunione dei beni tra i due sposi (mentre il dono al coniuge lo esclude per Plutarco simultaneamente dal possesso di tutto il resto). Similmente è condotta in una prospettiva universale la discussione (*QR* 102) dell'uso di dare il nome ai fanciulli quando hanno nove giorni ed alle fanciulle quando ne hanno otto: alla spiegazione per cui la precedenza data alle fanciulle rispecchia la loro più veloce maturazione ed i nomi sono dati dopo il settimo giorno, pericoloso per i neonati, segue quella pitagorica che attribuisce all'elemento femminile i numeri pari, a quello maschile quelli dispari ed infine quella, che contiene un simbolismo ancor più raffinato, di cui Plutarco si compiace profondamente, che interpreta nove (in quanto quadrato del numero perfetto tre) e otto (in quanto cubo di due) come simboli adeguati degli elementi rispettivamente maschile e femminile (un simbolismo che risulterebbe confermato dall'uso di tre nomi per gli uomini, due soli per le donne).

Solo su un piano sapienziale Plutarco interpreta (*QR* 9) l'uso dei mariti di segnalare alle mogli il proprio ritorno: come prova della loro fiducia, per cui non vogliono arrivare all'improvviso così da verificare la fedeltà delle mogli, o per il desiderio di udire notizie delle mogli od ancora perché le mogli possano liberarsi delle complicazioni familiari sorte durante l'assenza dei mariti prima di riceverli.

Diversa appare la relazione tra la spiegazione di carattere generale (ma priva di valore filosofico-morale) ed un *aition* storico nel caso della formula "*ubi Gaius, ibi Gaia*" (*QR* 30): alla spiegazione basata sul carattere comune dei due nomi (per cui la formula vale "dove tu sei signora e padrone di casa, io sono signora e padrona di casa") segue l'altra che identifica Gaia con Gaia Cecilia¹¹⁶, moglie di uno dei figli di Tarquinio¹¹⁷, donna particolarmente virtuosa, onorata con una statua nel tempio di *Sanctus* (forse Sanco)¹¹⁸. Anche per spiegare la norma che vietava alle sole vergini, ma non alle vedove di sposarsi durante le feste pubbliche Plutarco (*QR* 105) riporta dapprima la spiegazione di Varrone (che insisteva sull'aspetto doloroso delle nozze per le vergini¹¹⁹, non però per le vedove), per proporre poi un'altra, forse a lui più gradita, e cioè l'inopportunità di una rilevante affluenza di pubblico alle nozze delle vedove (che quindi erano avvantaggiate dalla coincidenza dei loro matrimoni con le feste pubbliche) e ricordare infine come possibile spiegazione del carat-

¹¹⁵ Il particolare radicamento di questa idea nella mentalità plutarchea emerge chiaramente da *Coniug. Praec.* 34; cf. anche *ibid.* 20.

¹¹⁶ Sui problemi connessi con questo passo cf. Sabbatucci, *op. cit.*, 338 s.

¹¹⁷ Per Plin. *N.H.* 8, 194 (che cita Varrone) e Festus 238 Gaia Cecilia (per il resto caratterizzata come in Plutarco) era invece la moglie di Tarquinio Prisco od ancor più specificamente Tanaquilla.

¹¹⁸ La forma *Sanctus* compare anche in Propert., 4, 9, 71-74, ciò che porta ad interpretare variamente il doppio errore di Plutarco e Propertio, come un errore delle fonti (Rose) o come un duplice errore della traduzione manoscritta (Babbitt).

¹¹⁹ Poiché la differenza tra le due situazioni è probabilmente rappresentata dall'assenza nel matrimonio delle vedove del rito di passaggio da vergine a donna sposata, l'interpretazione di Varrone si avvicina molto alla realtà.

tere nefasto delle nozze celebrate durante le feste pubbliche l'infelice precedente rappresentato dal ratto delle Sabine.

Piuttosto articolata è la riflessione con cui Plutarco (*QR* 86) cerca di giustificare, in relazione al sistema calendariale latino, il divieto di matrimoni nel mese di Maggio¹²⁰: vengono ricordate due cause direttamente impedienti la celebrazione dei matrimoni, e cioè la principale cerimonia di purificazione romana (il rito degli Argei) e le offerte funebri tipiche di questo mese, e due che suggeriscono di spostare le nozze in altro periodo, e cioè nei mesi precedente e successivo (perché sacri a due divinità per Plutarco matrimoniali, Afrodite ed Era) o nel solo mese successivo (perché le nozze, proprie della generazione giovane sono più appropriate a Giugno, il cui nome deriva da *iunior*, che da Maggio, ricavato da *maior*). Alquanto articolata è poi la strategia interpretativa dell'uso della lancia per dividere i capelli delle spose romane (*QR* 87)¹²¹: all'*aition* storico¹²² che riconduce l'uso al ratto delle Sabine Plutarco giustappone subito, in una prospettiva volta ad appropriarsi dell'uso¹²³, un'interpretazione che privilegia l'insegnamento in esso contenuto (di modestia e semplicità per le donne), paragonato (in maniera un po' forzata) ad un'analoga insistenza di Licurgo sulla semplicità di costumi. Una terza linea interpretativa insiste invece su un diverso significato simbolico, e cioè la solidità del rapporto matrimoniale, che solo l'acciaio può sciogliere, mentre l'ultima soluzione plutarchea si fonda su Giunone (Era), soprattutto Giunone *quiritis*, quale elemento comune al matrimonio ed alla lancia. Invece con una sequenza assai più omogenea Plutarco, nell'interpretare l'uso di sollevare la sposa novella per non farle calpestare la soglia (*QR* 29), passa dall'*aition* storico (una reminiscenza del ratto delle Sabine) e dalla sua generalizzazione filosofico-morale (la costrizione cui sono soggette le nuove spose) ad una interpretazione più specifica che raccoglie la sua approvazione, e cioè l'idea che la sposa non possa, se non per altrui costrizione, abbandonare la casa, in cui è entrata solo con la coercizione: un'idea simboleggiata per Plutarco anche da un altro, diverso uso nuziale beotico; l'individuazione di un'analogia funzionale tra uso romano ed uso greco avviene quindi in relazione ad un significato filosofico-morale che risulta gradito al filosofo di Cheronea.

Non poco complessa è poi anche l'interpretazione data da Plutarco (*QR* 101) dell'uso romano di porre la *bulla* al collo dei bambini¹²⁴: segno di distinzione per i figli delle donne sabine rapite o –ciò che risulta piuttosto simile– di discriminazione tra bambini liberi e schiavi (per Plutarco oggetto delle brame erotiche dei Romani¹²⁵) o uso introdotto per onorare il coraggio del fanciullo Tarquinio¹²⁶ o anco-

¹²⁰ Per cui cf. Ovid., *Fast.* 5, 489 s.

¹²¹ Su cui cf. anche J. Boulogne, *Les "étologies romaines": une herméneutique des moeurs à Rome*, in P. Payen (a cura di), *Plutarque: Grecs et Romains en "Questions"*, Saint Bernard de Comminges 1998, 31-38.

¹²² Utilizzato nella vita di Romolo in senso opposto, quale conferma della tradizione relativa al ratto delle Sabine: cf. Mora, *Dionigi*, 207.

¹²³ Probabilmente da interpretare come un rito di passaggio.

¹²⁴ Per cui cf. *Rom.* 20.

¹²⁵ Per un antico rifiuto romano della pederastia, così comunemente accettata nel mondo greco, cf. Dion. Hal., *Ant.rom.*, 16, 4.

¹²⁶ Dal contesto probabilmente figlio di Tarquinio Prisco, quindi Tarquinio il Superbo: l'aneddoto sembrerebbe implicare una cronologia bassa della battaglia di Ereto (simile a quella del voto del tempio capito-

ra segno della non ancora raggiunta maturità e quindi richiamo alla corretta condotta adatta ad un fanciullo (comunque non riconducibile al termine *boulè* secondo l'etimologia varroniana¹²⁷) o infine forse simbolo lunare.

Piuttosto eterogenee le prospettive interpretative dell'uso delle donne romane di baciare i consanguinei sulle labbra (*QR* 6): un modo di verificare il loro rispetto del divieto di bere vino, un uso il cui *aition* va cercato nel tentativo delle donne troiane di frenare la collera dei mariti dopo l'incendio delle navi (episodio per cui Plutarco cita Aristotele) o un privilegio concesso alle donne per dimostrare l'ampiezza del proprio parentado, un'interpretazione che appare forma attenuata della successiva ed ultima spiegazione ricordata, e cioè l'idea che l'uso simboleggi il divieto di matrimonio endogamico¹²⁸ (del cui allentamento, con la concessione del matrimonio tra cugini, Plutarco ricorda un *aition*).

2.7. *Usi funebri*

Del tutto dominata dal valore simbolico dell'uso e dalla tendenza ad assimilarlo alle proprie personali riflessioni è l'analisi plutarchea (*QR* 26) dei motivi per cui le donne romane in lutto si vestono di bianco: Plutarco dapprima l'interpreta, nella prospettiva dualista dei Magi, come una partecipazione alla luce nella lotta contro le tenebre, poi lo spiega come un uso determinato da quello analogo di vestire di bianco i morti (inteso come un atto sostitutivo dell'impossibile vestizione delle anime), infine vi coglie un'espressione di semplicità, una semplicità dotata però di un particolare spessore metafisico, analogo a quello del morto ormai liberatosi della "macchia" costituita dal corpo. Due modelli alternativi ricorrono invece nell'interpretazione plutarchea (*QR* 14) del contrasto tra i due opposti usi di figli e figlie ai funerali dei genitori (per cui i primi si coprono, le seconde si scoprono il capo), e cioè da una parte l'idea dell'inversione durante il lutto dell'uso comune (per cui Plutarco può portare esempi analoghi in Grecia) o l'altra (di cui Plutarco trova qualche conferma in Varrone) per cui, mentre le figlie piangono il padre come un morto, i figli lo onorano come un dio¹²⁹. Per rifiutare l'*aition* romano (varroniano) dell'uso di far rientrare dal tetto, non dalla porta, i morti presunti che improvvisamente ritornino Plutarco ricorda (*QR* 5) infine l'analogia impurità da cui erano colpiti in Grecia coloro di cui era già stato celebrato il funerale¹³⁰.

lino in Dionigi, quattro anni prima della morte di Tarquinio Prisco) in una fonte filotarquinia, che motiva la continuità dinastica dei Tarquini.

¹²⁷ Rifiutata per un giudizio di merito, sul suo intrinseco valore, piuttosto che di forma (Boulogne, *Les Questions Romaines*, cit., 4693), ma più probabilmente perché mal s'adatta alla complessiva strategia interpretativa adottata, per questo caso, da Plutarco, che, non cogliendo un valore universale e quindi assimilabile nell'uso, preferisce mantenere l'interpretazione piuttosto sul piano storicamente contingente dell'*aition*.

¹²⁸ Su cui cf. Bettini, *op. cit.*, 153-178.

¹²⁹ Sull'assimilazione di culto dei morti ed onori divini per i genitori in un'interpretazione greca del culto isiaco cf. F.Mora, *Prosopografia Isiaca. II. Prosopografia storica e statistica del culto isiaco*, Leiden - New York - København - Köln 1990 (*EPRO*113), 63 s.

¹³⁰ Per G.G. Betts, *The silence of Alcestis*, *Mnemosyne* 18, 1965, 181-182 gli esempi greci di questo passo plutarcheo e Eur., *Alc.* 1143-1147 si confermano vicendevolmente.

2.8. Aspetti sacrali della vita pubblica

Del tutto semplice risulta l'interpretazione (*QR* 80) di un aspetto particolare del banchetto in onore di un trionfatore¹³¹, e cioè l'invito formalmente rivolto, ma subito ritirato, ai consoli di parteciparvi, così che il posto d'onore potesse essere concesso al trionfatore, come era logico, ma possibile solo in assenza dei consoli. Così pure nell'indagine dei motivi del divieto¹³² per i patrizi di risiedere sul Campidoglio (*QR* 91) l'unico dubbio di Plutarco riguarda la sua antichità, se esso dipenda dal tentativo di Marco Manlio o da una paura più antica, come sembrerebbe confermare un episodio della vita di Publicola. Univoca risulta anche la spiegazione dell'uso di deporre in città, dopo la sua morte, un osso di chi abbia celebrato il trionfo (*QR* 79), inteso come un onore analogo al diritto di sepoltura nel Foro concesso a taluni uomini illustri (non necessariamente comandanti militari), tra cui Publicola e Fabrizio¹³³, ed ormai esercitato solo in maniera simbolica.

La spiegazione del mancato uso della *toga praetexta* da parte dei tribuni (*QR* 81) è cercata da un lato nel fatto che il tribunato non è una magistratura, dall'altro nel forte radicamento popolare del tribuno: una spiegazione che di per sé non sembra molto scostarsi dalla precedente, ma che Plutarco appare invece contrapporre, distinguendo forse tra spiegazione giuridica¹³⁴ e appropriazione morale¹³⁵. Per spiegare l'uso della *toga candida* senza tunica¹³⁶ da parte dei candidati (*QR* 49) Plutarco ricorre ad un fascio piuttosto omogeneo di interpretazioni, e cioè l'esigenza per i candidati di dimostrare che non nascondono sotto la tunica denaro con cui comprare i voti, o di mostrare le proprie ferite e cicatrici, o infine ad una forma di umiliazione populistica. Piuttosto semplice risulta anche l'interpretazione del carattere sacro delle mura, ma non delle porte¹³⁷ (*QR* 27): Plutarco riprende l'interpretazione varroniana, che vede nel carattere sacro delle mura uno stimolo alla loro difesa, per poi individuare nelle esigenze della vita profana, ed in particolare dei trasporti funebri, il motivo della mancata consacrazione delle porte.

¹³¹ La stessa notizia torna in Val.Max. 2, 8, 6; Plutarco attinge forse alla fonte comune, probabilmente Varrone: cf. Scuderi, *art.cit.*, 131.

¹³² In realtà non assoluto e probabilmente recepito con particolare attenzione da Plutarco, perché corrisponde alla sua idea di un' "uguaglianza proporzionale" tra i cittadini, che deve fare evitare onori eccessivi e mal giustificabili: Scuderi, *art.cit.*, 137; G.J.D. Aalders, *Ideas about human equality and inequality: in the Roman Empire: Plutarch and some of his Contemporaries*, in I. Kajanto, *Equality and inequality*, Helsinki 1984, 55-71.

¹³³ C. Cic., *leg.* 2, 23, 58, che aggiunge P. Postumio Tuberto (coi discendenti); la fonte indicata da Plutarco ed altrimenti sconosciuta, Pirrone di Lipara, probabilmente non venne da lui direttamente consultata: cf. Scuderi, *art.cit.*, 129-131.

¹³⁴ Distinguendo tra *exceptio* ed *intercessio*, per dimostrare che il tribunato non è una magistratura, ma un'opposizione, Plutarco dimostra una buona conoscenza del diritto romano, probabilmente grazie ad una fonte latina, forse Varrone: Scuderi, *art.cit.*, 132 s.

¹³⁵ Cf. Boulogne, *art.cit.*, 4701.

¹³⁶ Una notizia tanto più interessante in quanto isolata: Scuderi, *art.cit.*, 123 s.

¹³⁷ Cf. anche Mora, *Dionigi*, 188.

¹³⁸ La descrizione è piuttosto generica (Scuderi, *art.cit.*, 135 s.), in quanto non tiene conto della distinzione, introdotta dalla *lex Valeria*, tra l'uso delle scuri fuori città e la loro assenza in città, ricordata invece da

Piuttosto sorprendente risulta poi la ricerca da parte di Plutarco (*QR* 82) di un valore simbolico (un freno all'esercizio troppo impulsivo del potere) nell'uso di fasci di verghe e scuri da parte dei littori che precedono i magistrati¹³⁸.

Dell'uso di onorare con una corona di quercia¹³⁹ chi in guerra salvi la vita di un cittadino romano Plutarco (*QR* 92) dà invece interpretazioni eterogenee, dall'idea banale dell'abbondanza di querce al loro carattere sacro a Zeus ed Era, protettori della città, od all'ipotesi più forte di un'origine arcadica dell'uso, sulla base di un ragionamento un po' forzato che insiste sull'analogia tra i primi uomini, gli Arcadi, e la prima pianta, la quercia. Nell'analisi dei compiti immediatamente assolti dai censori appena eletti (*QR* 98) Plutarco dedica poca attenzione all'appalto della verniciatura delle statue, che gli sembra un'ovvia necessità, per insistere maggiormente su quello del cibo per le oche, dando tre divergenti interpretazioni della priorità con cui viene assegnato: o perché i censori iniziano dalle cose più semplici e meno importanti o in commemorazione del ruolo delle oche durante la catastrofe gallica od ancora per dimostrare il proprio interesse per le cose sacre e la propria vigilanza, occupandosi di animali così vigilanti come le oche.

2.9. Caratteri generali della religione romana

Nell'analizzare il contrasto tra l'uso di coprirsi il capo nel sacrificio romano e di scoprirselo per salutare concittadini di rilievo (*QR* 10) Plutarco rifiuta, come una complicazione aggiuntiva, l'*aition* tradizionale, anche dionisiano, che riconduce l'uso al gesto con cui Enea si coprì il capo per non vedere il nemico Diomede mentre sacrificava: infatti questo episodio dimostrerebbe che ci si copre il capo per non vedere i nemici, quali non possono certamente essere considerati gli dèi¹⁴⁰. La strategia interpretativa di Plutarco è invece direttamente centrata sul contrasto tra gli usi con cui ci si rivolge rispettivamente agli dèi ed agli uomini importanti: il diverso modo con cui ci si rivolge ai concittadini più prestigiosi è rivolto ad allontanare da questi ultimi l'invidia degli dèi, non trattandoli come dèi. Per spiegare l'unico problema rimasto, l'uso cioè (opposto a quello greco) di coprirsi il capo per sacrificare, Plutarco ricorre dapprima all'idea generica che si tratti di una forma di umiltà, poi a quella più specifica che vi vede un modo per sottrarsi a cattivi presagi. Ma la linea interpretativa che più intimamente lo convince è l'interpretazione pitagorica degli usi romani proposta da Castore di Rodi (*FGrHist* 250 F 15)¹⁴¹, per cui il capo coperto simboleggia il nascondimento dell'anima nel corpo.

Dionigi (cf. Mora, *Dionigi*, 326 s. per l'insieme dei problemi connessi con verghe e scuri quali insegne del potere); sul radicamento della presente interpretazione nel pensiero plutarcoo cf. J. De Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979, 293-307.

¹³⁹ Sulla corona civica Plutarco ritorna con maggiore ampiezza di particolari in *Cor.* 3, che sembra dipendere come Plin. 33, 38 da Calpurnio Pisone fr. 21 P.: cf. anche Mora, *Dionigi*, 329.

¹⁴⁰ Come osserva giustamente Boulogne, *art.cit.*, 4691 una causa accidentale, quale è un *aition* storico, non può per Plutarco determinare la forma del rapporto tra uomini e dèi.

¹⁴¹ Sul ruolo di Castore di Rodi nell'interpretazione pitagorica di Numa data da Plutarco cf. Mora, *Dionigi*, 227 n. 21.

L'apparente anomalia costituita dal carattere deperibile di quel sottogruppo degli *anathemata* alla divinità che sono le spoglie militari è spiegata da Plutarco (*QR* 37) come uno stimolo a cercare ulteriori fonti di gloria, peraltro “deperibile”, e meglio ancora (cioè con motivazione più gradita a Plutarco, ma anche oggettivamente più consistente¹⁴²) con la volontà di non rinnovare i monumenti di antiche lotte, analoga a quella per cui per Plutarco anche in Grecia erano mal visti coloro che avevano introdotto trofei in pietra o bronzo¹⁴³.

L'analisi dell'atteggiamento romano verso i sacrifici umani (*QR* 83) è dominata dallo scandalo di Plutarco per l'antico sacrificio romano di due Greci e due Galli nel Foro Boario¹⁴⁴, del resto in contrasto con il divieto romano di sacrifici umani tradizionali presso popoli barbari da essi governati (imposto in particolare ai Bletonesi¹⁴⁵): la differenza tra i due casi viene dapprima cercata nella distinzione tra sacrifici agli dèi ed ai *daimones* (che rende probabilmente meno empio agli occhi di Plutarco il rito compiuto nel Foro Boario), poi (per noi più correttamente) nel carattere eccezionale dell'unico sacrificio umano compiuto dai Romani, per una singolare, irripetibile prescrizione dei Libri Sibillini dopo uno scandalo, che coinvolse ben tre vestali ed un'altra vergine¹⁴⁶.

Infine quando Plutarco (*QR* 95) s'interroga sulle ragioni dell'astinenza alimentare dai legumi non è chiaro se si ponga (o in che misura si ponga) una questione relativa alla religione romana: le linee interpretative sono comunque due, ognuna con due varianti secondarie, e cioè le associazioni funebri¹⁴⁷, per Plutarco anche pitagoriche¹⁴⁸, dei legumi (dimostrate sia dalle associazioni lessicali dei loro nomi sia dal loro uso in cerimonie funebri) e (spiegazione preferita dal filosofo di Cheronea) gli effetti di tali cibi, e cioè flatulenza e stimolo sessuale, entrambi in contrasto con l'ideale di una vita pura.

2.10. Motivazione linguistica¹⁴⁹ di termini latini

La motivazione del toponimo Porta *Fenestra* è cercata (insieme alla sua vicinanza con la camera della Fortuna) in due distinti *aitia* (*QR* 36), entrambi però legati

¹⁴² Infatti monumenti in materiale durevole mirano a garantire il permanere della gloria ben dopo la morte dei personaggi onorati, mentre ulteriori trofei deperibili spostano di poco l'inizio dell'oblio su chi li ha dedicati.

¹⁴³ Probabilmente Plutarco intende alludere ai Beoti, dopo la battaglia di Leutra: cf. Diod. 13, 24, 5-6; Cic., *Inv.* 2, 23, 69.

¹⁴⁴ Su cui ritorna in *Marc.* 3, per cui cf. Liv. 22, 57.

¹⁴⁵ Un particolare che permette probabilmente di ricondurre a Posidonio la notizia, incentrata sull'incoerenza romana: Rose, *op. cit.*, 203 s.

¹⁴⁶ La vergine Elvia, forse anch'essa vestale, la cui empietà sembra rivelata dalla sua morte a causa di un fulmine, che fece emergere la colpa delle tre vestali Emilia, Licinia e Marcia.

¹⁴⁷ Per le quali si può richiamare, seppur in senso lato, la testimonianza arnobiana sui misteri dei Coribanti, cf. Mora, *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'Adversus Nationes*, Roma 1994, 149-151.

¹⁴⁸ Per l'astensione dalle fave come tratto pitagorico facilmente sovrapponibile alla realtà etnografica descritta, anche diversa, cf. F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano 1986, 112.

¹⁴⁹ Sulla motivazione come fenomeno intralinguistico che quasi prelude alla traduzione, caratterizzata da una maggiore alterità concettuale, cf. la nostra analisi della percezione dionisiana dell'alterità linguistica tra greco e latino, “dialetto eolico” in Mora, *Dionigi*, 89-112, partic. 97-102.

alla figura di Servio Tullio, e cioè il motivo (numano!) delle conversazioni di Servio Tullio con Fortuna attraverso una finestra¹⁵⁰ e l'idea che da questa finestra Tanaquilla, alla morte del marito Tarquinio, avesse convinto i Romani a nominare re Servio Tullio (che può in qualche modo risalire al vago accenno di Livio 1, 41 ad un discorso *per fenestras*). Univocamente il toponimo Circo Flaminio è ricondotto ad una donazione di terra da parte di un Flaminio, che ne permise la costruzione e gliene garantì l'eponimia (*QR* 66): a Plutarco sfugge cioè l'uso romano di concedere ai magistrati l'eponimia dei monumenti che facevano costruire o dedicavano.

Diverso è naturalmente il problema della motivazione linguistica di nomi comuni latini. In una parte dei casi la questione è risolta in maniera univoca: la motivazione del termine *lucar* (usato per indicare la moneta spesa negli spettacoli) è cercata (*QR* 88) nei *luci* (boschi) sacri, le cui entrate sarebbero state usate per tali spettacoli, secondo l'etimologia proposta già da Festo; *furcifer* è spiegato ricordando (correttamente) l'antico uso di far portare agli schiavi colpevoli la *furca* (*QR* 70); per motivare *histriones* (*QR* 107) viene addotto esclusivamente l'*aition* rappresentato dalla notizia di Cluvio Rufo circa la venuta a Roma, tra i molti artisti chiamati dall'Etruria in occasione di una pestilenza¹⁵¹, di un certo *Hister*, loro eponimo¹⁵². Anche dell'espressione *patres conscripti* è riportata (*QR* 58) un'unica interpretazione, e cioè la tardiva aggiunta di questi senatori, d'origine plebea, a quelli romulei, detti *patres* perché conoscevano i propri antenati¹⁵³.

In altri casi compaiono due diverse spiegazioni: nel caso dei *macella* (*QR* 54) Plutarco giustappone la tesi della derivazione per deformazione¹⁵⁴ dal greco μάγερσι e l'*aition* che lo fa risalire ad un omonimo eponimo *Macellus*; per spiegare il termine *lictiores* sono riportate (*QR* 67) due diverse etimologie, una latina da *ligare*, l'altra greca, per deformazione, da λιτόρεις, a sua volta motivato da λητόρις, equivalente di δημόσιος, "servo pubblico".

2.11. Altre questioni

Assai complessa risulta l'interpretazione dell'uso da parte delle persone nobili di spicchi di luna sulle scarpe (*QR* 76), evidentemente riportato proprio perché si presta anche ad un'interpretazione che permette a Plutarco di appropriarsene. Dopo un'interpretazione simbolica, quella di Castore di Rodi (*FGrHist* 250 F 16), che vi vede il simbolo del destino lunare delle anime Plutarco ricorda l'idea che si trattasse di un privilegio delle famiglie più antiche, cioè degli Arcadi di Evandro, detti Prelunari; poi però, a quel livello più profondo di interpretazione che permette l'ap-

¹⁵⁰ Secondo una tradizione già presente in Ovidio, *Fast.* 6, 569-578 e ripresa da Plutarco in *Fort. Rom.* 10.

¹⁵¹ Secondo la tradizione di Livio (7, 2) così accuratamente rimossa da Dionigi: Mora, *op. cit.*, 408.

¹⁵² Per un caso isolato di motivazione di un termine tecnico con un eponimo in Dionigi (in una citazione peraltro da Valerio Anziate, alternativa alla più semplice etimologia latina) cf. Mora, *Dionigi*, 101 s.

¹⁵³ Sulla più ampia trattazione del problema data da Plutarco nella vita di Romolo cf. Mora, *Dionigi*, 191-193, dove viene confrontata con la notizia dionisiana, diversamente orientata.

¹⁵⁴ Per la deformazione come forma particolare di motivazione etimologica cf. Mora, *Dionigi*, 100 s.

propriazione dell'uso analizzato, Plutarco vi trova un richiamo alla mutabilità delle cose umane od ancora un simbolo, per i nobili, della loro posizione subordinata rispetto al re, che impone loro umiltà. Della sacralità del picchio per i Latini, che comporta l'astinenza da esso, sono ricordati (*QR* 21) due diversi *aitia*, e cioè la metamorfosi di Pico in un picchio oracolare o il ruolo, per Plutarco del tutto incredibile, riconosciuto al picchio nella leggenda di Romolo¹⁵⁵: la preferenza di Plutarco va però ad una spiegazione di tutt'altro tipo, e cioè ad una più generica consacrazione dell'animale a Marte, dovuta al suo carattere battagliero.

Ad uno stesso ordine di interpretazioni simboliche appartengono invece le due spiegazioni (*QR* 75) dell'uso di lasciare che le lampade si spengano da sole, e cioè una forma di rispetto per la lampada, dovuta alla sua consustanzialità col fuoco inestinguibile, od un invito a lasciare agli altri le cose necessarie che ci avanzano: anche in questo caso la simpatia plutarchea per questi precetti, facilmente assimilabili alla propria prospettiva morale, porta alla loro menzione. Tre diverse spiegazioni, tutte di carattere simbolico e tali da permettere di assimilare l'uso ricordato, vengono poi addotte (*QR* 64) per spiegare il divieto di portare via le mense del tutto vuote: come un simbolo della necessità di lasciare qualcosa per il futuro, od una forma di simbolica partecipazione al pasto concessa ai servi, od infine una particolare occorrenza dell'uso inv di svuotare completamente le cose sacre, quali sono anche le mense. Anche del motivo per cui (secondo la testimonianza di Catone) può combattere solo chi sia regolarmente arruolato nell'esercito Plutarco (*QR* 39) fornisce due interpretazioni filosofiche, tra loro piuttosto prossime: la necessità dell'arruolamento per rendere legittima l'uccisione del nemico e quella che i combattenti siano sottomessi alla disciplina militare, che impedisce loro di fuggire. Molto più semplicemente l'uso di un corno bovino per mettere in guardia chi s'incontra (*QR* 71) è ricondotto esclusivamente all'uso comune a tori, cavalli, asini ed uomini di caricare col corno¹⁵⁶.

3. Organizzazione complessiva delle strategie interpretative

3.1. Interpretazioni univoche

33 delle questioni plutarchee presentano un'unica risposta¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Sul ruolo del picchio nella leggenda romulea e la testimonianza plutarchea nella vita di Romolo cf. Mora, *Dionigi*, 179 s.

¹⁵⁶ Viene ricordata l'applicazione del detto a Crasso, che forse determina la riflessione plutarchea.

¹⁵⁷ A torto Boulogne, *art.cit.*, 4688 nega l'esistenza di una significativa differenza tra questo gruppo di risposte uniche ("l'unité numérique ne signifie pas unicité") e l'eziologia "plurielle, logique, probabiliste et dialectique" delle altre risposte.

¹⁵⁸ L'esclusione degli uomini dal tempio di Artemide nel *vicus patricius*, la presenza di corna di vacca e non di cervo nel tempio di Artemide sull'Aventino, la fondazione del tempio di Carmenta, un uso praticato nel tempio di Mater Matuta: *QR* 3; 4; 56; 16.

L'*aition* è l'unica interpretazione del fenomeno ricordato in 16 questioni, di cui 4 relative ad aspetti dei templi romani¹⁵⁸, 3 al culto e alla figura di divinità romane¹⁵⁹, 3 a rituali festivi¹⁶⁰, 3 alla motivazione di nomi latini¹⁶¹, 1 ciascuna a cariche religiose¹⁶², ad usi matrimoniali¹⁶³, ad aspetti sacrali della vita pubblica¹⁶⁴.

La ricerca *all'interno della realtà romana* del nesso tra il fenomeno analizzato ed il complessivo sistema religioso od altri fenomeni in grado di renderlo intelligibile è l'unica interpretazione proposta in altre 9 questioni, di cui 2 relative al culto e alla figura di divinità romane¹⁶⁵, 2 a dati calendariali o rituali festivi¹⁶⁶, 1 ad usi matrimoniali¹⁶⁷, 2 ad aspetti sacrali della vita pubblica¹⁶⁸, 2 ad etimologie di termini latini¹⁶⁹; l'unica spiegazione proposta consiste invece nel ricondurre l'uso romano ad altro greco in altri 2 casi, uno relativo ad usi familiari¹⁷⁰, l'altro (una questione peraltro duplice¹⁷¹) relativo al culto ed alla figura di divinità romane.

Diversa invece appare la ricerca di un significato moralmente o filosoficamente accettabile o comunque universale, che risulta l'unica interpretazione proposta in altre 5 questioni, di cui 2 relative al *flamen Dialis*¹⁷², 2 ad aspetti sacrali della vita pubblica¹⁷³, 1 infine di più incerta classificazione¹⁷⁴.

Solo una volta (in una questione relativa a cariche religiose¹⁷⁵) compare come unica spiegazione proposta un'interpretazione simbolica, che risulta invece alternativa piuttosto frequente ad altre interpretazioni di natura diversa.

¹⁵⁹ Il culto numano di Terminus, gli onori concessi a *Larentia*, il culto comune a Eracle e alle Muse: *QR* 15; 35; 59.

¹⁶⁰ Gli Argei, l'uso di gridare "Sardi in vendita" durante i *ludi capitolini*, la processione di flautisti travestiti da donne alle Idi di Gennaio: *QR* 32; 53; 55.

¹⁶¹ I nomi del circo flaminio, degli *histriones* e dei *patres conscripti*: *QR* 66; 107; 58.

¹⁶² I limiti posti al *rex sacrorum* (*QR* 63).

¹⁶³ L'esenzione delle mogli da determinati lavori domestici (*QR* 85).

¹⁶⁴ Il divieto per i patrizi di risiedere sul Campidoglio (*QR* 91).

¹⁶⁵ L'uso di sacrificare ad *Honor* a capo scoperto (*QR* 13), l'esclusione del vino dal sacrificio femminile a Rumina (*QR* 57).

¹⁶⁶ Il rapporto tra Zeus ed Era/Giunone-Lucina da una parte, l'anno ed il mese dall'altra, mediato dalla relazione tra Zeus ed Era da una parte, Sole e Luna dall'altra (*QR* 77); la festa delle Idi di Agosto (*QR* 100, una questione duplice, perché Plutarco deve affrontare i due tratti essenziali della festa).

¹⁶⁷ Il divieto di doni tra suoceri e generi, ricondotto all'altro divieto, appena discusso, di doni tra coniugi (*QR* 8).

¹⁶⁸ Il carattere formale dell'invito rivolto ai consoli di partecipare al banchetto in onore dei trionfatori, subito ritirato per non dover privare del posto d'onore (per darlo ai consoli) la persona di cui si celebrava il trionfo (*QR* 80); l'uso di deporre in città un osso di chi abbia celebrato il trionfo, considerato analogo al diritto di sepoltura nel Foro concesso a taluni uomini illustri (*QR* 79).

¹⁶⁹ *Lucar* (*QR* 88), *furcifer* (*QR* 70).

¹⁷⁰ L'uso romano di non pranzare mai fuori casa senza i figli (*QR* 33).

¹⁷¹ Il motivo del sacrificio di una cagna a *Geneta Mana* e della preghiera perché nessuno della famiglia "diventi *chrestos*" (*QR* 52).

¹⁷² Divieti di toccare farina, lievito (*QR* 109) o carne cruda (*QR* 110), entrambi interpretati come precetti di valore universale, motivati dalla natura ambigua e corrotta delle sostanze in questione.

¹⁷³ L'uso di fasci di verghe e scuri da parte dei littori (*QR* 82), il carattere sacro delle mura, ma non delle porte (*QR* 27).

¹⁷⁴ L'uso di un corno per mettere in guardia chi s'incontra (*QR* 71).

¹⁷⁵ Un particolare uso degli auguri (*QR* 72).

3.2. Interpretazioni divergenti, ma omogenee

In 26 casi le interpretazioni (complessivamente 69, con una media di 2,65 risposte per ogni questione¹⁷⁶) dello stesso fenomeno fornite da Plutarco sono sì diverse, ma tra loro omogenee, cioè tutte eziologiche o simboliche ecc.¹⁷⁷.

Due *aitia* tra loro alternativi sono addotti in 3 casi, di cui 2 relativi al culto di figure romane¹⁷⁸, 1 alla motivazione del toponimo Porta *Fenestra*¹⁷⁹.

La ricerca di una spiegazione esclusivamente all'interno della realtà romana porta Plutarco a presentare diverse varianti, e più precisamente in 7 questioni, di cui 2 relative a rituali festivi¹⁸⁰, 2 ad usi matrimoniali¹⁸¹, 2 a cariche religiose¹⁸², 1 ad aspetti della vita pubblica¹⁸³.

La ricerca di un significato universale è invece l'unico orizzonte delle diverse varianti di 12 questioni, di cui 2 relative al culto ed alla figura di divinità romane¹⁸⁴, 2 al *flamen Dialis* e ad altre cariche religiose¹⁸⁵, 1 alla divinazione¹⁸⁶, 3 agli usi matrimoniali¹⁸⁷, 1 ad aspetti della vita pubblica¹⁸⁸, 2 ad aspetti generali della religione romana¹⁸⁹, 1 all'esercito¹⁹⁰.

Su un piano esclusivamente simbolico si pongono infine le diverse soluzioni plutarchee in altre 4 questioni, di cui 1 relativa agli usi matrimoniali¹⁹¹, 1 ad usi funebri¹⁹², 2 ad usi diversi¹⁹³.

¹⁷⁶ La media generale è di 2,29 risposte per ogni questione (259 interpretazioni in 113 questioni).

¹⁷⁷ L'insistenza di Boulogne, *art.cit.* 4689 s. sulla logica combinatoria ed additiva delle risposte multiple date da Plutarco, che già lo ha portato a postulare l'esistenza di altre risposte in quel quasi un terzo di casi in cui ne è riferita una sola ("la défense d'une explication unique ne signifie pas qu'elle soit la seule": *ibid.* 4689), ora la porta a non soffermarsi su questo gruppo rilevante (tra un quinto ed un quarto dei casi) in cui le spiegazioni risultano tra loro omogenee ed alternative, se non con un'analisi poco convincente e comunque difficilmente generalizzabile di *QR* 103.

¹⁷⁸ L'esclusione delle donne dall'altare maggiore di Eracle, di cui Plutarco riporta un *aition* romano ed un altro greco (*QR* 60), la raffigurazione di una nave sulle monete romane (*QR* 41).

¹⁷⁹ Entrambi gli *aitia* sono legati alla figura di Servio Tullio: in un caso la "finestra" è quella che permetteva a Servio Tullio colloqui con Fortuna del tutto analoghi a quelli di Numa con Egeria, nell'altro la finestra da cui Tanaquilla arringò la folla, convincendola a fare di Servio Tullio il successore di Tarquinio Prisco (*QR* 36).

¹⁸⁰ *Quirinalia* (*QR* 89), *Consualia* (*QR* 48).

¹⁸¹ L'interpretazione del nome Spurio (*QR* 103), il divieto di matrimoni a Maggio (*QR* 86).

¹⁸² La punizione delle vestali (*QR* 96), il *pater patratus* (*QR* 62).

¹⁸³ Il mancato uso della *toga praetexta* da parte dei tribuni della plebe (*QR* 81).

¹⁸⁴ L'insegnamento ai bambini del divieto di giurare per Eracle in casa (*QR* 28), l'idea che Crono sia padre della Verità (*QR* 12).

¹⁸⁵ Il divieto di prestare giuramento (*QR* 44); l'impossibilità di deporre gli auguri (*QR* 99).

¹⁸⁶ Il divieto di prendere auspici osservando il volo degli uccelli dopo il mese di Agosto (*QR* 38).

¹⁸⁷ L'esclusione di matrimoni con consanguinei (*QR* 108), l'uso di dare il nome alle figlie otto giorni, ai figli nove giorni dopo la nascita (*QR* 102), l'uso dei mariti di preannunciare il proprio ritorno dopo un lungo viaggio (*QR* 9).

¹⁸⁸ L'uso della *toga candida* senza tunica (*QR* 49).

¹⁸⁹ Il carattere deperibile delle *spolia* (*QR* 37), le ragioni dell'astinenza alimentare (*QR* 95).

¹⁹⁰ L'obbligo di essere arruolati per combattere nell'esercito (*QR* 397).

¹⁹¹ L'uso di far toccare alla sposa acqua e fuoco (*QR* 1).

¹⁹² L'uso delle donne romane di vestirsi di bianco in segno di lutto (*QR* 26, in cui però compare anche un riferimento più specificamente interculturale, alla dottrina dualista dei Magi).

¹⁹³ Quelli di non spegnere le lampade (*QR* 75) e di non portare via le mense completamente vuote (*QR* 64).

3.3. Alternativa tra due tipi diversi di interpretazione

In 36 questioni compaiono due tipi alternativi di interpretazione, per un totale di 96 interpretazioni (con una media di 2,67 interpretazioni per questione)¹⁹⁴.

Si ha la combinazione di motivazione eziologica e di ricerca di un significato universale in 5 questioni, di cui 2 relative ad aspetti dei templi romani¹⁹⁵, 1 al culto ed alla figura di divinità romane¹⁹⁶, 1 ad usi matrimoniali¹⁹⁷, 1 alla divinazione¹⁹⁸; in uno di questi casi¹⁹⁹ a questa combinazione di elementi si aggiunge anche la personale approvazione plutarca, in un altro un tentativo di negare (con una falsa spiegazione) il fenomeno²⁰⁰. La combinazione di interpretazione eziologica e simbolica si riscontra in altri 3 casi, di cui 1 relativo ad aspetti dei templi romani²⁰¹, 1 al culto ed alla figura di divinità romane²⁰², 1 ad una questione di difficile classificazione²⁰³.

Ad un *aition* si accompagna la ricerca di un significato all'interno della realtà romana in 5 questioni, di cui 1 relativa ad aspetti dei templi romani²⁰⁴, 1 al culto ed alla figura di divinità romane²⁰⁵, 2 ad usi matrimoniali²⁰⁶, 1 di difficile classificazione²⁰⁷; con una motivazione eziologica²⁰⁸ compare invece una spiegazione greca (od anche ad un tempo greca ed universale) in 2 questioni, di cui una relativa ad aspetti dei templi romani²⁰⁹, l'altra alla motivazione di termini latini²¹⁰. Si ha poi sia ricerca all'interno della realtà romana, sia individuazione di motivazioni di carattere universale, in 10 questioni, di cui 2 relative al culto ed alla figura di divinità romane²¹¹, 5 al calendario ed ai rituali festivi²¹², 2 al *flamen Dialis*²¹³, 1 a caratteri generali della religione romana²¹⁴.

¹⁹⁴ I dati differiscono da quelli della Tabella 4 perché non contengono i casi riportati nel § 3.4.

¹⁹⁵ L'uso delle donne di pregare nel tempio di Mater Matuta per i figli delle sorelle e non per i propri (QR 17), la collocazione del tesoro romano nel tempio di Crono (QR 42).

¹⁹⁶ L'istituzione della decima da parte di Eracle (QR 18).

¹⁹⁷ La norma che vietava alle sole vergini, ma non alle vedove di sposarsi durante le feste pubbliche (QR 105).

¹⁹⁸ Il carattere favorevole per i Romani degli uccelli provenienti da sinistra (QR 78).

¹⁹⁹ L'uso delle donne di pregare nel tempio di Mater Matuta per i figli delle sorelle e non per i propri (QR 17).

²⁰⁰ Il carattere favorevole per i Romani degli uccelli provenienti da sinistra (QR 78).

²⁰¹ L'uso di gettare molto vino fuori dal tempio di Afrodite durante i *Veneralia* (QR 45).

²⁰² Il carattere bifronte di Giano (QR 22).

²⁰³ L'uso di spicchi di luna sulle scarpe delle persone nobili (QR 76).

²⁰⁴ Il rapporto privilegiato tra Crono e gli ambasciatori stranieri (QR 43).

²⁰⁵ L'esclusione del vino e del mirto dal culto di Bona Dea (QR 20).

²⁰⁶ La formula "*ubi Gaius, ibi Gaia*" (QR 30), il canto Talasio (QR 31).

²⁰⁷ Il carattere sacro a Marte del picchio (QR 21).

²⁰⁸ Compresa la diretta fondazione di un culto (QR 23).

²⁰⁹ La vendita di articoli funebri nel *temenos* di Libitina (QR 23).

²¹⁰ *Macella* (QR 54).

²¹¹ Il carattere segreto del nome della divinità che protegge Roma (QR 61), il culto di Fortuna Primigenia (QR 106).

²¹² La presenza di Idi, None e Calende nei mesi romani (QR 24), la celebrazione di purificazioni nel mese di Dicembre (QR 34), l'uso di far iniziare la giornata a mezzanotte (QR 84); il *Septimontium* (QR 69), il sacrificio del cane compiuto dai *luperci* (QR 68).

²¹³ L'obbligo di dimettersi in caso di vedovanza (QR 50), l'incompatibilità con ogni magistratura (QR 113).

²¹⁴ L'atteggiamento romano verso i sacrifici umani (QR 83).

Una combinazione di motivazione universale e di problematica greca serve a spiegare i due distinti aspetti di 1 questione (duplice) relativa al culto ed alla figura di divinità romane²¹⁵ e compare in altre 2 questioni, di cui una relativa al culto ed alla figura di divinità romane²¹⁶, l'altra ad usi matrimoniali²¹⁷.

Una combinazione di motivazioni simbolica ed universale si ha in una questione relativa a cariche religiose²¹⁸; motivazione simbolica e ricerca in ambito romano si combinano in una questione relativa al calendario²¹⁹; motivazione simbolica e parallelo greco in 2 questioni, di cui una relativa ad usi matrimoniali²²⁰, l'altra al *flamen Dialis*²²¹.

Motivazione greca e romana sono poi combinate in 4 questioni, di cui 1 relativa ad aspetti dei templi romani²²², 1 al culto ed alla figura di divinità romane²²³, 1 ad usi funebri²²⁴, 1 alla motivazione di termini latini²²⁵.

3.4. Contrapposizione netta di tipi diversi di interpretazione

In 4 questioni per rifiutare un *aition* romano sono adottati diversi tipi di interpretazione o loro combinazioni: un parallelo greco per un uso funebre²²⁶; una motivazione universale per un aspetto di un tempio romano²²⁷; interpretazioni universali e simboliche per un carattere generale della religione romana²²⁸; interpretazioni universali e simboliche ed un parallelo greco per un dato calendariale²²⁹.

3.5. Combinazione di diversi tipi di interpretazione

In 12 questioni compaiono tre tipi diversi di interpretazione (per un totale di 45 interpretazioni, con una media di 3,75 interpretazioni per questione²³⁰), nelle seguenti combinazioni:

²¹⁵ La mancata menzione di altri dèi nel culto romano di Ercole e l'esclusione dei cani dal suo *temenos* (QR 90).

²¹⁶ *Liber pater* (QR 104).

²¹⁷ Il divieto di doni tra marito e moglie (QR 7).

²¹⁸ Il divieto di prendere gli auspici per quanti presentano macchie sul corpo (QR 73).

²¹⁹ L'identità del primo mese dell'anno (QR 19).

²²⁰ La prassi di far unire la prima volta al buio gli sposi (QR 65).

²²¹ Il divieto di toccare edera o di passare sotto un pergolato (QR 112).

²²² La perpetua apertura del tempio di *Horta* (QR 46).

²²³ Il rapporto tra cani e *Lares* (QR 51).

²²⁴ Gli opposti usi di figli e figlie ai funerali dei genitori (QR 14).

²²⁵ *Lictores* (QR 67).

²²⁶ L'uso di calare dal tetto i morti presunti che ritornino a casa (QR 5).

²²⁷ Il tempio di Fortuna *brevis*, o più precisamente le ragioni dell'epiteto (QR 74).

²²⁸ Il contrasto tra l'uso di coprirsi il capo nel sacrificio romano e quello di scoprirselo per salutare cittadini eminenti (QR 10).

²²⁹ Il divieto di mettersi in viaggio il giorno dopo Idi, None e Calende (QR 25).

²³⁰ V. sopra, n. 194.

— *aition*, parallelo greco e motivazione di carattere universale in 3 questioni, di cui 1 relativa ad aspetti dei templi romani²³¹, 1 alla divinazione²³², 1 ad usi matrimoniali²³³;

— *aition* o motivazione storica, motivazione universale e simbolica in 2 questioni, di cui una relativa al culto ed alla figura di divinità romane²³⁴, l'altra a rituali festivi²³⁵;

— *aition*, ricerca in ambito romano e motivazione di carattere universale in 3 questioni, di cui 1 relativa ad aspetti dei templi romani²³⁶, 1 ad usi familiari²³⁷, 1 ad aspetti sacrali della vita pubblica²³⁸;

— ricerca in ambito romano e motivazione universale e simbolica in una questione relativa ad usi matrimoniali²³⁹;

— motivazioni greca, d'ambito romano ed universale in 3 questioni, di cui 2 relative al *flamen Dialis*²⁴⁰, 1 ad aspetti sacrali della vita pubblica²⁴¹.

In 2 questioni relative ad usi matrimoniali compaiono quattro tipi diversi di interpretazione²⁴², e cioè motivazioni eziologiche, universali e simboliche combinate rispettivamente con motivazioni d'ambito romano²⁴³ o greco²⁴⁴.

4. Conclusione

Poco più della metà delle *Quaestiones Romanae* (59 questioni, il 52,2%) sono affrontate da Plutarco secondo un'unica linea interpretativa: 33 questioni (il 29,2%) ricevono un'unica risposta, mentre più risposte (mediamente 2,65), tra loro omogenee, sono ricordate per altre 26 questioni (il 23% del totale). Particolarmente frequenti sono le risposte uniche nelle questioni relative agli aspetti sacrali della vita pubblica ed alla motivazione linguistica di termini latini (rispettivamente 55,6% e 62,5% anziché il più generale 29,2%), relativamente infrequenti invece in quelle relative ad usi matrimoniali (15,8%): assai prossima invece alla media generale la frequenza di risposte uniche alle questioni relative a templi romani, divinità romane, calendario e rituali festivi, cariche religiose²⁴⁵. Le risposte plurime, ma omogenee risultano più frequenti nel caso delle questioni relative agli usi matrimoniali ed

²³¹ L'ubicazione extraurbana del tempio di Asclepio (QR 94).

²³² L'uso degli avvoltoi (QR 93).

²³³ L'uso di sollevare la sposa novella per non farle calpestare la soglia (QR 29).

²³⁴ Il sacrificio a capo scoperto a Crono (QR 11).

²³⁵ L'*October equus* (QR 97).

²³⁶ L'ubicazione extraurbana del tempio di Efesto (QR 47).

²³⁷ L'uso della *bullā* per i bambini romani (QR 101).

²³⁸ Il ruolo dell'appalto del cibo per le oche tra i compiti dei censori appena eletti (QR 98).

²³⁹ L'uso nelle nozze di cinque *cereones* (QR 2).

²⁴⁰ Il divieto di ungersi all'aria aperta (QR 40), quello di toccare e nominare capre e cani (QR 111).

²⁴¹ L'uso della corona di quercia per onorare chi in guerra salvò la vita di un concittadino (QR 92).

²⁴² V. sopra, n. 194.

²⁴³ L'uso delle donne romane di baciare i consanguinei sulle labbra (QR 6).

²⁴⁴ L'uso della lancia per dividere i capelli delle spose romane (QR 87).

²⁴⁵ Si sono qui sistematicamente trascurati i dati relativi ai seguenti argomenti, affrontati in un numero statisticamente non significativo di questioni: divinazione, usi funebri, caratteristiche generali della religione romana.

alle cariche religiose (rispettivamente 31,6% e 28,6%), relativamente meno frequenti in quelle che concernono il calendario e rituali festivi o la motivazione di termini latini (rispettivamente 13,4 e 12,5%); risultano poi del tutto assenti dalle questioni relative ad aspetti dei templi romani. Complessivamente il ricorso ad un'unica linea interpretativa risulta significativamente iperrappresentato nelle questioni relative agli aspetti sacrali della vita pubblica ed alla motivazione linguistica di termini latini (rispettivamente 77,8% e 75%) ed altrettanto nettamente sottorappresentato in quelle relative ad aspetti dei templi romani (30,8%).

Simmetrica è ovviamente la distribuzione complessiva, rispetto ai singoli argomenti, delle risposte eterogenee, complessivamente adottate in 54 questioni, il 47,8% dei casi. All'interno di questo insieme di casi bisogna ancora distinguere due sottogruppi, e cioè l'uso di due soli tipi d'interpretazione (fra i cinque da noi distinti) in 38 questioni (33,6% dei casi) o di un numero maggiore (16 questioni, 14,2% dei casi).

Iperappresentato è quest'ultimo sottogruppo nel caso delle questioni relative agli usi matrimoniali ed agli aspetti sacrali della vita pubblica (rispettivamente 26,3% e 22,2%), sottorappresentato (5,3%) invece tra le questioni che concernono il culto e la figura di divinità romane, del tutto assente infine da quelle relative alla motivazione di termini latini. Il ricorso a due soli tipi d'interpretazione è del tutto assente dalle questioni relative ad aspetti della vita pubblica, particolarmente iperrappresentato in quelle relative ad aspetti dei templi romani (53,8%), iperrappresentato anche in quelle che concernono le figure divine romane ed il calendario o i rituali festivi (rispettivamente 42,1% e 40%), relativamente sottorappresentato negli altri casi.

In questo sottogruppo risultano particolarmente rilevanti le interpretazioni eziologiche (15 questioni), di carattere universale (19 questioni, di cui 5 combinate con un'interpretazione eziologica) e quelle romane (20 questioni). Quest'ultime si combinano però prevalentemente con quelle di carattere universale (10 questioni): la combinazione risulta poi tipica nel caso delle questioni relative al calendario ed ai rituali festivi (5/15) ed è l'unica iperrappresentata. Da notare infine altre due combinazioni, e cioè le 4 interpretazioni simultaneamente greche e romane e le 3 simboliche e greche o romane.

Le interpretazioni di carattere universale rappresentano un terzo circa (34%) di tutte le 259 interpretazioni proposte da Plutarco per rispondere alle 113 questioni romane, quelle d'ambito romano il 24,3%, quelle eziologiche il 20,8%; meno frequenti le interpretazioni simboliche (12%) e quelle d'ambito greco (8,5%). Le interpretazioni di carattere universale risultano iperrappresentate nelle questioni relative alle cariche religiose (43,8%), relativamente sottorappresentate in quelle concernenti aspetti dei templi romani ed il calendario o i rituali festivi (rispettivamente 23,1% e 25,7%), del tutto assenti dalle questioni circa la motivazione di termini latini. Le interpretazioni d'ambito romano risultano invece iperrappresentate nelle questioni relative al calendario o ai rituali festivi, ad aspetti sacrali della vita pubblica e alle cariche religiose (rispettivamente 48,6%, 37,5% e 34,4%), sottorappresentate in quelle relative ad aspetti dei templi romani e (in misura minore) alle figure divine romane (15,4% e 18,4%). Assai iperrappresentate sono le interpretazioni eziologiche nelle questioni relative alla motivazione linguistica di termini latini, ad aspetti dei templi romani ed al culto o alla figura di divinità romane (rispettivamente 54,5%,

46,2% e 31,6%), quasi assenti da quelle concernenti cariche religiose (3,1%). Le interpretazioni simboliche sono iperrappresentate nelle questioni relative ad usi familiari (17,9%), relativamente sottorappresentate in tutti gli altri casi, ma soprattutto nelle questioni relative ad aspetti dei templi romani e delle divinità romane (rispettivamente 3,8% e 5,3%), comprensibilmente assenti dalle questioni relative alla motivazione di termini latini. Le interpretazioni greche sono infine iperrappresentate in questo gruppo di questioni (18,2%), ma particolarmente sottorappresentate in quelle relative al calendario ed ai rituali festivi (2,9%), e risultano peraltro il genere di interpretazioni dalla distribuzione più equilibrata.

L'esame degli elementi sovrarappresentati permette di individuare cinque blocchi principali, diversamente trattati da Plutarco, e cioè: a) le questioni relative alle cariche religiose, in cui sovrarappresentate sono le interpretazioni romane e quelle di carattere universale (separatamente attestate); b) quelle relative al calendario o ai rituali festivi e ad aspetti sacrali della vita pubblica, in cui sono sovrarappresentate le interpretazioni romane; c) le questioni relative agli usi familiari, in cui sono iperrappresentate le interpretazioni simboliche; d) le questioni relative ad aspetti dei templi romani e di divinità romane, in cui sono sovrarappresentate le interpretazioni eziologiche; e) le analisi della motivazione di termini latini, dove sono iperrappresentate le interpretazioni eziologiche e quelle greche. Estendendo l'analisi anche agli elementi sottorappresentati si può poi notare una certa polarità che oppone l'analisi delle cariche religiose (in chiave marcatamente romano-universale, ma non eziologica) a quelle dei templi (in chiave eziologica, ma non simbolica, e poco attenta a problematiche romane od universali) ed in parte delle figure divine (in chiave marcatamente eziologica, ma non simbolica); un'altra importante polarità emerge poi tra l'analisi delle cariche religiose (marcatamente romana ed universale) e quella del calendario o dei rituali festivi (in cui ad un marcato interesse per le interpretazioni d'ambito romano s'opponesse una scarsa attenzione per interpretazioni di carattere universale).

Le tre componenti fondamentali della strategia di Plutarco possono essere però in definitiva così individuate: a) l'assimilazione eziologica di aspetti marginali del mondo divino romano (templi e figure divine, circa un quarto delle *Quaestiones Romanae*); b) l'indagine dei dati romani nel loro contesto romano (per le questioni relative al calendario o ai rituali festivi), intrinsecamente però aperta alla loro generalizzazione ed appropriazione in chiave universale (nelle questioni relative alle cariche religiose e ad aspetti sacrali della vita pubblica), complessivamente un terzo delle *Quaestiones Romanae*; c) l'approvazione-appropriazione degli usi matrimoniali e familiari (un sesto delle *Quaestiones Romanae*), in una prospettiva universale, aperta ad una problematica simbolica. Ci preme in modo particolare sottolineare la distinzione tra i primi due approcci plutarchei, perché il diverso trattamento dei dati d'ambito teologico (secondo la tecnica della correzione marginale della teologia tradizionale, ovviamente greca) e di quelli relativi al sacerdozio, ai rituali ed al calendario rispecchia un'analoga distinzione nella riflessione teologica "greco-romana" di Dionigi (peraltro meno attento ai problemi calendariali): un' analogia tanto più interessante, in quanto la corrispondenza formale tra i due modi di affrontare la civiltà e la religione romana emerge in due documentazioni contenutisticamente estremamente diverse e sicuramente del tutto indipendenti.

Tabella 1
Argomenti delle Quaestiones Romanae

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	F	F	A	A	G	F	F	F	F	I ¹
10	B ¹	B	b ¹	G ¹	b	A	A	B	C	b
20		b	a	C	C	G	H	B	F	F
30	F	c	f	c	b	J	I	E		D
40	b ²	A ²	A ²	D	A	a	A	C	H	D
50	b ³	b ³	c	J	c	a	b	J	B	B
60	b	d	d		F	J	J	c	c	J
70		d	d	A			C	E	H	H
80	H	H	I	C	F	F	F	J	c	B
90	H	H	E	A	I	d	c	H	d	c
100	f	f	f	B	F	b	J	F	D	D
110	D	D	D							

legenda: le lettere maiuscole/minuscole indicano la prima/ seconda categoria di ogni voce del primo elenco; i numeri in esponente gli elementi del secondo elenco.

Tabella 2
Linee interpretative nelle Quaestiones Romanae

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	s ⁴	rs ² u	a	a	ag	raus	gu ³	r	u ³	au ² s
10	aus	u ²	r	gr	a	a	au+	a ² u ²	rs	ar
20	a ² r	as	ag	ru	agsu	s ³	u	u ³	aug	ar
30	ra	a	g	u ³ r ²	a	a ²	u ²	u ²	u ²	u ² gr
40	a ²	au ²	ar	u ⁴	as	r ² g	aru	r ²	u ³	ur ²
50	rg	g	a	ag	a	a	r	a	a	a ²
60	ru+	r ³	a	s ³	s ² g	a	gr	r ³ u	r ² u	r
70	u	s	su	au	s ²	as ³	r	au ³	r	r
80	r ²	s	ur	r ² u	a	r ⁴	asgu	r	r ²	ug
90	a	gru	au ² g	uga	u ⁴	r ²	aus	rau	u ²	r
100	a ² ru ²	u ³	r ²	u ² g	au ²	r ² u	a	u ³	u	u
110	ugr	sg	r ² u							

legenda: a=aition; r=all'interno della realtà romana; g= ricerca di un precedente greco; u=universale; s=simbolica; + approvazione plutarchea
in esponente il numero di interpretazioni; ~~barra~~ le interpretazioni rifiutate

Tabella 3
 Combinazione di linee interpretative nelle Quaestiones Romanae

Tipi di interpretazione					Argomenti										
a	r	g	u	s	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	
1					3; 4; 16; 56	15; 35; 59	32; 53; 55	63		85		91		58; 66; 107	
	1					13; 57	77; 100			8		79; 80		70; 88	
		1				52				33					
			1					109; 110				27			71
				1				72				82			
2						41; 60								36	
	2,42						48; 89	62; 96		86; 103		81			
			2,75			12; 28		44; 99	38	9; 102; 108		49	37; 95		39
				3						1	26				64; 75
1,2	1				43	20				30; 31					21
1		1			23									54	
1,2			2		17; 42	18			78	105					
1				1,66	45	22									76
	1,25	1			46	51					14			67	
	1,4		1,1			61; 106	24; 34; 68; 69; 84	50; 113					83		
	1			1			19								
		1	1,5			90; 104				7					
		1		1,5				112		65					
			1	1				73							
1		1									5				
1			1		74										
1			2	1									10		
1		1	1	1			25								
1,33	1		1,33		47					101		98			
1		1	1,33		94				93	29					
1			1	1		11	97								
	1	1	1,33					40; 111				92			
	1		1	2						2					
1	1		1	1						6					
1		1	1	1						87					

legenda:

le sigle relative ai tipi di interpretazioni sono le stesse utilizzate nella tabella 1; in queste colonne i numeri indicano il numero medio di interpretazioni di ogni tipo in ogni sottogruppo di interpretazioni; le sigle relative ai diversi argomenti sono le stesse utilizzate nella tabella 2; i numeri rinviano alle singole *QR*.

Tabella 4
 Frequenza dei diversi tipi di interpretazione nelle Quaestiones Romanae

a) tipi di interpretazione ed interpretazioni suddivisi per argomenti												
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J		Tot.
a	11	9 ¹²	4	1	2	8 ⁹		2		5 ⁶	2 ³	44 ⁵⁰
α	1		1				1		1			4
r	3 ⁴	6 ⁷	10 ¹⁷	6 ¹¹		8 ¹²	1	5 ⁶	1	3	1	44 ⁶³
g	3	4	1	3	1	5	2	1		2		22
u	5 ⁶	8 ¹³	7 ⁹	9 ¹⁴	3 ⁸	10 ²⁰		4 ⁶	4 ⁹		2 ³	52 ⁸⁸
s	1	2	3	3		5 ¹⁰	1 ³	1	1		3 ⁸	20 ³²
tot	(24) ²⁶	(29) ³⁸	(26) ³⁵	(22) ³²	(6) ¹¹	(36) ⁵⁶	(5) ⁷	(13) ¹⁶	(7) ¹²	(10) ¹¹	(8) ¹⁵	(186) ²⁵⁹
b) risposte univoche, omogenee od articolate suddivise per argomenti												
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J		Tot.
1	4	6	5	4		3		5		5	1	33
1 ^x		4 ⁹	2 ⁴	4 ¹¹	1 ³	6 ¹⁹	1 ³	2 ⁵	2 ⁶	1 ²	3 ⁷	26 ⁶⁹
2 ^x	7 ¹⁶	8 ²⁰	6 ¹⁹	4 ¹⁰	1 ⁴	5 ¹⁴	2 ⁴		1 ²	2 ⁴	2 ⁷	38 ¹⁰⁰
3 ^x	2 ⁶	1 ³	1 ³	2 ⁷	1 ⁴	3 ¹²		2 ⁶	1 ⁴			13 ⁴⁵
4			1 ⁴			2 ⁸						3 ¹²
tot	13 ²⁶	19 ³⁸	15 ³⁵	14 ³²	3 ¹¹	19 ⁵⁶	3 ⁷	9 ¹⁶	4 ¹²	8 ¹¹	6 ¹⁵	113 ²⁵⁹

legenda

I numeri indicano la quantità di questioni, i numeri in esponenti la quantità di interpretazioni (se diversa dal numero delle questioni).

Le colonne sono contrassegnate dalle stesse sigle utilizzate nella tabella 1 per indicare i diversi argomenti; le righe della parte *a* sono contrassegnate dalle stesse sigle utilizzate nella tabella 2 per indicare i diversi tipi di interpretazione; nella parte *b* sono contrassegnate dal numero di tipi di interpretazione ed eventualmente dall'esponente ^x per indicare la presenza di più interpretazioni di uno stesso tipo. I totali verticali della parte *a* (posti tra parentesi tonde) indicano il numero non delle questioni né delle interpretazioni, ma dei tipi di interpretazioni alternativamente attivati per ogni argomento.

Tabella 5
 Percentuale dei diversi tipi di interpretazione nelle Quaestiones Romanae

a) Percentuale dei diversi tipi di interpretazioni sul numero delle interpretazioni												
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J		Tot.
a	46,2%	31,6%	14,3%	3,1%	18,2%	16,1%	14,3%	12,5%	8,3%	54,5%	20,0%	20,8%
r	15,4%	18,4%	48,6%	34,4%	0,0%	21,4%	14,3%	37,5%	8,3%	27,3%	6,7%	24,3%
g	11,5%	10,5%	2,9%	9,4%	9,1%	8,9%	28,6%	6,3%	0,0%	18,2%	0,0%	8,5%
u	23,1%	34,2%	25,7%	43,8%	72,7%	35,7%	0,0%	37,5%	75,0%	0,0%	20,0%	34,0%
s	3,8%	5,3%	8,6%	9,4%	0,0%	17,9%	42,9%	6,3%	8,3%	0,0%	53,3%	12,4%
b) Percentuale delle questioni affrontate con uno o più tipi di interpretazione												
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J		Tot.
1	30,8%	52,6%	46,7%	57,1%	33,3%	47,4%	33,3%	77,8%	50,0%	75,0%	66,7%	52,2%
2	53,8%	42,1%	40,0%	28,6%	33,3%	26,3%	66,7%	0,0%	25,0%	25,0%	33,3%	33,6%
>2	15,4%	5,3%	13,3%	14,3%	33,3%	26,3%	0,0%	22,2%	25,0%	0,0%	0,0%	14,2%

legenda

Le colonne sono contrassegnate dalle stesse sigle utilizzate nella tabella 1 per indicare i diversi argomenti; le righe della parte *a* sono contrassegnate dalle stesse sigle utilizzate nella tabella 2 per indicare i diversi tipi di interpretazione; nella parte *b* sono contrassegnate dal numero di tipi di interpretazione.