

Bona Dea e Afrodite *Myrtia* in Plut. QR 20 **Un caso di analisi erudita comparativa**

Francesco Padovani

Abstract

The article focuses on Plutarch's *Quaestiones Romanae* 20 (268 D-E) concerning the exclusion of myrtle from the cult of the Bona Dea. More than representing an authoritative source for our historical reconstruction of the problem, Plutarch complicates the data belonging to the Roman tradition through the interpretative lenses of his Greek mindset. The connection between myrtle and sexuality and the tabuistic way he interprets the changing of Aphrodite's epithet *Myrtia* into Murcia reflect Plutarch's own comparative attitude towards Roman religion. His analysis supposes a dialectic between an archaic, barbarian *sostratum* and the more recent attainment of civilization. As a result, the article highlights Plutarch's comparative approach towards specific aspects of Roman religion and suggests that according to his view the rites in honour of Bona Dea were similar to Greek mystery cults.

Keywords

Plutarch, myrtle, Bona Dea, Venus Murcia, Varro, *Quaestiones Romanae*

1. Introduzione

A Roma vigeva una rigida codificazione rispetto all'ingresso delle giovani nella vita matrimoniale e ad alcuni aspetti della conduzione del *ménage* coniugale. I culti preposti alla preparazione delle fanciulle al matrimonio disponevano prescrizioni e divieti. Le mitologie ad essi corrispondenti forniscono giustificazioni ed eziologie fantasiose, che aggiungono indizi suggestivi, ma non sempre dirimenti per dipanare l'intricata matassa del significato e dell'effettivo svolgimento dei culti femminili presso i Romani. Le interpretazioni e i racconti elaborati dagli autori antichi risultano criptici o parziali ai nostri occhi, dal momento che si riferiscono a una realtà la cui conoscenza ci è largamente preclusa, se non per via indiretta e spesso ipotetica. Il culto

di Bona Dea è stato oggetto di intensa attenzione critica, sia nell'antichità, sia nell'età moderna. Quasi trent'anni dopo lo studio di Brouwer¹, che rimane tuttora un imprescindibile punto di riferimento sul tema per l'ampiezza della documentazione letteraria ed epigrafica, Attilio Mastrocinque² ha dimostrato la vastità dei problemi critici posti dal culto di Bona Dea in relazione con gli altri culti femminili praticati a Roma, in larga parte ancora insondati. Un nodo cruciale, al centro dell'analisi di Mastrocinque, concerne la commistione tra i caratteri propri del culto latino di Bona Dea e gli elementi di derivazione ellenica, o in qualche misura ascrivibili all'influenza greca. Per quanto sul piano storico la compenetrazione tra Grecia e Roma in ambito religioso sia innegabile, i culti latini presentano caratteri autonomi, incardinati nella società romana, in ottemperanza alle sue tradizioni e alle sue istituzioni. Non sempre ciò emerge sul piano dell'interpretazione dei culti da parte degli antichi: essa risente di fattori non facilmente determinabili, quali gli interessi del singolo autore e la selezione delle sue fonti, ciò che dà adito a divergenze ermeneutiche non sempre componibili in un quadro unitario coerente. L'opera di Plutarco di Cheronea offre testimonianze rilevanti per la ricostruzione del culto di Bona Dea. Il tema occupa alcune sezioni della *Vita di Cesare* (9-10) e della *Vita di Cicerone* (19-20), nonché la ventesima *quaestio Romana*, che sarà l'oggetto privilegiato della nostra indagine. Essa è piuttosto scarna e forse per questa ragione non ha suscitato particolari interrogativi negli studiosi; tuttavia, la *quaestio* rappresenta un esempio significativo del *modus operandi* di Plutarco nei riguardi della religione romana. La premessa è che se, da un lato, Plutarco si conferma un'autorevole fonte storica, equilibrata nel vaglio delle fonti, dall'altro le sue ricostruzioni risentono di specifiche strategie d'analisi rispetto al mondo latino. Non si tratta di sospettare che una manipolazione intervenga in tutti i casi in cui l'interpretazione plutarchea condiziona la lettura dei dati storici. Piuttosto, è utile notare che nella maggior parte dei casi Plutarco spiega il mondo romano alla luce dei suoi punti di contatto con la Grecia, in un'ottica comparativa. Tale fenomeno si manifesta con particolare intensità nell'ambito religioso, in virtù delle divinità comuni tra Greci e Romani³. Tuttavia,

¹ Brouwer 1989.

² Mastrocinque 2014.

³ Plutarco, sacerdote a Delfi, era sensibile ai temi religiosi. I culti connessi con l'istituto del matrimonio suscitavano il suo interesse, sia sotto il profilo religioso, sia

la profonda compenetrazione tra il mondo ellenico e quello latino nel contesto dell'impero greco-romano non si risolse mai in una fusione a freddo tra gli dei greci e quelli romani. L'attività intellettuale di Plutarco profuse un impegno consistente nel tentativo di favorire la conoscenza reciproca tra Greci e Romani. Il presupposto della loro conciliazione consiste da un lato nell'idea che la religione greca e quella latina siano comparabili, dall'altro nel riconoscimento delle differenze e nella loro traduzione in termini comparativi. Non si tratta dell'identificazione tra due realtà distinte, ma della loro sovrapposizione critica, secondo la convinzione che la religione greca possa fornire delle risposte convincenti per i problemi irrisolti della religione latina – la dinamica opposta è meno frequente. Le *Quaestiones Romanae* di Plutarco testimoniano l'incontro tra la cultura greca e quella romana sulla base di tali presupposti. A fronte di problemi eruditi, specificamente legati alla cultura latina, non mancano casi in cui la sensibilità greca di Plutarco si addentra sottilmente negli usi degli occupanti romani, fino a comportarne una rivisitazione critica. La scelta tra le versioni alternative di un mito, l'aggiunta o la sottrazione di particolari dai suoi resoconti lasciano affiorare una logica riconoscibile, al di sotto della superficiale composizione delle contraddizioni: il racconto plutarco di Roma riscrive su presupposti di mentalità greci il discorso interno alla cultura latina relativamente ai propri costumi. Nel caso del mito e del rito di Bona Dea, comprendere l'atteggiamento di Plutarco è utile per valutare i vantaggi e i limiti del suo apporto alla ricostruzione del culto della dea, nonché per interrogarsi sui caratteri propri del suo metodo comparativo.

2. *Plut. QR 20 (268 D-E): Bona Dea e Afrodite Myrtia*

La ventesima *quaestio Romana* (268 D-E), centrata sul mito di Bona Dea, illustra la strategia sottesa all'atteggiamento critico di Plutarco. Da un lato, egli dimostra una profonda conoscenza della religione latina; dall'altro, la sua interpretazione si avvale del riferimento continuo alle equivalenze riscontrabili con il mondo greco. Più precisamente, nella *quaestio* Plutarco si domanda perché le donne escludano il mirto dai riti in onore di Bona Dea a Roma. Dapprima, Plutarco designa la dea con l'appellativo greco, Γυναικεία θεός, «dea

in termini morali. Al tema è stata dedicata da ultimo un'utile raccolta di studi, Beneker-Tsouvala 2020.

delle donne»; solo in un secondo momento precisa che a Roma la chiamano Ἀγαθή, ovvero Bona Dea. Nella *Vita di Cesare*, Plutarco è ancora più esplicito: dopo avere menzionato la versione frigia, che vede nella dea la madre di re Mida, e quella romana, che la identifica con la ninfa congiuntasi con Fauno, il cui mito è al centro della *quaestio Romana*, Plutarco si sofferma sull'identità greca della dea. Per i Greci, Γυναικεία sarebbe una delle madri di Dioniso, colei di cui non si pronuncia il nome (τὴν ἄρρητον)⁴. L'identificazione della divinità è controversa, ma non è questo il punto che occorre dirimere in tale contesto⁵. La terminologia impiegata da Plutarco inserisce il rituale della dea nell'ambito dei misteri: i riti praticati dalle donne romane durante la festa di Bona Dea sarebbero assimilabili (ὁμολογοῦντα) alle azioni compiute nel contesto dei misteri orfici⁶. Così Plutarco giustifica gli ornamenti di vite apposti sulle tende nel luogo della celebrazione e il serpente sacro che viene collocato ai piedi del simulacro della dea. Il dionisismo delle seguaci di Bona Dea è un luogo comune ben documentato a Roma⁷, alimentato dalla compresenza di due diverse occasioni consacrate alla dea: accanto alla festa ufficiale, fissata sul calendario per il 1° maggio e celebrata presso il sacrario sull'Aventino, ne esisteva un'altra, attestata con certezza per il 63 e il 62 a.C., che si svolgeva forse all'inizio di dicembre nella casa di un magistrato *cum imperio*, console o pretore, alla presenza delle vergini Vestali⁸. Non stupisce che Plutarco chiami in causa i riti misterici per spiegare alcuni aspetti del culto romano: tuttavia, la plausibilità storica dell'ipotesi di Plutarco non deve oscurare il procedimento analogico che il ragionamento sottende⁹.

⁴ *Caes.* 9, 4-5. Mastrocinque 2014, 136-137, evidenzia che dietro a tutte queste figure è riconoscibile l'archetipo della Grande Madre: la madre di Mida, in particolare, era Cibele.

⁵ Secondo Turcan 1988, che segue la pista dell'orfismo indicata da Plutarco, si potrebbe trattare di Kore, sulla base di un frammento euripideo (*Alex.* fr. 60 Snell); all'ipotesi dà credito anche Mastrocinque 2014, 137. L'ipotesi appare convincente per quanto riguarda l'enigma posto dal testo di Plutarco, che fornisce uno spunto rilevante per la ricostruzione del culto di Bona Dea in termini dionisiaci.

⁶ *Caes.* 9, 6.

⁷ L'accusa di 'grecità' e menadismo gravava su Bona Dea, come attesta Giovenale nella sesta *Satira* (vv. 314-335).

⁸ Cfr. Plut. *Cic.* 19.

⁹ Se ne dimostra consapevole Mastrocinque 2014, 136: «Unfortunately though, he [*scil.* Plutarco] does not say if he was expressing his personal opinion or a Roman belief». La diffusione delle religioni dei misteri nel mondo greco-romano rende difficile distinguere nettamente ciò che sarebbe autoctono da quanto sarebbe invece

Plutarco illustra ciò che gli risulta oscuro sulla base di ciò che gli è noto e comprensibile. Il riferimento all'orfismo si presenta come una sofisticata speculazione teologica sulla possibile origine del culto di Bona Dea, alla luce dei tratti dionisiaci in esso riscontrabili¹⁰. Nella medesima direzione dell'*interpretatio Graeca* del culto romano muove, all'interno della *quaestio*, il fatto che Plutarco applichi la doppia denominazione, greca e latina, anche alla divinità romana *Venus Murcia*, che egli chiama Afrodite: l'identificazione tra la greca Afrodite e la romana Venere venne formalizzata con la consacrazione del tempio di *Venus Erycina* nel 215 a.C.¹¹, ma, come vedremo, alcune discrepanze tra le due figure divine permasero all'interno della religione romana nei secoli successivi.

Nella *quaestio*, Plutarco elabora due possibili risposte al quesito di partenza, relativo all'esclusione del mirto dal culto di Bona Dea. La prima è di ordine mitologico (ὡς οἱ μυθολογοῦντες ἱστοροῦσι). Fauna, *alias* Bona Dea, avrebbe infranto il divieto di bere vino, fino a ubriacarsi, ciò che era interdetto alle donne romane. Scoperta dal marito, l'indovino Fauno, avrebbe subito la fustigazione con dei rami di mirto e sarebbe morta per le ferite riportate¹². L'episodio mitico avrebbe comportato due conseguenze nella pratica rituale che vi si richiama. In primo luogo, il mirto ne fu escluso, in quanto Fauno aveva perpetrato la punizione su Bona Dea servendosi dei rami di questa pianta; secondariamente, si impose la sostituzione eufemistica del vino con il latte: «libano vino in suo onore, chiamandolo latte»¹³. Plutarco, a differenza di altre fonti seriori, non allude né al tema della consanguineità con Fauno¹⁴, né al particolare

frutto di importazione dalla Grecia; tuttavia, la precisazione di Plutarco sull'analogia tra i riti di Bona Dea e l'orfismo suggerisce che si tratti di una comparazione e non di una identificazione tra i due fenomeni.

¹⁰ Mastrocinque 2014, 140 ss.

¹¹ Eden 1963, 456.

¹² La stessa versione si trova in Arnobio e in Lattanzio. Arnobio riporta l'accusa di ubriachezza in *Adv. nat.* 1, 36, e indica come fonti di questa notizia e di quella relativa alla fustigazione di Fauna con dei rami di mirto Sesto Clodio (I sec. a.C.) e Buta, liberto di Catone Uticense; cfr. Arn. *Adv. nat.* 5, 18. A Sesto Clodio si richiama anche Lattanzio, che parla della vicenda in *Div. Inst.* 1, 22, 9-11 e cita tra le sue fonti Varrone e Gavio Basso.

¹³ Plut. *QR* 20, 268 Ε οἶνον δ' αὐτῇ σπένδουσι, γάλα προσαγορεύουσαι.

¹⁴ Bona Dea figura come sua figlia in Servio (*Aen.* 8, 314) e Macrobio (*Sat.* 1, 12, 24-25 e 27), che afferma di rifarsi a Varrone; come sua sorella in Lattanzio (*Div. Inst.* 1, 22, 9). Lattanzio desume la notizia forse da Gavio Basso.

della violenza sessuale che avrebbe preceduto l'assassinio, di cui parla soltanto Macrobio, mentre una velata allusione alla metamorfosi di Fauno in serpente si incontra nella *Vita di Cesare*, laddove Plutarco dice che il serpente sacro veniva collocato presso la dea in conformità al mito (κατὰ τὸν μῦθον)¹⁵. Pertanto, Plutarco si allinea a un ramo della tradizione che attribuisce a Bona Dea l'infrazione di un divieto¹⁶, a cui sarebbe seguita la punizione da parte di Fauno. Il binomio costituito dalle donne e dal vino inquietava i Romani, per la capacità della bevanda di suscitare la sfrenatezza nei costumi. Ad avviso di Valerio Massimo (2, 1, 5), il rischio riguardava soprattutto i comportamenti sessuali: il divieto di ubriacarsi per le donne era inteso a prevenire atti disdicevoli compiuti nel segno di Venere¹⁷. L'alleanza tra Bacco e Venere era al centro delle preoccupazioni morali e legislative dei Romani: basti ricordare la regolamentazione dei *Bacchanalia* attraverso il *senatus consultum* del 186 a.C., i cui prodromi sono narrati da Tito Livio¹⁸. È probabile che Plutarco fosse a conoscenza di questa linea interpretativa, benché non la espliciti nel suo portato negativo: su questo punto sarà opportuno interrogarsi, alla luce del seguito dell'argomentazione.

La seconda spiegazione si svolge nel dominio di Afrodite. Plutarco sottolinea che i riti in onore di Bona Dea prescrivevano la completa esclusione degli uomini dalla celebrazione¹⁹. Dal momento che le donne dovevano astenersi dai rapporti sessuali, era opportuno allontanare dalla casa in cui il rito si sarebbe svolto qualunque elemento che rievocasse la mascolinità²⁰ o il piacere erotico. Su questo punto gli studiosi non si sono soffermati a sufficienza. Non è chiaro perché il mirto dovrebbe essere annoverato tra le entità di

¹⁵ *Caes.* 9, 6.

¹⁶ Sul divieto di bere vino per le donne romane, cfr. Plut. *QR* 6, 265 B; Pol. 6, 11a 4; Ath. 10, 440 E-F; Aul. Gell. 10, 23, 1-2; cfr. Versnel 1993, 264-268.

¹⁷ Cfr. anche D.H. *Ant. Rom.* 2, 25, 4. Si segnala l'opinione di Piccaluga 1964, 205 ss., a cui avviso il rischio era ravvisato soltanto nel consumo di vino puro (*temetum*), utilizzato a fini sacrali, perché esso avrebbe condotto non all'incontinenza sessuale, ma più genericamente alla pazzia e alla sfrenatezza.

¹⁸ Livio ricorda in particolare l'introduzione dei bacchanali notturni in Etruria ad opera di un *Graecus ignobilis*, con largo impiego di vino e ampio concorso di uomini e donne (39, 8, 3-5).

¹⁹ L'interdizione dei riti di Bona Dea agli uomini è testimoniata anche da Properzio (4, 9) e da Macrobio (*Sat.* 1, 12, 27) e ribadita anche altrove da Plutarco (*Caes.* 9, 8), mentre la questione del mirto viene approfondita solo nelle *Quaestiones Romanae*.

²⁰ Plutarco ribadisce il medesimo concetto in *Caes.* 9, 8.

genere maschile, escludendo la motivazione grammaticale, dal momento che il termine *myrtus* è femminile in latino, mentre *μύρτος* è neutro in greco. Il pensiero va alle ghirlande di mirto con cui i vincitori dei Giochi Olimpici si cingevano il capo, per propiziare il loro vigore virile. Un'altra ipotesi, più plausibile, è che il riferimento vada alle qualità afrodisiache della pianta rispetto al desiderio sessuale, soprattutto maschile, secondo l'ottica antica che vedeva nell'uomo la parte sessualmente attiva e nella donna la funzione passiva²¹. Nel mondo greco-latino, la donna ha la facoltà di eccitare il desiderio maschile ed è soggetto desiderante nella misura in cui desidera suscitare il desiderio dell'uomo²²: il mirto richiamerebbe dunque la prerogativa maschile dell'iniziativa sessuale, stimolata dalle donne, e la sua presenza in un rituale esclusivamente femminile lascerebbe intendere la possibilità di intrusioni inopportune da parte degli uomini (lo scandalo di Clodio nel 62 a.C. conferma che nei fatti ciò poteva verificarsi con la connivenza delle adepte della dea)²³. La vicenda di Fauno si svolge nel segno dell'ambiguità erotica: si ricordi che nel mito Fauno avrebbe punito Fauna attraverso la fustigazione con dei rami di mirto; Plutarco non fa alcuna allusione allo stupro della donna, di cui parla Macrobio²⁴, ma riconduce la pena all'infrazione del divieto di bere vino. Tuttavia, la spiegazione del rito reintroduce per altra via il tema dell'eros. Infatti, spiega Plutarco, il mirto viene aborrito dalle adepte di Bona Dea, in quanto è sacro ad Afrodite. L'esclusione di un tipo di vegetale risalta con particolare evidenza nel contesto di un rituale femminile: i culti prematrimoniali, così come quelli della fertilità, prevedevano un largo impiego di

²¹ Mantzilas 2018, 562, ricorda alcune testimonianze in cui il mirto è agente della fertilità maschile Ar., Av. 169; Plin. NH 23, 159, che denomina *semen* (nel senso di sperma) le bacche del mirto.

²² I termini della questione in ambito matrimoniale sono naturalmente più complessi rispetto all'inevitabile semplificazione qui proposta, come illustra Sissa 2003, 116-169.

²³ La questione è intricata e chiama in causa il tema del travestitismo rituale, come ha bene evidenziato Mastrocinque 2014, 52-56, cui si rimanda per ulteriori approfondimenti.

²⁴ Hersch 2020 ha osservato la ricorrenza di scene di violenza, vera o figurata, nei riti e nei miti matrimoniali romani, arrivando a sostenere che l'impiego della *vis* fosse una cifra caratteristica dell'istituto nuziale a Roma. Ad essa corrisponde l'immagine della donna remissiva in attesa di essere presa con la forza dal futuro sposo.

piante e flora variegata, secondo un codice preciso²⁵. Inoltre, il verbo che Plutarco impiega per descrivere il loro rifiuto del mirto, ἀφοσιοῦνται, ha un significato religioso marcato: esso ricorre altrove nel *corpus*, per designare l'astinenza da un elemento vegetale considerato tabù, come le fave per i Pitagorici e la cipolla tra gli Egiziani²⁶. Viene da supporre che l'esclusione rituale del mirto si giustifichi nel quadro dell'impianto eufemistico del rito: esso finirebbe per propiziare ciò che aborrisce nel corso del suo svolgimento rigidamente codificato. Durante il rito, il vino veniva effettivamente bevuto, ma veniva chiamato 'latte'; secondo il medesimo principio, si potrebbe inferire che il sesso venisse bandito dalla cerimonia, proprio per propiziare la fertilità delle coppie sposate. Gli scandali sorgevano nel momento in cui il regolamento veniva aggirato: tutto ciò che esulasse dalla norma diveniva oggetto delle più torbide speculazioni. Plutarco coglie il meccanismo della sostituzione eufemistica e conclude la sua spiegazione adducendo un esempio molto pertinente, benché non direttamente implicato nei rituali di Bona Dea. Si tratta di una notizia relativa alla sostituzione di un epiteto di Afrodite con un altro, più recente: καὶ γὰρ ἦν νῦν Μουρκίαν Ἀφροδίτην καλοῦσι, Μυρτιάαν τὸ παλαιὸν ὡς ἔοικεν ὀνόμαζον²⁷. La frase è collegata logicamente a quanto precede, come se fosse una conseguenza (καὶ γὰρ) del rifiuto della pianta sacra ad Afrodite nel rito di Bona Dea. Nella ricostruzione di Plutarco, l'antico epiteto di Afrodite Μυρτία, «del mirto», sarebbe stato soppiantato da un'altra denominazione, Μουρκία, sul cui significato l'autore non si sofferma. Plutarco lascia intendere che l'alterazione del nome sia stata deliberata, alludendo allo stesso procedimento per cui il vino viene chiamato eufemisticamente 'latte' nei rituali in onore di Bona Dea.

²⁵ Si veda in particolare Mastrocinque 2014, 184-189, con rimando ad ulteriore bibliografia.

²⁶ In *De Is.* 353 F Plutarco spiega che i sacerdoti di Iside si astengono con ripugnanza dalla cipolla perché essa ha il suo rigoglio quando la luna (associata alla dea) è calante; inoltre, si tratta di un alimento poco adatto sia al digiuno che alla festa. Del rifiuto dei Pitagorici per le fave si parla in *QG* 286 E. Nella *Vita di Antonio*, 28 il verbo sottolinea il diniego intempestivo di Filota di fronte a un sacco ricolmo di coppe donatogli dal giovanissimo figlio di Antonio.

²⁷ Plut. *QR* 20, 268 E: «Infatti, colei che ora denominano Afrodite Murcia, un tempo la chiamavano Myrtia, a quanto sembra».

3. *Niente a che fare con Venere?*

Al contrario di quanto sostiene Plutarco, Murcia esisteva come divinità autonoma, ben prima della sua identificazione con Venere. Associata all'accidia, la dea non aveva alcun collegamento con la sfera sessuale²⁸. La sua identificazione con Venere dipendeva dalla presenza di un antico *sacellum* in suo onore, poi riconsacrato a Venere Murcia²⁹ o *Verticordia*³⁰, all'interno del tracciato del Circo Massimo, sul lato dell'Aventino. Si tratta di un caso di teocrazia; esso creò un ricco dibattito nell'antichità. Infatti, l'informazione sul cambio di nome della dea, da Myrtia a Murcia, non è un'invenzione di Plutarco: l'ipotesi, attestata in Varrone³¹ e in Plinio il Vecchio³², nasce verosimilmente dall'esigenza, avvertita dagli eruditi latini, di accordare l'epiteto 'Murcia' con la figura di Venere. Secondo Varrone, Murcia sarebbe una corruzione del più antico (e a suo avviso corretto) *Murtea*. Varrone concede poco credito alla derivazione, proposta dall'antiquario suo contemporaneo Procilio, di Murcia da *urceus*, 'orcio', sulla base del fatto che il luogo dove sorgeva l'ara della dea sarebbe stato circondato da botteghe di vasai. Al contrario, l'epiteto *Murtea* gli pare giustificabile in quanto nei pressi dell'altare consacrato alla dea sorgeva nell'antichità un boschetto di mirto, di cui ai tempi di Varrone era visibile soltanto un *vestigium*. Venuto meno il referente reale, l'appellativo della dea avrebbe subito la modificazione in Murcia. La razionalizzazione di Varrone mira a rendere coerente l'epiteto con la figura divina cui esso è associato e non menziona il dato storico della teocrazia tra Murcia e Venere, ma anzi ne inverte i termini. Sulla medesima linea interpretativa si colloca la testimonianza di Plinio.

²⁸ Lo studio di Puliga 2017, 111-138, riconosce in Murcia una vera e propria dea della depressione.

²⁹ Testimonianze sul *sacellum* di Murcia sono fornite da Verrio Flacco (Fest. 134-135 Lindsay), Tito Livio (1, 33, 5; secondo questa testimonianza, il tempio di Murcia esisteva già ai tempi di Anco Marzio), Apuleio (*Met.* 6, 8).

³⁰ Plutarco non fa alcun riferimento a *Fortuna Virilis*, un'altra dea associata a Venere *Verticordia*, festeggiata come lei il primo aprile, patrona della fertilità maschile, sul cui ambiguo rapporto con i culti matronali ci si è a lungo interrogati. Nella sua opera nessun riferimento consente di stabilire se egli fosse al corrente dell'esistenza di *Fortuna Virilis* e del rito in suo onore. In *Nu.* 19, 3 egli parla della festività del primo aprile citando la sola Venere.

³¹ Varr. *LL* 154.

³² Plin. *NH* 15, 121 *ara vetus fuit Veneri Myrteae, quam nunc Murciam vocant, «c'era un antico altare di Venere Myrtea, che ora chiamano Murcia».*

Una testimonianza interessante sulle funzioni di Venere Murcia, a partire dall'analisi etimologica del suo nome, è contenuta nel commento di Servio a un verso dell'ottavo libro dell'*Eneide* (8, 636). Parlando della *cavea* in cui si svolgevano i giochi menzionati nel poema, nel luogo in cui, in seguito, sarebbe sorto il Circo Massimo, Servio ricorda che essa aveva il nome di *vallis Murcia*. Servio riporta diverse ipotesi etimologiche a proposito dell'origine del nome della valle. La prima lo ricollega al vicino colle Murco, A questa interpretazione fa subito seguito la ricostruzione di Varrone, che Servio riferisce alla valletta e non alla dea. Il sacrario di *Venus Verticordia* al Circo Massimo era anticamente circondato da un mirteto; 'Murcia' sarebbe dunque l'esito del cambiamento di una lettera (*inmutata littera*) del più antico *Murtea*³³. Infine, Servio menziona il collegamento tra Murcia e l'aggettivo *murcidus*, il cui significato sarebbe analogo a *marcidus*, 'marcio', o forse corrisponderebbe ad 'accidioso'³⁴. Infatti, la dea Murcia avrebbe sedato l'orgasmo dei Baccanali che si svolgevano in quel luogo (*furorem...murcidum faceret*)³⁵. La funzione della dea è quindi di contrastare la sfrenatezza nei comportamenti praticati durante i rituali in onore di Bacco. Si aggiunga che Venere Verticordia, con cui Murcia era associata, viene indicata da Ovidio come la patrona della *pudicitia*, poiché è colei che, letteralmente, «“volge i cuori” (*verso corde*) all'amore giusto»³⁶, ovvero a quello casto, sancito dal matrimonio. Secondo la leggenda ovidiana, l'erezione del tempio in

³³ È questo un tratto tipico della concezione etimologica antica, almeno dai tempi del *Cratilo* di Platone. Viceversa, la posizione della linguistica storica moderna esclude categoricamente la plausibilità di questa ipotesi derivativa (cfr. Perfigli 2004, 110-119).

³⁴ Nell'immaginario romano il rapporto tra la sfera semantica del marciume e quella dell'inazione era molto stretto (cfr. Puliga 2017, 115-125).

³⁵ Serv. *In Aen.* 8, 636. Interpreto così il testo di Servio *furorem sacri ipsius murcidum faceret*. Magini 1996, 21, traduce invece «suscitava il furore pigro sacro al dio», con l'intento di sostenere un ruolo attivo di Murcia nel suscitare l'invasamento bacchico attraverso l'infiacchimento del corpo e dei sensi. L'ipotesi appare però piuttosto forzata, perché il potere di Murcia è proprio quello di spegnere l'entusiasmo acceso da Bacco. La costruzione della frase rende evidente che *murcidum* è complemento predicativo dell'oggetto e non attributo di *furorem*; inoltre, l'ossimoro poetico «furore pigro» male si attaglia allo stile asciutto e descrittivo di Servio. Proporrei dunque di tradurre: «[secondo coloro che riconducono il nome della valletta alla dea Murcia, ella] avrebbe smorzato il furore di quella festa [*scil.* dei Baccanali]».

³⁶ Marcattili 2010, 16; cfr. Ov. *Fast.* 4, 160.

suo onore avrebbe ristabilito l'ordine in una situazione di grande promiscuità³⁷. Servio riconosce a Murcia la funzione analoga di placare gli eccessi dei riti bacchici. Dunque, Venere Murcia è una divinità casta agli occhi dei Romani. Nel racconto di Ovidio gioca un ruolo anche la pianta del mirto: essa viene impiegata per placare il desiderio di una torma di satiri eccitati³⁸. A Roma il mirto era sacro a Venere, così come in Grecia era consacrato ad Afrodite, ma il passo ovidiano introduce in una casistica più sfaccettata rispetto alle proprietà della pianta, tanto nel mondo latino³⁹, quanto in quello greco.

4. Nel segno di Afrodite

Il collegamento del mirto con l'eros è esplicito nel ragionamento di Plutarco. Plutarco è un fermo assertore della castità di Bona Dea e delle sue seguaci⁴⁰, contrariamente a una parte dell'opinione pubblica romana⁴¹. D'altro canto, egli riconosce nel mirto «la pianta di

³⁷ Ov. *Fast.* 4, 157-160. Secondo la leggenda, la fondazione del tempio di Venere *Verticordia* avvenne nel 114 a.C., a seguito della grave empietà di un *incestum* fra tre Vestali. Dell'episodio è al corrente anche Plutarco (*QR* 83, 284 A), che però non lo ricollega al culto di Venere *Verticordia*. Un'altra leggenda retrodata di un secolo la consacrazione di una statua alla dea, con la funzione di indurre le donne romane alla castità (Val. Max. 8, 15, 12).

³⁸ Ov. *Fast.* 4, 141 ss.

³⁹ Come ricorda Brouwer 1989, 337, nella cultura romana il mirto, sacro a Venere, è frequentemente associato all'alloro nel corso della *ovatio*: si tratta di un onore riservato ai condottieri capaci di dirimere i conflitti attraverso la diplomazia, senza spargimenti di sangue. Venere è quindi garante di una soluzione pacifica delle controversie; la celebrazione attraverso il mirto svolge una funzione di purificazione (Brouwer menziona in proposito l'uso della pianta nel culto di *Venus Cloacina*). Cfr. Plin. *NH* 15, 125.

⁴⁰ Nella *Vita di Cicerone* (19), Plutarco sottolinea che le riunioni in onore della dea si svolgevano alla presenza delle vergini Vestali, a garanzia della castità delle partecipanti. Nel resoconto di Lattanzio (*Div. Inst.* 1, 22, 9-11) si trova anche la notizia per cui Varrone avrebbe molto enfatizzato la *pudicitia* di Bona Dea, probabilmente per rimarcare l'esclusione degli uomini dal suo culto. Plutarco sembra muoversi nel solco dell'erudito latino.

⁴¹ Dopo l'*affaire* Clodio del 62 a.C. (su cui si veda almeno Moreau 1982) si era diffuso un pregiudizio molto negativo rispetto alle adepti della dea. Se ne fa interprete Giovenale. Le stesse donne che proclamano l'esclusione dei maschi dal rito, sostiene il poeta, in realtà introdurrebbero surrettiziamente nella festa uomini a loro piacimento, per praticare in loro compagnia orge e baccanali, tanto da meritare l'appellativo di *Priapi maenades* (6, 314 ss.).

Afrodite» per eccellenza⁴². Nella cultura romana, l'associazione tra il mirto e le dee coinvolte nell'analisi di Plutarco corrisponde alla proprietà della pianta di contenere e arginare gli stimoli, riconosciuta dalla medicina antica nei termini della sua facoltà astringente (designata tecnicamente con l'aggettivo *στυπτικός*)⁴³. Sul piano dei costumi, essa si traduce nella tutela del legame coniugale legittimo. L'interpretazione di Plutarco risente invece della credenza che collegava le proprietà della pianta con la seduzione erotica indotta da Afrodite⁴⁴. L'ambivalenza del mirto e della dea a cui la pianta è associata è analoga agli effetti ambigui del vino e dei poteri del suo protettore Dioniso, la cui ombra si stagliava sui riti in onore di Bona Dea. L'assunzione di questa prospettiva, tutt'altro che ovvia⁴⁵, consente a Plutarco di suggerire un parallelismo interessante. Tanto nella spiegazione mitologica, quanto nell'interpretazione dell'epiteto di Afrodite con cui cerca di chiarire il motivo dell'esclusione del mirto dai rituali in onore di Bona Dea, Plutarco mette in luce un tratto costante nell'atteggiamento dei Romani. In entrambi i casi, essi operano una sostituzione eufemistica: chiamano latte il vino e rinominano Murcia la dea il cui epiteto originale era Myrtia. Senza volersi per ora spingere a ipotizzare collegamenti ulteriori, la cui plausibilità rimane nella sfera della congettura⁴⁶, colpisce la simmetria

⁴² *Marc.* 22, 6 τὸ μύρτον Ἀφροδίτης φυτόν. Su questo punto concordano anche *Artem. On.* 1, 77 e *Plin. NH* 12, 3; 15, 119-125. Nella commedia, forse in virtù di questo connubio, il termine μύρτον passa a indicare l'organo genitale femminile (*Ar. Lys.* 1004; *Plat. com. fr.* 188, 13-15 K-A) e i nomi propri da esso derivati identificano talvolta le etère (Kanavou 2011, 132-3). Tuttavia, neppure nella cultura greca il mirto era una prerogativa esclusiva dei riti in onore di Afrodite. In *Ar. Thesm.* 38 il mirto viene indicato quale pianta in uso nei sacrifici: esso era sacro non solo ad Afrodite, ma anche a Artemide e Demetra. L'impiego di ghirlande di mirto alle feste in onore di Demetra è attestato in *Ar. Ve.* 860 ss., *Ar. Av.* 43, *Eur. El.* 771, *Sch. Soph. OC* 681 (Papageorgius). Pirenne-Delforge 1994, 413-414, ricorda, accanto alla preponderante simbologia erotica della pianta, il suo impiego nei rituali funerari, non in quanto simbolo di morte, ma di vita, e ancor più di immortalità. Una ricca casistica degli usi del mirto al di fuori della sfera erotica è offerta da Maxwell-Stuart 1972.

⁴³ Touzé 2009, 1-8.

⁴⁴ Long. *Daphn. et Chl.* 2, 4; *Alciph. Ep.* 4, 13.

⁴⁵ Sull'ambigua vicenda che porta Afrodite e il mirto a incrociare i propri destini, si veda l'analisi di Touzé 2009.

⁴⁶ Secondo la plausibile lettura di Versnel 1992, 45, che dà credito alla versione di Plutarco, l'esclusione del mirto avrebbe la funzione di stornare anche dall'impiego del vino nel rituale il sospetto che esso possa avere una qualche connotazione sessuale: la bevanda viene infatti simbolicamente coperta e occultata sotto falso

tra le due spiegazioni. La ricostruzione di Plutarco lascia emergere un sostrato arcaico, su cui i Romani hanno innestato una struttura rituale capace di neutralizzarne le insidie per l'ordine sociale⁴⁷. Nella *Comparatio Lycurgi et Numa* (1, 9) Plutarco rende esplicita l'idea che Numa, il sovrano civilizzatore tratteggiato in termini ellenizzanti, sia intervenuto a mitigare la sfrenatezza nei costumi dei suoi concittadini. Nella *Pro Caelio* Cicerone impiega un'immagine analoga nel descrivere i riti praticati dai *Luperci*, riconducendone l'origine a una fase selvaggia e agreste della società romana, precedente all'istituzione della civiltà e delle leggi⁴⁸. Allo stesso modo, il mito di Bona Dea affrontato nella *quaestio* ammonisce le donne rispetto alle conseguenze derivanti dal consumo del vino e dall'intemperanza sessuale. L'obiettivo di Plutarco non è tuttavia di ordine morale, ma erudito. La sua analisi a proposito di Bona Dea e Afrodite Murcia non intende giudicare il carattere del rito, ma interviene nel dibattito interno alla religione latina, mettendone in evidenza un elemento che l'ottica romana sul tema non era in grado di porre nella giusta prospettiva, forse a causa della stratificazione di leggende e componimenti poetici volti a celebrare la castità delle divinità coinvolte. La connotazione erotica del mirto spiega la sostituzione dell'epiteto in termini affatto diversi da ciò che aveva sostenuto Varrone. Secondo questa interpretazione, l'accostamento con Bona Dea non andrebbe inteso nel senso di una comparazione tra le due

nome, a neutralizzarne le potenzialità erotiche. Versnel 1993, 228-288, riprende ed amplia il contributo precedente, giungendo alla conclusione che le ambiguità del rito siano un tentativo di normalizzare aspetti del comportamento umano ritenuti inquietanti socialmente: nella rappresentazione rituale si stemperano le tensioni generate dalla posizione liminare della sessualità femminile antica. Staples 1998, 99-126, ritiene che la testimonianza di Plutarco istituisca una esplicita polarizzazione tra Bona Dea e Venere *Verticordia*, non soltanto sulla base del tema dell'eros, ma anche per la dialettica tra esclusione e inclusione sociale del femminile che le due dee incarnerebbero in opposizione tra loro. Tuttavia, Staples non considera la conclusione della *quaestio* plutarchea e ignora del tutto il problema posto dal cambiamento di epiteto di Afrodite, che depone invece per la conciliazione tra Venere Murcia e Bona Dea, all'insegna del comune ripudio formale del desiderio sessuale, benché si tratti verosimilmente di un travestimento eufemistico per non rivelare l'autentica natura del rito.

⁴⁷ Si veda in proposito Padovani 2018, 229-231.

⁴⁸ Cic. *Cael.* 26: *quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges*, «quella loro adunanza silvestre venne istituita prima della civiltà e delle leggi».

figure divine⁴⁹. Piuttosto, l'interesse di Plutarco è attirato dall'analogia relativa al processo di sostituzione eufemistica che si riscontra in entrambi i casi, motivato dal fatto che, nella sua ottica, sia il vino che il mirto possiedono delle proprietà ambivalenti, legate alla stimolazione del desiderio sessuale. Per evitare di proiettarne le ambiguità sulle dee a cui erano consacrati, i Romani sentirono il bisogno di normalizzare la funzione del vino e del mirto all'interno del rituale, depotenziandone i tratti meno accettabili socialmente. Non è da escludere che ciò nascondesse la tacita legittimazione di pratiche analoghe ai misteri greci, il cui contenuto effettivo rimane per noi oscuro, ma che nel caso di Bona Dea erano verosimilmente intese a propiziare la fertilità all'interno del matrimonio.

5. Conclusioni

Secondo Tertulliano, l'identificazione di Murcia con la dea dell'amore non sarebbe che un trucco per celarne la natura demoniaca, che la derivazione etimologica del suo nome da *murcidus*, secondo un'ottica condivisa da Agostino, renderebbe inequivocabile⁵⁰. Lo sguardo critico degli autori cristiani ha la pretesa di svelare le ipocrisie e le contraddizioni dei culti pagani; in Tertulliano, la polemica contro gli spettacoli pubblici nel Circo Massimo coinvolge le divinità chiamate a tutelare i giochi, svelando le insidie che si nascondono dietro i belletti della religione ufficiale. Dietro le parvenze rassicuranti della Venere protettrice del matrimonio si cela in realtà un demone infero, la cui prerogativa è l'inibizione degli slanci vitali. Tale prospettiva recupera in termini polemici le conclusioni prospettate dall'indagine di Plutarco sullo stesso tema. Secondo l'interpretazione di Plutarco, dietro alla *facies* civilizzata del culto di Bona Dea e di Venere Murcia è riconoscibile la latenza di un più antico sostrato irrazionale, che nel secondo caso risulta evidente alla luce dell'*interpretatio Graeca* delle prerogative di Venere/Afrodite. L'associazione con il mirto, sembra suggerire Plutarco, riconduce la dea alla sua vera natura seduttiva⁵¹, a

⁴⁹ Esso poteva essere suggerito dalla presenza di un tempio consacrato a Bona Dea sull'Aventino, a ridosso del Circo Massimo, poco distante dall'ara di Venere Murcia, nonché dalla *castitas* che contraddistingueva entrambe le figure divine.

⁵⁰ Tert. *De spect.* 8, 18-21; Aug. *Civ. Dei* 4, 16. Agostino dichiara di trarre la derivazione di Murcia da *murcidus* dall'opera di Lucio Pomponio, autore di atellane del I sec.a.C.

⁵¹ Nella fase greca arcaica, la seduzione di Afrodite è strettamente connessa con la flora di cui la dea si addobba; accanto ai colori sgargianti, l'eros si sprigiona dal

cui il rituale romano ha tentato di porre rimedio attraverso la censura formale. Al sostrato ‘barbarico’⁵² il rituale istituzionalizzato contrappone una duplice sostituzione eufemistica, il latte in luogo del vino, Murcia invece di Myrtia, con la funzione di contrastare il tabù rappresentato dagli effetti del vino e dal sesso, rispettivamente. L’analisi di Plutarco non ha l’obiettivo primario di rivendicare la persistenza del sostrato greco al fondo di due culti integralmente romani⁵³, come invece avviene in altri casi da lui trattati⁵⁴; tuttavia, è innegabile che il riferimento alla figura divina di Afrodite secondo la caratterizzazione più diffusa abbia lo scopo di eludere l’artificiosa costruzione latina attorno a *Venus Murcia* e portare a galla un significato remoto. Si tratta di uno scavo in una fase arcaica delle credenze romane, che risponde all’esigenza erudita di chiarire un aspetto controverso dei costumi latini, secondo una prospettiva d’indagine comparativa capace di integrare la *vulgata* romana sull’argomento attraverso il raffronto con la Grecia. In tal senso, è significativo il desiderio di Plutarco di porsi in dialogo con Varrone e di fornire al dibattito erudito latino uno stimolo critico per riflettere sul debito profondo che Roma era tenuta a riconoscere nei confronti della sottigliezza e della capacità esplicativa della cultura greca, anche rispetto alle usanze di altri popoli. In quest’ottica si spiega la lettura del culto di Bona Dea nei termini di un rito misterico, elaborata nella *Vita di Cesare*: il silenzio che avvolge l’effettivo svolgimento del rito lascia intravedere una zona liminare tra il lecito e l’illecito, in cui si consumano pratiche inquietanti, eppure necessarie per la preservazione delle istituzioni sociali. La cultura romana, portata a

buon profumo che alcune piante (in particolare la rosa e il melo) sono in grado di propagare; si veda Lambrugo 2018.

⁵² Se i Romani fossero o meno da annoverare tra i popoli barbarici secondo Plutarco, è questione complessa, su cui si veda almeno Preston 2001 e soprattutto il libro di Schmidt 1999.

⁵³ Rose 1974, 177, nel commentare la *quaestio*, afferma: «There seems to be no hope of recovering the reason for this particular tabu [*scil.* dell’esclusione del mirto]. It is conceivable that (b) [*scil.* la seconda spiegazione proposta da Plutarco] is the right reason, and that the prohibition belongs to the Greek stratum in the ritual of the goddess». La prospettiva di Rose risente di un preciso indirizzo di studi all’interno della storia delle religioni, teso alla ricerca dello ‘strato greco’ alla base dei culti latini; Eden 1963, 448-449, ricostruisce la genealogia di tale orientamento, la cui plausibilità richiede oggi di essere vagliata con cautela, a seconda dei singoli casi di studio.

⁵⁴ Rimando ancora a Padovani 2018, 184-231.

celebrare la castità femminile all'interno del vincolo matrimoniale, non poteva ignorare la necessità di propiziare la fecondità dell'unione sessuale attraverso rituali specifici, severamente codificati, ma relegati in un cono d'ombra che dava adito alle più torbide illazioni. La testimonianza di Plutarco sembra confermare l'iscrizione del culto di Bona Dea nel novero di questi rituali liminari, il cui inserimento nel calendario delle festività ufficiali non bastava a dipanare i dubbi sulla loro natura orgiastica e dionisiaca. L'ottica di Plutarco non indulge in valutazioni morali su quanto si svolgeva durante il rito di Bona Dea: ciò rende l'analisi di Plutarco degna di considerazione per la ricostruzione di numerosi aspetti del culto della dea, anche in virtù della sua conoscenza approfondita dell'erudizione latina sull'argomento. D'altro canto, la consapevolezza che le conclusioni di Plutarco sulla religione romana sono il frutto della comparazione (quando non dell'interferenza) con elementi propri della religione greca ed ellenistica consiglia un attento vaglio delle sue testimonianze quando si cerchi di fare luce nell'intricata questione dei culti femminili a Roma nel loro rapporto con gli omologhi greci.

Bibliografia

- Beneker-Tsouvala 2020: J. Beneker, G. Tsouvala (eds.), *The discourse of Marriage in the Greco-Roman World*, Madison (WI) 2020
- Brouwer 1989: H.H.J. Brouwer, *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leiden-New York-København-Köln 1989
- Eden 1963: P.T. Eden, *Venus and the Cabbage*, «Hermes» 91 (1963), 448-459
- Hersch 2020: K.K. Hersch, *Violence in the Roman Wedding*, in J. Beneker, G. Tsouvala (eds.), *The discourse of Marriage in the Greco-Roman World*, Madison (WI) 2020, 68-93
- Kanavou 2011: N. Kanavou, *Aristophanes' comedy of names: a study of speaking names in Aristophanes*, Berlin-New York 2011
- Lambrugo 2018: C. Lambrugo, *Fiori e piante di Afrodite in Grecia*, in G. Arrigoni (a cura di), *Dei e piante nell'antica Grecia I. Riflessioni metodologiche, Efesto, deemetra in Grecia, Magna Grecia e Sicilia, Kore, Persefone, Ecate, Apollo, Afrodite*, Bergamo 2018, 329-382

- Magini 1996: L. Magini, *Le feste di Venere. Fertilità femminile e configurazioni astrali nel calendario di Roma antica*, Roma 1996
- Mantzilas 2018: D. Mantzilas, *Bona Dea et l'exclusion du myrte de son culte*, in Id., *Myrema (Mythology-Religion-Magic). 30 Articles and Essays*, Ioannina 2018, 549-591
- Marcattili 2010: F. Marcattili, *Bona Dea, ἡ θεὸς γυναικεῖα*, «Archeologia classica» 61 (2010), pp. 7-40
- Mastrocinque 2014: A. Mastrocinque, *Bona Dea and the Cults of Roman Women*, Stuttgart 2014
- Maxwell-Stuart 1972: P.G. Maxwell-Stuart, *Myrtle and the Eleusinian mysteries*, «Wiener Studien» 85 (1972), pp. 145-161.
- Moreau 1982: Ph. Moreau, *Clodiana religio. Un procès politique en 61 av. J.-C.*, Paris 1982
- Padovani 2018: F. Padovani, *Sulle tracce del dio. Teonimi ed etimologia in Plutarco*, Sankt Augustin 2018
- Perfigli 2004: M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina*, Pisa 2004
- Piccaluga 1964: G. Piccaluga, *Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 35 (1964), pp. 195-237
- Pirenne-Delforge 1994: V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Athènes-Liège 1994
- Preston 2001: R. Preston, *Roman questions, Greek answers: Plutarch and the construction of identity*, in S. Goldhill (ed.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge (UK) 2001, pp. 86-119
- Puliga 2017: D. Puliga, *La depressione è una dea. I Romani e il male oscuro*, Bologna 2017
- Rose 1974: H.J. Rose (ed.), *The Roman Questions of Plutarch. A new translation with introductory essays and a running commentary*, New York 1974
- Schmidt 1999: Th.S. Schmidt, *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*, Louvain-Namur 1999
- Sissa 2003: G. Sissa, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Roma-Bari 2003

- Staples 1998: A. Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*, London-New York 1998
- Touzé 2009: R. Touzé, *Le myrte et Aphrodite, quelque part entre le désir et le dégoût*, in L. Bodiou et al. (ed.), *Chemin faisant: Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes 2009, 249-260, en ligne <https://books.openedition.org/pur/103031?lang=fr> (généré le 14 décembre 2020)
- Turcan 1988: R. Turcan, *Bona Dea et la Mère ineffable de Dionisos (Plut. Caes. 9)*, in D. Porte, J.-P. Néraudau (eds.), *Hommages à Henri Le Bonniec. Res sacrae*, Brussels 1988, 428-440
- Versnel 1992: H. Versnel, *The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria*, «Greece and Rome» 39 (1992), 31-55
- Versnel 1993: H. Versnel, *Inconcistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden-Brill-Köln 1993