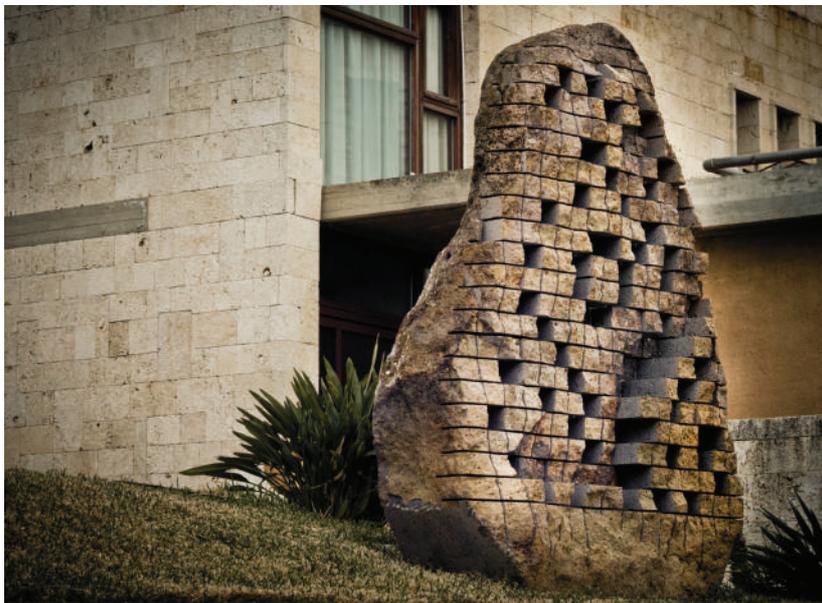


ArcheoArte

2



Ciro Parodo

La nascita e l'infanzia dell'eroe. Telefo, Romolo e Remo:
appunti per un'archeologia dei temi mitici del modello eroico

ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte
Registrazione Tribunale di Cagliari n. 7 del 28.4.2010
ISSN 2039-4543. <http://archeoarte.unica.it/>

ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte
(ISSN 2039-4543)
N. 2 (2013)

Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio
Cittadella dei Musei - Piazza Arsenale 1
09124 CAGLIARI

Comitato scientifico internazionale

Alberto Cazzella; Pierluigi Leone De Castris; Attilio Mastino; Giulia Orofino; Philippe Pergola; Michel-Yves Perrin;
Maria Grazia Scano; Antonella Sbrilli; Giuseppa Tanda; Mario Torelli

Direzione

Simonetta Angiolillo, Riccardo Cicilloni, Antonio M. Corda, Carla Del Vais, Maria Luisa Frongia, Marco Giuman,
Rita Ladogana, Carlo Lugliè, Rossana Martorelli, Andrea Pala, Alessandra Pasolini, Fabio Pinna

Direttore scientifico

Simonetta Angiolillo

Direttore responsabile

Fabio Pinna

Segreteria di Redazione

Daniele Corda, Marco Muresu

Copy-editor sezioni “Notizie” e “Recensioni”

Maria Adele Ibba

Impaginazione

Nuove Grafiche Puddu s.r.l.

in copertina:

Pinuccio Sciola, *Monumento a Giovanni Lilliu*. Cagliari, Cittadella dei Musei. Foto: Marco Demuru

La nascita e l'infanzia dell'eroe. Telefo, Romolo e Remo: appunti per un'archeologia dei temi mitici del modello eroico

Ciro Parodo

Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, Institut für Klassische Archäologie
ciroparodo@tiscali.it

Riassunto: Com'è ben noto, la propaganda attalide ha insistito sulla comparazione tra Telefo, Romolo e Remo anche per legittimare l'alleanza politica tra Pergamo e Roma. Questo raffronto è stato possibile perché tali figure mitologiche sono accomunabili sulla base di determinati temi mitici che caratterizzano costantemente il modello greco dell'eroe; alcune di queste tematiche, riguardanti in particolare le fasi iniziali della sua vita – come la nascita prodigiosa, l'esposizione presso un ambiente extra-urbano, l'allattamento ad opera di un animale selvatico e l'infanzia trascorsa con pastori – ci proponiamo di indagare più dettagliatamente in questa sede.

Parole chiave: Altare di Pergamo, Eroe greco, Telefo, Romolo, Remo

Abstract: As everybody well-knows, the attalid propaganda has insisted on the comparison between Telephus, Romulus and Remus also to legitimize the political alliance between Pergamon and Rome. This correlation has been possible because these mythologic figures are united by definite mythical themes that constantly characterize the Greek model of hero and that concern in particular the initial stages of his life – like the prodigious birth, the abandonment in an extra-urban place, the suckling by a wild animal and the infancy spent among sheperds – that I would to examine more minutely with this article.

Keywords: Altar of Pergamon, Greek hero, Telephus, Romulus, Remus

I. Introduzione

La problematica concernente la rilevanza del valore propagandistico esercitato presso la corte attalide dalla comparazione tra la figura di Telefo e quelle di Romolo e Remo, declinabile secondo le esigenze politiche imposte dall'alleanza pergameno-romana, è oramai nota (cfr. Parodo, 2012 con bibliografia in merito) e ricostruibile attraverso i complessi rapporti parentelari che, pur nella contraddittorietà delle numerose varianti, passano per Corito e Dardano, figure essenziali della preistoria mitica pergamena e romana¹. Meno indagati sono invece i termini mitologici e culturali in base ai quali tale raffronto può

definirsi legittimo e che emergono da una serie notevole di testimonianze archeologiche, *in primis*, il Fregio Minore del Grande altare pergameno, incentrato sulla narrazione delle vicende pertinenti all'Eraclide. Obbligato punto di partenza nell'approcciarsi all'analisi di questa tematica è la lettura iconologica del diciannovesimo $\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\pi\iota\nu\acute{\alpha}\kappa\iota\omicron\nu$ del santuario di Apollonide divinizzata, un tempio periptero edificato a Cizico, città natia della sovrana, decorato con una serie di quadretti figurati che illustrano episodi mitologici incentrati sul tema della *pietas* filiale, e a loro volta descritti in una serie di epigrammi e lemmi riportati nel libro III dell'*Antologia Palatina*.

«Sullo diciannovesimo [$\sigma\tau\upsilon\lambda\omicron\pi\iota\nu\acute{\alpha}\kappa\iota\omicron\nu$, *scil.*] si vedono Remo e Romolo che salvano dal castigo di

¹ D. H. *ant.* I, 62, 1-2. Verg. *Aen.* VIII, 134-137. Cfr. Musti, 1984; Hall, 2005. Per una genealogia dei due eroi si veda: Diagramma 1.

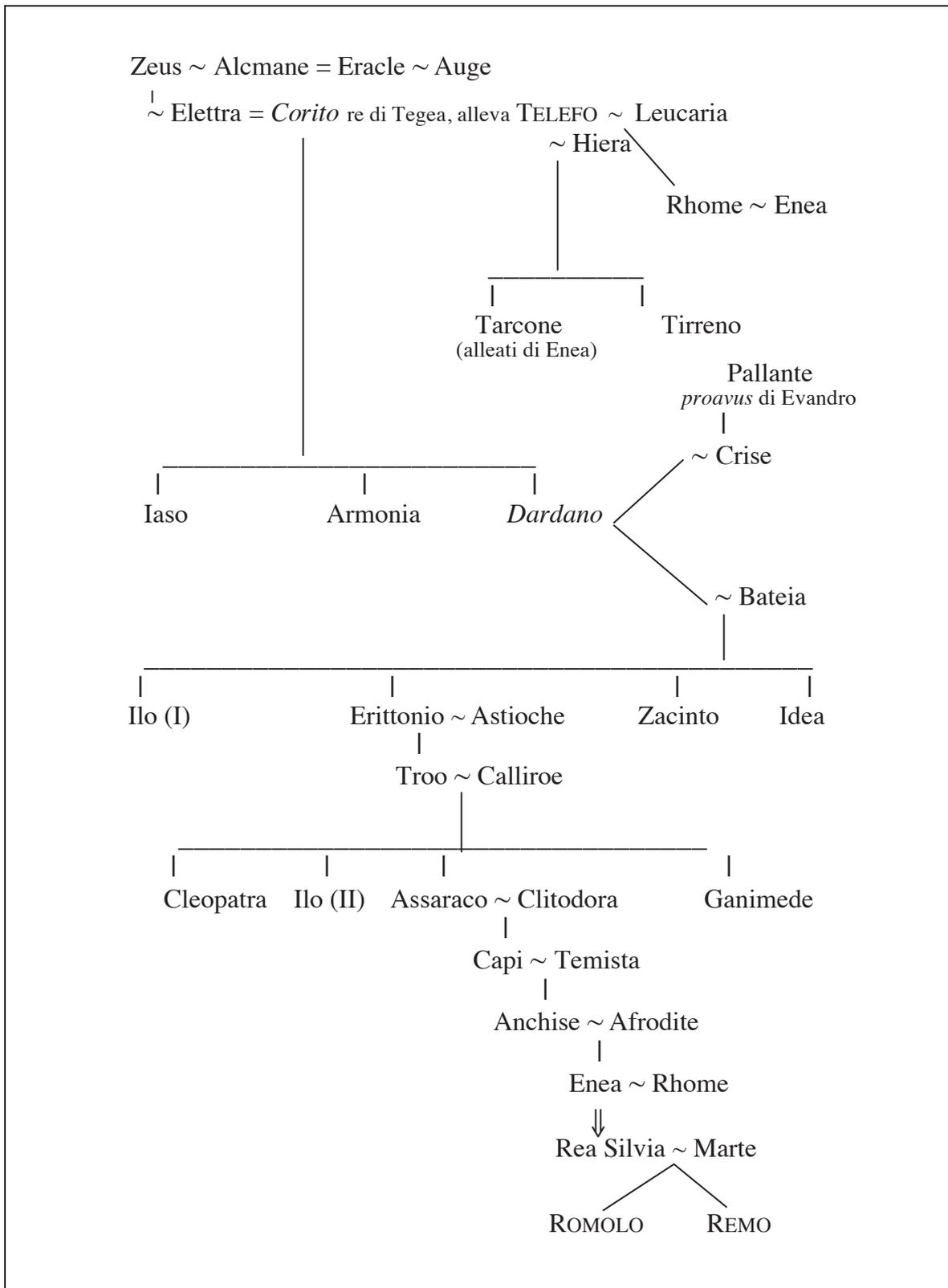


Diagramma 1.

Amulio la madre, di nome Servilia [= Rea Silvia]². Questa era stata sedotta da Ares, che aveva generato da lei quei figli, poi esposti e nutriti da una lupa. Divenuti adulti, liberarono la madre dalle catene, e fondata Roma, restituirono il regno a Numitore. Tu [*scil.* Rea Silvia] generi ad Ares questo segreto frutto di figli, i gemelli Remo e Romolo. Una fiera, una lupa, li fece uomini, allattandoli in un antro, ed essi ti strapparono a pene irreparabili» (Anth. Pal. III, 19; testo e traduzione in Conca et al., 2005 pp. 184-185).

È stato da tempo sottolineato (Massa-Pairault, 1981/1982 pp. 157, 192-193, 200; Andrae, 1996 pp. 118-119) come il soggetto di tale raffigurazione, basato sulla celebrazione dell'impresa di Romolo e Remo salvatori della madre, costituisca indirettamente una prova del fatto che l'edificio sia stato realizzato anteriormente alla crisi, scatenatasi immediatamente dopo la fine della terza guerra macedonica, che segnò la rottura dei rapporti tra Roma e Pergamo³, e quindi durante gli anni *post* 175/174 a.C. - *ante* 168 a.C., allorché si colloca verosimilmente la morte di Apollonide.

È peraltro fin da subito interessante osservare come il motivo della liberazione di Rea Silvia dalla prigionia alla quale l'avrebbe costretta Amulio costituisca una variante, probabilmente più tarda, rispetto a quella tradizionale che prevede invece la morte e la successiva apoteosi della vestale condannata a essere annessa, a causa dell'inosservanza del voto di castità, nel Tevere di cui poi sarebbe divenuta la sposa (Enn. *ann.* I, 26; Ov. *fast.* 597-598; cfr. D'Alessio, 2006 p. 294). Il tema dell'affrancamento di Rea Silvia, trattato solo in un altro caso, ovvero nella versione di Conone⁴,

rappresenta una soluzione di gusto ellenico della leggenda romulea in quanto modellato su motivi analoghi adottati da altri miti, come, in particolare, quello riguardante Anfione e Zeto (D'Alessio, 2006 p. 256), anch'essi protagonisti dei racconti trattati negli *στυλοπινάκια* ciziceni⁵. Esiste tuttavia una differenza sostanziale tra i due miti. Infatti, mentre quello riguardante i due gemelli tebani prevede, come in altri casi, uno scontro tra la madre dell'eroe e un personaggio femminile negativo, e di conseguenza la liberazione della genitrice e l'uccisione dell'avversaria malvagia (in questo caso specifico è infatti la perfida Dirce a imprigionare Antiope e quindi a subire il supplizio del toro), il mito inerente a Romolo e Remo si distingue, invece, per una «caratterizzazione in senso maschile (Amulio-Numitore) anziché femminile (madre dell'eroe-donna cattiva) dello scontro che precede la nascita dell'eroe. [...] L'impresa che Romolo e Remo devono compiere consiste non nel salvare la madre, ma nell'uccidere l'usurpatore e nel restituire il trono a Numitore, il che è la premessa della fondazione di Roma» (D'Alessio, 2006 p. 281). Proprio a causa delle discrepanze che intercorrono tra il mito greco e quello romano, è preferibile ac-

il territorio circostante. Essendo accorsa da loro una grande folla, lasciarono Alba e fondarono una città che chiamarono Roma [...]» (Conon XLVIII, 6-7). Conone (seconda metà I sec. a.C. - inizi I sec. d.C.) è autore dei *Racconti*, una raccolta di cinquanta miti tra i quali quello relativo alle origini di Roma è uno dei più lunghi, a testimonianza della particolare attenzione riservata dall'autore nei confronti di questa problematica. Secondo C. Ampolo, la notizia, riportata da Plutarco, degli onori resi a Rea Silvia dai figli (Plu. *Rom.* IX, 1) sarebbe connessa proprio alla liberazione della donna. Ampolo & Manfredini, 1988 p. 281.

⁵ «Anfione e Zeto, cuccioli di Zeus, uccidete Dirce, la carnefice di vostra madre Antiope. Ella prima, nella sua furia gelosa, la teneva incatenata, ora è lei a supplicarvi gemendo. E legatela al toro con fune doppia, perché trascini il suo corpo verso quella macchia laggiù». Anth. Pal. III, 7; testo e traduzione in Conca et al., 2005 pp. 176-177. A Tebe, città natale di Anfione e Zeto, nel 197 a.C. Attalo I fu colpito a morte da un malore mentre incitava le truppe all'emancipazione dall'oppressione di Filippo V e qui, dunque, Eumene II e il fratello Attalo assunsero *de facto* il titolo regale alla pari dei loro «corrispettivi» mitologici, i figli di Zeus e Antiope. Secondo l'ipotesi formulata da B. Andrae, poi, il gruppo scultoreo del c.d. «Toro Farnese», che riscontrò grande fortuna anche a Roma, costituirebbe un'allusione, affidata dagli stessi due dinasti pergameni alla sapiente realizzazione di Apollonio e Taurisco di Tralles, alle celebri vittorie riportate dagli Attalidi sui Galati, come sembrerebbe indirettamente confermare il motivo della capigliatura di Dirce, che presenta le medesime folte ciocche che contraddistinguono i tradizionali ritratti delle donne galatiche. Andrae, 1996 pp. 120-121. Incerta si delinea, comunque, l'attribuzione cronologica sia dell'originale, risalente al II sec. a.C. o alla seconda metà del I sec. a.C., che della copia della scultura, realizzata in età giulio-claudia o severiana (per uno *status quaestionis* cfr. La Rocca, 1998b pp. 259-274).

² In merito all'attestazione del nome Servilia, anziché dei tradizionali Ilia e Rea Silvia, si vedano: Martinez-Pinna, 1997 pp. 81-82; Wiseman, 1999 p. 57. Circa le implicazioni politiche di questa scelta, suggerita dagli intenti propagandistici della *gens* dei *Servilii*, si veda: Massa-Pairault, 1981/1982 pp. 200-203.

³ Tale crisi sarebbe imputabile all'accusa di collusione con Perseo mossa dal Senato contro Eumene II. La reale portata storica del controverso avvenimento, dettagliatamente riportato da Polibio e Livio (Plb. XXXIX, 5-8; Liv. XLIV 24, 1-26), ha suscitato non poche perplessità tra gli studiosi. Tra questi, Piero Meloni ha convincentemente dimostrato come un'intesa segreta tra Eumene e Perseo per negoziare una pace separata fosse assolutamente improponibile, innanzitutto a causa dell'ingente impegno politico e militare profuso dal dinasta pergameno nella pianificazione delle imminenti operazioni belliche contro il sovrano macedone. Meloni, 1953 pp. 335-340.

⁴ «E subito loro [Romolo e Remo, *scil.*] andarono ad Alba e imbattutisi in Amulio, privo di guardie per la sorpresa dell'attacco, sguainate le spade eseguirono la vendetta, liberarono la madre dalle catene, arringarono il popolo e regnarono su Alba e

TEMA MITICO	TELEFO	ROMOLO E REMO
1. Nascita prodigiosa da padre divino e madre principessa e/o sacerdotessa	Eracle e Auge	Marte e Rea Silvia
2. Esposizione presso un ambiente extra-urbano	Monte; il Partenio	Fiume; il Tevere
3. Allattamento ad opera di un animale selvatico	Leonessa (- cerva)	Lupa
4. Infanzia trascorsa fra i pastori	Infanzia trascorsa fra i pastori a servizio del re Corito	Infanzia trascorsa fra i pastori Faustolo e Acca Larenzia

Tavola 1.

cogliere la versione tradizionale in merito alla scomparsa di Rea Silvia, dal momento che quella riferibile alla sua prigionia e successiva liberazione dovrebbe appartenere ad un momento secondario dell'elaborazione della leggenda romulea, risalente all'età tardo-repubblicana, quando presumibilmente fu avvertita la necessità di arricchire con elementi mitologici di matrice ellenica la vicenda biografica riguardante la vestale (D'Alessio, 2006 pp. 296-297).

Ciò non esclude, tuttavia, come prova la sua coerenza con l'obiettivo del programma iconografico del santuario cizicheno imperniato sull'esaltazione della *pietas* filiale e con le strategie della propaganda politica attalide fondate sulla celebrazione dell'ὀμόνοια dinastica, che le vicende riguardanti Romolo e Remo non fossero già state perfettamente acquisite da parte dell'intelligenza pergamena. Tale evidenza sarebbe indirettamente suggerita dagli studi storiografici compiuti da Agatocle di Cizico (fine III sec. a.C.), uno dei primi a trattare il mito della nascita di Roma (Massa-Pairault, 2010 p. 14), e da Polemone d'Ilio (inizi II sec. a.C.), autore delle *Fondazioni di città dell'Italia e della Sicilia* che costituirono un'importante fonte di informazione per gli stati microasiatici interessati a stringere legami diplomatici con una Roma all'epoca sempre più invasiva in Oriente. Sulla base di questa prospettiva esegetica, gli Attalidi dovevano dunque essere perfettamente consapevoli che lo schema mitopoietico del profilo di Telefo presentasse alcune palesi analogie con quelli di Romolo e Remo; un vasto complesso di temi mitici afferenti al modello eroico greco che sono stati correttamente applicati da A. Carandini anche ai due *Martigenae* (Carandini, 2006b pp. XXVI-XXXIV). Secondo A. Brelich, del resto, le vicende, per quanto molteplici, delle figure eroiche elleniche farebbero tutte riferimento, anche se in maniera differenziata, ad un limitato complesso di temi mitici ricorrenti, cosicché la biografia di un determinato eroe può articolarsi o solamente secondo alcuni di questi motivi oppure contemplarli tutti (Brelich, 2010 pp. 235-243).

Vediamo dunque di isolare alcune delle suddette tematiche, già anticipate in altra sede (Parodo, 2012), limitandoci a selezionare quelle che competono le fasi della nascita e dell'infanzia concernenti l'Eraclide e i due divini gemelli e che, per quanto riguarda specificamente Telefo, trovano maggiore traduzione figurativa sui rilievi del Fregio Minore pergameno.

II. I temi mitici eroici raffigurati sulla Telefeia pergamena

1. La nascita prodigiosa dell'eroe. Questi è il frutto dell'unione tra una divinità (Eracle – tecnicamente un ἥρωος θεός⁶ – nel caso di Telefo, Marte in quello di Romolo e Remo) e di una principessa e/o sacerdotessa, generalmente vergine (Auge e Rea Silvia, rispettivamente figlia del re Aleo e del re Numitore e consacrate al culto di Atena e Vesta). Anche altre due coppie mitiche a cui, con intenti propagandistici, amano rifarsi Eumene II, ovvero Castore e Polluce⁷ e i già citati Anfione e Zeto, si uniformano a questa tipologia eroica; entrambi, infatti, sono figli di padre divino (Zeus)⁸ e di madre mortale (Leda e Antiope).

⁶ Pi. N. I, 101. In merito alla natura di Eracle quale «eroe-dio» si veda: Brelich, 2010 pp. 285-288.

⁷ Tale identificazione trova la sua ufficializzazione nella serie di tetradrammi d'argento fatti coniare nel 170-169 a.C. da Eumene II, dove il *basileus* fa rappresentare sé stesso e il fratello nelle vesti dei figli di Zeus e Leda, nudi, armati di lancia e indossanti i caratteristici *piloi*. Schultz, 1996 pp. 35, 40.

⁸ Il principio relativo alla paternità divina dell'eroe può tuttavia essere sfumato sulla base del fatto che gli eroi, oltre al padre divino, possono anche possedere un padre umano vero o "putativo", come nel caso appunto dei Dioscuri – visto che il solo Polluce dovrebbe considerarsi figlio di Zeus, mentre la paternità di Castore sarebbe da attribuire a Tindaro –, e di Anfione e Zeto che una certa tradizione conosce come figli di Epopeo. Brelich, 2010 p. 235. A questa variante non sfuggono, peraltro, neppure Romolo e Remo visto che, secondo una tradizione secondaria (cfr. D.H. I, 77, 1-2), Rea Silvia avrebbe subito la violenza non di Marte ma di un uomo, in particolare di Amulio celatosi dietro un'armatura per non essere riconosciuto (cfr. D'Alessio, 2006 p. 265).

La figura della madre dei divini gemelli, poi, consente ulteriori considerazioni. Intorno al nome della vestale, infatti, sono state avanzate alcune perplessità che ne hanno messo in dubbio l'autenticità. A differenza del presunto onomastico originario – ovvero Ilia, che richiama evidentemente *Ilion*, Troia⁹ –, il nome Rea Silvia sarebbe il frutto di una ricostruzione tardiva risalente all'età cesariana, in quanto etimologicamente sembra rifarsi alla dinastia dei *Silvii*, i re albanici non compresi nella più antica genealogia già nota a Ennio secondo la quale la vestale sarebbe stata direttamente figlia di Enea¹⁰, e alla frigia *Rhea Idaia*, ovvero Cibele (Ampolo & Manfredini, 1988 p. 280). Tuttavia, questo nome, pur ipoteticamente posteriore, potrebbe rimandare ad un complesso divino più antico che sembrerebbe ulteriormente avvicinare le figure di Romolo e Remo a quella di Telefo.

Rea Silvia, infatti, in quanto madre di Romolo, primo re di Roma, sarebbe associabile alla coppia divina *Ops-Fauna*, a sua volta connessa all'assunzione della regalità¹¹, l'una paredra di Saturno e l'altra moglie del *silvicola* Fauno e madre di Latino¹², rispettiva-

⁹ Per una disamina complessiva del nome Ilia si veda: Bandiera, 1985.

¹⁰ Di questa opinione è anche il già citato Agatocle di Cizico (*FGrHist* 472 F 5 = Fest. 328 L.) per il quale Romolo sarebbe nipote di Enea. Solo in seguito, quando, alla fine del III sec. a.C., tenendo conto dello scarto cronologico esistente fra la presa di Troia (1184 a.C.) e la fondazione di Roma (753 a.C.), fu necessario intercalare la dinastia dei re *Silvii* albanici, i legami diretti di consanguineità tra Enea e Rea Silvia, e dunque anche tra il troiano e Romolo e Remo, furono spezzati. Vanotti, 1995 pp. 48-49.

¹¹ Carandini, 1997 pp. 211-215; D'Alessio, 2006 pp. 258-259. A. Carandini ipotizza che almeno fin dal 750-650 a.C. un culto dedicato a *Ops* e Marte fosse praticato presso due sacrari individuabili nell'area sud-occidentale del Palatino, nevralgico centro culturale di Roma. Le medesime prerogative di *Ops* saranno in seguito assunte da *Vica Pota-Victoria*, dea della vittoria e del potere regio. Carandini, 1997 pp. 46-49, 58-71, 207-215. In merito alla fondamentale rilevanza dei culti praticati in quest'area del colle, in quanto connessi alle *origines* stesse dell'*Urbs*, come conferma l'edificazione del tempio dedicato alla *Magna Mater* si vedano: Pensabene, 2000; Pensabene, 2001.

¹² Secondo la versione di Dionigi di Alicarnasso, Latino sarebbe stato figlio di Eracle e Fauna, una fanciulla iperborea che, dopo la partenza dell'eroe dal Lazio, avrebbe spostato Fauno (D.H. I, 43, 1). Analogamente, secondo quanto riportato da Virgilio (*Verg. Aen.* VII, 655-663), Rea Silvia, dopo aver amato Eracle di passaggio in Italia, partorì Aventino, un guerriero schierato nell'esercito di Turno ed eponimo del colle omonimo. Nonostante il valore esclusivamente suggestivo di questo dato (cfr. Castagnoli, 1984), è comunque doveroso sottolineare il ruolo di Eracle quale amante di Rea Silvia, parallelamente all'analoga posizione assunta nei confronti di Auge. Non è superfluo, a questo proposito, porre l'accento sul fatto che la prima immagine conosciuta dell'allattamento di Romolo e Remo ad opera della lupa comparve sul rovescio di una serie di didrammi d'argento,

mente secondo, quarto e quinto re del *Latium vetus* prima dell'arrivo di Enea¹³. *Ops* e *Fauna* sarebbero a loro volta direttamente legate a Rhea-Cibele, le due divinità tra loro perfettamente assimilabili in funzione del comune ruolo di Μήτηρ Θεῶν (Roller, 1999 pp. 170-174), il cui culto a Pergamo risulta strettamente funzionale all'istituzione stessa del potere regale. L'espletamento di tale essenziale ruolo nel quadro teologico-dinastico attalide sarebbe testimoniato dall'associazione tra le due dee e le più importanti figure femminili pergamenesi, ovvero Auge e Apollonide, detentrici della trasmissione dinastica di quel potere rispettivamente assunto sul piano mitico da Telefo e su quello storico da Eumene II (Massa-Pairault, 1981/1982 pp. 131-143; La Rocca, 1998a; Queyrel, 2004 pp. 99-103).

Dal punto di vista etimologico, sono numerosi gli indizi che confermerebbero i legami tra Rea Silvia e Rhea-Cibele. Così, ad esempio, l'epiteto Ἰδαία, frequentemente attribuito a Rhea, rimanderebbe sia a ἶδη, "selva", "montagna boscosa", ma anche a ὕλη, "bosco" di cui è sinonimo, termine che, a sua volta, ritorna in quell'Υλαία che qualifica (Rea) Silvia¹⁴. Osserviamo inoltre che l'attributo Ἰδαία – che sottolinea la relazione con l'omonimo monte Ida in Frigia, una delle principali sedi del culto di quella *Magna Mater* il cui trasferimento nel 205 a.C. dall'Asia a Roma, con il beneplacito di Attalo I, fu sacralmente legittimato in nome dell'ascendenza troiana vantata da Roma¹⁵ – allude alla specifica na-

risalente al 297 a.C., che sul dritto presentano Eracle imberbe, diadematato e con gli attributi tipici della clava e della *leontè* (cfr. Parisi Presicce, 2000 pp. 21, 45). Ancora a proposito di Latino, riporta la Suda che Telefo, con il medesimo soprannome, condusse in Italia una colonia di Cetei che, in onore della loro guida, vennero denominati Latini (*Suid.*, s.v. Λατῖνοι). Non sarebbero dunque trascurabili, in quest'ottica, le frequenti notizie riportate in particolare dalla storiografia siceliota (cfr. Vanotti, 1995 pp. 39-41; Wiseman, 1999 pp. 43-62), secondo le quali la troiana Rhome, eponima di Roma (cfr. Diagramma 1), sarebbe stata moglie di Latino (*alias* Telefo?) e madre di Rhomos considerato, in questa variante del mito delle *origines* – poi definitivamente superata dalla versione canonica – il fondatore dell'*Urbs*.

¹³ A proposito della successione dei più antichi re del Lazio (Giano, Saturno, Pico, Fauno e Latino) e più specificamente in merito a Fauno, figura spesso legata ai boschi e, in quanto tale, frequentemente associata a *Silvanus*, si veda: Brelich, 1955 pp. 48-94.

¹⁴ Così in Dionigi di Alicarnasso Ὑλαῖος è l'equivalente di Silvio (D.H. I, 70, 3). Per tutta la questione cfr. D'Alessio, 2006 p. 259.

¹⁵ La vicenda è ampiamente nota e la bibliografia in merito vastissima; per una puntuale analisi della strategia assunta in tal senso da Roma si vedano, tra gli altri: Gruen, 1990 pp. 5-33; Erskine, 2001 pp. 205-224. Nonostante la più accreditata versione liviana della vicenda, infatti, che attesta della provenienza

tura di Rhea-Cibele in quanto *Μήτηρ ὄρειη*. Conseguentemente il parallelo Telefo-Romolo e Remo si fa ancora più puntuale visto che, come suggerisce la lastra 8 del Fregio Minore pergameno (fig. 1), la Grande Madre, dominante un paesaggio roccioso confacente alla sua natura di “Dea della montagna”, accudisce l’Eraclide esposto sul Partenio¹⁶, analogamente ai due *Martigenae* sfamati da una lupa dentro la grotta del Lupercale (cfr. Carandini, 1997 pp. 51-52, nota 35).

Non solo il luogo dove l’eroe pergameno e quelli romani trascorsero la loro primissima infanzia, ma anche quello dell’unione dei loro genitori presenta interessanti similitudini. Infatti, secondo la tradizione, Rea Silvia sarebbe stata violata da Marte presso una fonte lungo un fiume che scorreva in un bosco sacro al dio, dove la donna si sarebbe recata a raccogliere acqua lustrale per i sacrifici in onore di Vesta e dove infine si sarebbe addormentata¹⁷. La

del simulacro metroaco da Pessinunte (Liv. XXIX, 10, 4-5), E.S. Gruen, accogliendo la versione ovidiana dell’episodio (*Ov. fast.* IV, 263-264), ipotizza come tale luogo sia invece identificabile direttamente con il monte Ida nella Troade – peraltro riflesso nello stesso oronimico della dea, *Magna Mater Idaea* –, sulla base di una cosciente ricerca da parte di Roma delle proprie più autentiche radici iliache. Qui, del resto, nacque Enea (Hom. *Il.* II, 820-821; Hes. *Th.* 1008-1010) e qui, più tardi, si raccolsero gli esuli troiani dopo la presa della città (D.H. I, 46, 3; I, 47, 6). Gruen, 1990 pp. 31-32.

¹⁶ La scena raffigurata sulla lastra 8 presenta una maestosa figura femminile, di incerta identificazione, seduta su una roccia che dall’alto osserva una fanciulla intenta ad accendere un fuoco. Se per F. Queyrel si tratterebbe, convincentemente, della *Μήτηρ* (Queyrel, 2004 pp. 95-98; Queyrel, 2005 pp. 84-86), in Bauchhenss-Thüriedl, 1971 p. 51 è riconosciuta come Arcadia, mentre in Heres, 1996 p. 86 con una più generica «dea della montagna». In tutti e tre i casi, poi, si concorda sul fatto che la fanciulla sottostante, probabilmente una ninfa, sarebbe intenta a riscaldare l’acqua per il bagno del piccolo Telefo. Più specificamente invece in Massa-Pairault, 1998 pp. 105-110, la figura divina viene interpretata come *Ἐστία Τηλέφου τῆς Ἀρκαδίας* e il personaggio femminile ai suoi piedi come una menade che richiamerebbe l’iniziazione dionisiaca dell’Eraclide. Il medesimo legame tra Rhea-Cibele, in quanto *Μήτηρ ὄρειη*, e Telefo sembrerebbe palesato anche dalle lastre 44-45-46 del Fregio Minore, incentrate sullo svolgimento di un non meglio specificato rituale che ha appunto per cornice un paesaggio roccioso. Al centro della scena distinguiamo due personaggi maschili seduti, in mezzo ai quali sta in piedi una figura femminile. Secondo F. Massa-Pairault, questa sarebbe da identificare con Auge tra i due Cabiri-Dioscuri che, in quanto iniziata al culto di Rhea-Cibele *Μήτηρ βασίλεια*, garantirebbe sacralmente l’acquisizione del potere regale da parte di Telefo (Massa-Pairault, 1998 pp. 132-143). Anche F. Queyrel, nonostante esprima alcune riserve in merito, risulta sostanzialmente d’accordo con le ipotesi formulate dalla studiosa francese (Queyrel, 2004 pp. 99-103; Queyrel, 2005 pp. 88-90).

¹⁷ Cfr. D.H. I, 77, 1; *Ov. fast.* III, 11-24; *Serv. Aen.* I, 273.

scena è raffigurata nel celebre affresco pompeiano di tarda età augustea che decorava la parete N del triclinio della *domus* di M. Fabio Secondo (V, 4, 13) (fig. 2), il solo, nonostante l’ampio patrimonio iconografico che tratta questo soggetto (cfr. Simon & Bauchhenss, 1984 nn. 390-407), che restituisca un’ambientazione spaziale ben definita dell’episodio¹⁸.

Similarmente, come si può dedurre dalla scena raffigurata sulla lastra 3 del Piccolo Fregio pergameno (Fig. 3), Eracle, perfettamente riconoscibile per via della *leonté*, osserva Auge, presumibilmente posizionata alla sua sinistra, nel bosco sacro di Atena Alea a Tegea, come lascerebbe intuire il platano che si staglia a fianco dell’eroe e che evocherebbe l’ombra della fontana, non lontana dal santuario, nei pressi della quale si sarebbe consumato il rapporto sessuale tra i due (Paus. VII, 47, 4. cfr. Queyrel, 2004 p. 93; Queyrel, 2005 pp. 82-83). Più specificamente, peraltro, si trattò di una vera e propria violenza carnale, motivo paradigmatico nelle biografie eroiche quale riflesso di prassi matrimoniali arcaiche, che la tradizione tentò di mitigare imputandola all’ubriachezza di Eracle (cfr. Apollod. II, 146). Evidentemente anche presso la corte attalide fu percepito con imbarazzo questo episodio, al contrario spesso raffigurato in tutta la sua crudezza sugli affreschi pompeiani (Bauchhenss-Thüriedl, 1986 nn. 12-15), tant’è vero che nel fregio pergameno l’Alcide è presentato secondo un atteggiamento assolutamente ieratico (cfr. Heres, 1996 pp. 88-89; Massa-Pairault, 1998 p. 99), funzionale evidentemente a garantire lustro al mitico progenitore della dinastia regnante.

L’analogia presenza di una fonte o fontana nel luogo in cui saranno concepiti Telefo e Romolo e Remo costituisce dunque un ulteriore motivo di connessione fra queste figure; elemento acquatico che del resto accomuna anche la scomparsa, o presunta tale, di Auge e Rea Silvia, in quanto entrambe subiscono la pena del *καταποντισμός* (l’“affogamento”) (D’A-

Per un’analisi complessiva dell’episodio e delle fonti in merito si veda: D’Alessio, 2006 pp. 298-302.

¹⁸ Particolarmente complessa si delinea la lettura iconologica di questo affresco che sembrerebbe suggerire una collocazione del bosco dove si consumò l’incontro tra Marte e Rea Silvia presso l’area sud-occidentale del Palatino, e più specificamente alle spalle di quella che è stata interpretata come la *Curia Saliorum*, ovvero l’edificio templare di piccole dimensioni e con fronte colonnata raffigurato in alto a sinistra. Tale identificazione è stata possibile sulla base del convincente riconoscimento dei personaggi ritratti accanto ad essa con i *Salii*, in quanto i tre indossano la corona, la *toga purpurea* (che richiama la *tunica picta*) e la *trabea* bordata di porpora, accessori e indumenti caratteristici della *vestis saliare*. Cfr. Cappelli, 2000a.

lessio, 2006 pp. 266-267, 294-295) tradizionalmente riservata alla madre dell'eroe, e inflitta rispettivamente da Aleo e Amulio che temono l'avvento dei nipoti. La donna viene così o abbandonata in mare, è il caso di Auge lasciata in balia delle onde, come indicano le lastre 5-6 in cui è rappresentata la costruzione dell'arca alla quale sarà destinata (fig. 4), o gettata in un fiume, punizione riservata invece a Rea Silvia e suggerita dal già citato affresco della casa di M. Fabio Secondo dove, nel registro inferiore, è raffigurato il corso d'acqua in cui si verificherà l'episodio (Cappelli, 2000a p. 171).

2. L'esposizione presso un ambiente extra-urbano (cfr. Brelich, 2010 pp. 235-236). Il momentaneo confinamento dell'eroe in un *habitat* periferico, confacente alla fase liminare dei riti di passaggio¹⁹, è determinato dalla sua stessa ascendenza divina che ha evidentemente posto la madre in una condizione di illegalità, visto che, nel nostro caso specifico, sia Auge che Rea Silvia, in quanto sacerdotesse, erano obbligate alla castità. Tale ambiente può generalmente corrispondere o a una montagna (il Partenione nel caso di Telefo (Paus. VIII, 45, 1, 54, 5; D.S. IV, 33, 11 Apollod. III, 9, 4), o il Citerione dove vengono abbandonati Anfione e Zeto), oppure ancora a un fiume (il Tevere per quanto riguarda Romolo e Remo²⁰). Presso un corso d'acqua fluviale, inoltre, e più precisamente all'imboccatura del Caico, approderebbe anche l'arca in cui era stata rinchiusa Auge, come suggerisce la Massa-Pairault che – sulla base di un analogo schema iconografico riprodotto su una moneta coniata durante il regno di Marco Aurelio (161-180 d.C.) ad Elea, città portuale a sud di Pergamo²¹ – interpreta i frammenti scolpiti sulla lastra 13 del Fregio Minore (Fig. 5), e della quale rimane un torso maschile nudo che porta stretto sui fianchi un *perizoma*, come appartenenti alla figura di uno dei pescatori che avrebbero tirato a riva nella loro rete l'improvvisata imbarcazione della principessa arcade²².

3. Il nutrimento dell'eroe da parte di un animale

¹⁹ A proposito delle fasi di separazione, di margine e di aggregazione che contraddistinguono i riti di passaggio si veda: Van Gennep, 1981 pp. 14-21.

²⁰ Liv. I, 4, 3; Ov. *fast.* II, 383-386; Serv. *Aen.* I, 273. Secondo una versione secondaria del mito (Hecat. fr. 29 Jac.), inoltre, anche Telefo sarebbe stato esposto sull'acqua.

²¹ In questo caso sono quattro i pescatori che assistono meravigliati all'arrivo di Auge; cfr. Bauchhenss-Thüriedl 1986, n. 26.

²² Massa-Pairault, 1998 pp. 110-115. *Contra* Heres, 1996 p. 90 e Queyrel, 2005 p. 86, per i quali la lastra 13 dovrebbe invece integrare la scena delle operazioni di imbarco di Telefo e degli altri Arcadi in procinto di partire per la Misia.

selvatico. L'allattamento, nella fattispecie di una cerva nel caso dell'Eraclide e di una lupa per quanto concerne i due *Martigenae*²³, rappresenta uno dei principali temi mitici che contraddistinguono il modello eroico. Esso, infatti, costituisce il segno distintivo del superamento di una prova iniziatica che si svolge entro la cornice topografica degli *habitat* marginali e che sancisce la futura assunzione della regalità da parte dell'eroe²⁴. La scena è descritta sulla lastra 12 del Piccolo Fregio pergameno dove Eracle, riconoscibile ancora una volta grazie alla *leonté*, assiste, sul monte Partenio, all'allattamento del piccolo Telefo da parte di una leonessa, animale non consono alla tradizione mitografica che invece prevede, secondo un schema iconografico ampiamente documentato (cfr. Heres & Strauss, 1994 nn. 18-38), la presenza di una cerva (Apollod. III, 9, 1; 12, 5) (fig. 6). La ragione di questo *unicum* iconico – peraltro inquadrabile nella capacità del linguaggio figurativo di un'elaborazione autonoma di significati che, nel perseguimento dei propri specifici obiettivi, può esulare dalle fonti letterarie (cfr. Ghedini, 1997 pp. 825-827) – deve verosimilmente essere ricercata nella già citata crisi politica innescaesi dopo la fine della terza guerra macedonica, allorché la corte atalide intese manifestare la superiorità di Pergamo su Roma attraverso l'adozione dell'espedito iconografico di Telefo allattato da una leonessa, suggerendo, in tal modo, la sua maggiore regalità rispetto a Romolo e Remo nutriti dalla lupa (cfr. da ultimo Parodo, 2012 p. 381 con relativa bibliografia).

La scelta specifica della leonessa sarebbe poi giustificata dal fatto che il felino è animale caro alla *Μεγάλη Μητήρ* che, come precedentemente osservato a proposito della lastra 8 (fig. 1), sembrerebbe accudire l'Eraclide fin dalle prime fasi della sua infanzia. La suddetta scena ripropone lo schema iconografico di uno degli affreschi, forse ispirato ad un quadro pergameno (Bauchhenss-Thüriedl, 1971 n. 25; Simon, 1984 n. 1; Heres & Strauss, 1994 n. 19), che orna una delle absidi laterali della c.d. "Basilica" di Ercolano, dove possiamo osservare il piccolo Telefo, in questo caso nutrito da una cerva, al cospetto di una maestosa figura femminile sedu-

²³ Verg. *Aen.* VIII, 630-634; Liv. I, 4, 6; Ov. *fast.* II, 413-422; Plu. *Rom.* IV, 2. Per un'analisi complessiva dell'episodio e delle fonti in merito si veda: D'Alessio, 2006 pp. 318-323.

²⁴ In realtà il mitema contraddistingue anche personaggi storici ma mitizzati, tra i quali, particolarmente noto, è il caso del re persiano Ciro allattato da una cagna (Hdt. I, 107-122). La bibliografia in merito a questa tematica è vasta; si veda in particolare: Binder, 1964 pp. 123-250 che ha censito ben centoventun casi di eroi nutriti da un animale selvatico.

ta in trono, convincentemente interpretata come Rhea-Cibele²⁵, e di Eracle, in piedi tra un leone o una leonessa²⁶, e un'aquila, simbolo di Zeus (fig. 7). Il motivo "canonico" del nutrimento ferino di Telefo ad opera di una cerva è del resto ampiamente diffuso a Roma, dove è recepito come speculare rispetto a quello di Romolo e Remo²⁷, in quanto «in entrambi i casi l'allattamento prodigioso annunciava il grandioso destino promesso alle due città» (Parisi Presicce, 2000 p. 22). Ma se questo significato poteva possedere un suo effettivo valore allorché, in età imperiale²⁸, la sorte gloriosa dell'*Urbs* si era oramai realisticamente compiuta, diversamente non poteva averlo prima, quando nel mondo etrusco-italico si registra la presenza di almeno quattro interessanti reperti (compresi tra il VII e IV sec. a.C.) in cui sembra fondersi il duplice motivo della leonessa e della lupa.

Tra le testimonianze più antiche vi è la fibula aurea con staffa a disco proveniente dalla necropoli di Ponte Sodo a Vulci (probabilmente pertinente ad una sepoltura di figura femminile di altissimo rango) e databile al secondo quarto del VII sec. a.C. (von Hase, 1984). Sul disco è raffigurato un duello tra due guerrieri con elmo crestato e armati di scudo rotondo e pugnale, circondati da nove uccelli in volo e due fiere, con fauci spalancate e lingue protese, che presentano fattezze particolari (fig. 8). Se la scena sembra verosimilmente rimandare ad alcuni momenti della saga mitica di Romolo e Remo (in

particolare la presa degli auspici relativa alla fondazione di Roma e l'uccisione di Remo) (Carandini, 2002 pp. 239-254), i due animali paiono costituire una singolare figura di lupo/leonessa²⁹. Più convincentemente, però, si tratterebbe di un felino vero e proprio, motivo spesso utilizzato nel repertorio iconografico orientalizzante quale espressione delle forze caotiche naturali che, una volta assoggettate, assicurano il potere regale a colui che le ha dominate (Picciarelli, 2002 p. 319).

Risalenti entrambe alla fine del V sec. a.C. sono invece altri due manufatti. Il primo è una stele funeraria etrusca proveniente da Bologna che, divisa in due registri, presenta nella parte superiore un guerriero in piedi su un carro e in quella inferiore un bambino allattato da una bestia selvatica, convincentemente interpretata come una leonessa (Wiseman, 1999 p. 65; Parisi Presicce, 2000 p. 19; D'Alessio, 2006 p. 320) (fig. 9). Il secondo consiste invece in una cista bronzea di Preneste il cui piede è decorato con l'immagine di una leonessa intenta a nutrire un bambino (Wiseman, 1999 p. 65; D'Alessio, 2006 p. 320) (fig. 10).

Ultimo in ordine cronologico è infine lo specchio prenestino c.d. "da Bolsena" (350-325 a.C.), il più controverso dei reperti analizzati, nonostante sia oramai praticamente accertata la sua autenticità, sia per la cronologia alta, che ne farebbe la più antica testimonianza del mito di Romolo e Remo, sia per il complesso schema iconografico, articolato secondo moduli figurativi inconsueti. Senza dilungarci nell'esegesi della sua complessa raffigurazione (si vedano da ultimi: Cappelli, 2000b; Massa-Pairault, 2011), in questa sede non affrontabile in maniera dettagliata, lo specchio presenta al centro la scena della lupa che allatta i due gemelli divini, al di sotto dei quali è disteso un animale selvatico identificabile con un leone³⁰, come lascerebbero presumere alcuni

²⁵ Gury, 1991; Gury, 1994 n.16. In merito alla complessa interpretazione dell'affresco ercolanese si vedano da ultimi: Queyrel, 2005 p. 85; Massa-Pairault, 2010 p. 108 con relative bibliografie precedenti.

²⁶ La presenza della criniera non è infatti un elemento determinante per qualificare il sesso dell'animale, visto che, come sottolinea F. Queyrel, anche «*les lionnes portent crinière dans l'imagerie antique*» (Queyrel, 2004 p. 97).

²⁷ Parisi Presicce, 2000 pp. 22, 24. Viene correttamente sottolineata (cfr. Vanotti, 1995 pp. 58-60; Wiseman, 1995 pp. 1-2) l'importanza rivestita da Fabio Pittore – autore, all'epoca della seconda guerra punica, di una storia di Roma – nella diffusione dell'episodio dell'allattamento della lupa, in quanto è sua la prima testimonianza che ci rimane (*ap. D.H. I, 79, 4*). In tal senso l'opera annalistica scritta in greco da Fabio – grande esperto del mondo ellenico, come testimonia il fatto che dopo il disastro di Canne (216 a.C.) fu inviato dal Senato a consultare l'oracolo di Delfi – dovette costituire un notevole veicolo di diffusione del mito romuleo, contribuendo al suo inquadramento nel più vasto repertorio greco dei miti di fondazione.

²⁸ Sono ben sei, ad esempio, gli altari funerari che propongono la scena dell'allattamento di Telefo. Particolarmente interessante è l'altare di P. Annius Eros di età claudia perché presenta sul lato principale la scena della lupa con Romolo e Remo e su quello laterale sinistro il gruppo della cerva che allatta l'Eraclide. Parisi Presicce, 2000 n. 5.

²⁹ Secondo Carandini, infatti, i due animali raffigurati costituirebbero un'allusione al lupo di Fauno, ma sarebbero stati rappresentati secondo le più consuete sembianze feline in quanto il leone costituiva un motivo oramai consolidato dell'immaginario orientalizzante e quindi era immediatamente traducibile come simbolo di regalità. Carandini, 2002 pp. 247-248.

³⁰ Cfr. Adam & Briquel, 1982 p. 50. In Massa-Pairault, 2011 p. 517 l'animale è definito «*lion-loup*». Per T.P. Wiseman, che interpreta i due gemelli allattati dalla lupa non come Romolo e Remo ma come i *Lares Praestites*, l'animale raffigurato al di sotto dei fanciulli simboleggerebbe i *Feralia* (Wiseman, 1999 p. 70), la festività, celebrata il 21 febbraio, connessa al culto dei morti e legata a *Lara-Tacita Muta*, madre dei Lari. Altrettanto poco convincentemente, per A. Carandini si tratterebbe di un lupo in quanto considerato un'allusione a Fauno, così come invece la lupa richiamerebbe *Fauna*. Carandini, 1997 p. 180.

particolari quali la criniera ma soprattutto la coda con il caratteristico ciuffo di peli all'estremità (fig. 11).

In conclusione, la connessione tra Telefo e Romolo e Remo sembrerebbe avvertita in maniera puntuale fin da epoca arcaica, cosicché elementi riferibili ai paralleli episodi di allattamento risulterebbero interscambiabili, come sembrano suggerire le suddette testimonianze archeologiche, ma anche le fonti letterarie visto che una voce autorevole come quella di Licofrone definisce i gemelli divini come «i cuccioli di leone» e Tarcone e Telefo, gli «etruschi» figli di Telefo, come «i due fieri lupi»³¹. È interessante, a questo proposito, citare la riflessione di G. Vanotti³² secondo la quale l'*excursus* relativo al mito delle origini di Roma che ritroviamo nel poeta alessandrino potrebbe essere stato influenzato dalle notizie circolate alla corte di Tolomeo II Filadelfo, dove Licofrone verosimilmente soggiornò³³. Qui, infatti, giunse nel 273 a.C. l'ambasceria romana composta anche da Q. Ogulnio, lo stesso che ordinò nel 296 a.C., secondo un controverso passo liviano³⁴, la colloca-

zione delle sculture bronzee raffiguranti Romolo e Remo sotto le mammelle di una preesistente statua della lupa presso il fico ruminale.

4. L'infanzia dell'eroe trascorsa tra i pastori. È questo un tema mitico, spesso caratteristico di differenti figure eroiche elleniche (Brelich, 2010 p. 149), che risulta necessariamente connesso al primo tema, ovvero quello relativo all'esposizione dell'eroe presso un ambiente extra-urbano, in quanto la pubertà trascorsa fra i pastori, quindi entro la marginalità topografica in cui si consuma il rituale liminare, ne certifica il successivo passaggio allo stadio di aggregazione che sancisce il reintegro dell'eroe nel mondo civile³⁵. Lo stesso accade sia per Telefo che per Romolo e Remo, il primo cresciuto fra i pastori di re Corito (Apollod. III, 9, 1) e i secondi allevati da Faustolo e Acca Larenzia³⁶, o ancora per i più volte

³¹ «Tali saranno i cuccioli di leone, stirpe insigne / per forza, che lascerà un mio congiunto [Enea] / figlio della dea Castnia e Tacheirade / ottimo in consiglio e non spregevole in guerra. [...] lo accoglierà errabondo la terra tirrenica [l'Italia]» (Lycho-pr. 1232-1235, 1239). Così prosegue il poeta alessandrino: «Si uniranno a lui [a Enea] i fratelli figli del re di Misia [Tarcone e Tirreno], / al quale un giorno il dio del vino, custode / della casa, piegherà la lancia inceppando le gambe con i viticci, [è ciò che accade a Telefo in occasione dello scontro con Achille, così come illustrato anche sulle lastre 30-31 del Fregio Minore dell'Ara pergamena] / i due fieri lupi Tarcone e Tirreno che discendono dalla stirpe di Eracle» (Lycho-pr. 1246-1249). Testi e traduzione in Fusillo *et al.*, 1991 pp. 136-139. Il carattere pervasivo di questa «interscambiabilità» tra il nutrimento ad opera di una lupa e quello di una leonessa è tale che ancora una fonte tardissima come lo Pseudo-Isidoro (metà IX sec.) riferisce di Romolo e Remo accuditi da un felino: «Poi uno della servitù del re, giungendo lì per cacciare e vedendo quello spettacolo miracoloso e insolito in natura, tornato indietro lo riferì al suo padrone: «Vieni» disse «e guarda come una leonessa allatta bambini»; testo e traduzione in Carandini, 2006a pp. 84-85. Cfr. D'Alessio, 2006 p. 320.

³² Vanotti, 1995 pp. 49-50 nota 96; Vanotti, 1999 pp. 244-245 nota 112. In merito alla storicità dell'ambasceria romana presso la corte tolemaica si veda: Gruen, 1984 pp. 673-678.

³³ Di incerta collocazione cronologica, la produzione di Licofrone è tuttavia riferibile con ogni probabilità al regno di Tolomeo II Filadelfo (prima metà III sec. a.C.), alle dipendenze del quale lavorò presso la biblioteca di Alessandria. Fusillo *et al.*, 1991 pp. 17-27.

³⁴ Liv. X, 23, 11. A proposito di questo episodio e della rilevanza di Q. Ogulnio – anch'egli, al pari del già citato Fabio Pittore, in stretto contatto con il mondo greco tanto da essere incaricato nel 269 a.C. di occuparsi del trasferimento del culto di Esculapio da Epidauro a Roma (Val. Max. I, 8, 2) – si veda: Dulière, 1979 pp. 43-53.

³⁵ Bettini & Borghini, 1979; Capdeville, 1993. Ancora in età storica le fonti riferiscono che l'integrazione nella comunità degli adulti da parte dei giovani lucani era possibile solo dopo che questi avessero trascorso un periodo di iniziazione vivendo di razzia *in silvis* sotto la sorveglianza dei pastori *Brettii*. Napoli, 1966; Cataldi, 1992 pp. 66-67. Termine di paragone fondamentale è ovviamente l'*agogé* spartana (Brelich, 1969 pp. 113-123), anche perché, aldilà dell'analoga rigidità dei metodi educativi, rivela, mediante il vocabolario tecnico che ne designa le differenti fasi, una certa connessione con la dimensione più generica dell'allevamento, seppur non legata specificamente alla pastorizia. Secondo il sistema educativo lacedemone, infatti, il bambino, considerato alla stregua di un cucciolo di animale, era inserito, dopo essere stato precocemente separato dalla famiglia, all'interno dell'*agela*, «gregge», un gruppo di coetanei guidato, come testimoniano i documenti epigrafici, dal *bouagos* («bovaro»), ovvero, verosimilmente, un ragazzo di maggiore età. Vidal-Naquet, 2006 p. 171.

³⁶ D.H. I, 79, 9; Plu. *Rom.* VI, 1; Liv. I, 4, 7; per un'analisi complessiva dell'episodio e delle fonti in merito si veda: D'Alessio, 2006 pp. 329-339. Sebbene sia testimoniata da più parti la credenza secondo la quale Acca Larenzia fosse in realtà una prostituta – fatto dal quale sarebbe derivato l'episodio della *lupa*, termine popolare utilizzato per indicare una meretrice (cfr. Liv. I, 4, 7; D.H. I, 84, 4; Plu. *Rom.* IV, 4; Serv. *Aen.* I, 273) –, è ampiamente noto come sia stato invece proprio il mito dell'allattamento animale ad imporsi a livello iconografico. Un caso analogo si ripropone, come già sottolineato, anche a proposito di Telefo, visto che, nonostante secondo la versione mitica più accreditata l'eroe fosse il frutto della violenza sessuale perpetuata da Eracle ubriaco su Auge, la figura dell'Alcide è tratteggiata nella lastra 3 del Fregio Minore in atteggiamenti assolutamente decorosi (cfr. *supra*). L'altro dato suggestivo, poi, consiste nel fatto che Acca Larenzia, al tempo di Anco Marcio, si sarebbe unita carnalmente a Eracle, per poi sposare, su suggerimento dell'eroe, il facoltoso Taruzio dal quale erediterà ampi possedimenti terreni che in seguito donerà al popolo romano (cfr. Plu. *Rom.* V, 1; Macr. *Sat.* I, 10, 12, 15, 17; Gell. VII, 7, 5), ad ulteriore conferma di un'ampia tradizione, già precedentemente evidenziata, che documenta i rapporti sessuali intrattenuti dall'Alcide con alcune figure femminili chiave della preistoria mitica romana, ovvero Fauna, madre di Latino, e la stessa Rea Silvia (cfr. *supra*).

citati Anfione e Zeto. Appare interessante, a questo proposito, l'ipotesi elaborata dalla Massa-Pairault³⁷ secondo la quale le due figure rappresentate sulla lastra 4 del Fregio Minore pergameno (fig. 12) – una maschile ed una femminile solo parzialmente conservate, ed intente sotto un platano ad osservare una scena, presumibilmente l'allattamento ferino di Telefo – possano essere identificate, sulla falsariga del mito romuleo, con una coppia di pastori (marito e moglie) a servizio del re arcade.

Che i due episodi fossero del resto percepiti come analoghi lo dimostrano vari reperti, in particolare una serie di lastre Campana. In una, conservata all'Antiquarium Comunale di Roma e della quale rimangono più esemplari, è raffigurato Eracle che, in un atteggiamento assorto con la mano destra sotto il mento, osserva una cerva nutrire il piccolo Telefo dentro una grotta sovrastata da un albero (fig. 13); in un'altra lastra fittile, di probabile provenienza urbana e custodita a Berlino, è rappresentato, in maniera assolutamente speculare, Faustolo che, secondo lo schema iconografico precedente, contempla con atteggiamento meravigliato la scena della lupa che allatta Romolo e Remo all'interno della medesima cornice paesaggistica (Penny Small, 1989 n. 3; Cappelli, 2000c; Parisi Presicce, 2000 p. 40) (fig. 14).

III. Conclusioni

In conclusione, quello comunicato dalla Telefeia pergamena e, più in generale, dal programma figurativo dell'Ara di Pergamo costituisce un fecondo patrimonio di immagini a cui il mito finisce per fornire i più adeguati mezzi di espressione, in quanto «piegato alla necessità di presentare, giustificare e nobilitare le scelte del momento, le novità o la continuità della politica» (Coppola, 1995 p. 11). Proprio la polemica inerente a tale riuso dei miti ha coinvolto in anni recenti la letteratura specialistica. E se indubbiamente accogliamo alcune autorevoli riserve fatte in proposito – quale, *in primis*, la necessità di dimostrarne la fondatezza scientifica mediante «inoppugnabili pro-

ve di contesto»³⁸ – dall'altra, tuttavia, ci discostiamo da quelle posizioni radicalmente minimizzatrici assunte nei confronti di questa prospettiva esegetica. Riprendendo, infatti, le fondamentali osservazioni di T. Hölscher in merito più specificamente all'uso dell'arte greca da parte della cultura romana (Hölscher, 2002 *passim*), è possibile affermare come gli autori ideali e materiali dei Fregi del Grande Altare, pur facendo propri i valori semantici originari di un *corpus* figurativo noto – ampiamente (è il caso della Gigantomachia) o meno (per quanto concerne invece la Telefeia) –, li abbiano a loro volta consapevolmente sottoposti, in taluni casi (emblematica la più volte citata scena dell'allattamento di Telefo da parte di una leonessa anziché della tradizionale cerva), ad un processo di risemantizzazione funzionale alla diffusione di messaggi rinnovati, in quanto adeguati ai mutamenti politici e ideologici dello specifico contesto storico di riferimento.

Bibliografia

- Adam, R. & Briquel, D. 1982. Le mirror prénestin de l'Antiquarium Comunale de Rome et la légende des jumeaux divins en milieu latin à la fin du IV^e siècle av. J.-C., *Mélanges de l'Ecole française de Rome Antiquité* 94 (1), 33-65.
- Ampolo, C. & Manfredini, M. 1988. *Plutarco. Le vite di Teseo e Romolo*. Milano: Mondadori.
- Andreae, B. 1996. Datazione e significato del Fregio di Telefo nel contesto delle realizzazioni degli Attalidi a Pergamo. In *L'Altare di Pergamo*, pp. 118-122.
- Bauchhens-Thüriedl, Ch. 1971. *Der Mythos von Telephos in der antiken Bildkunst*. Würzburg: Konrad Trilitsch Verlag.
- Bandiera, M. 1985. *s.v.* Ilia. In *Enciclopedia Virgiliana* 2, pp. 904-906.
- Bauchhens-Thüriedl, Ch. 1986. *s.v.* Auge. In *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 3 (1), pp. 45-51.
- Binder, G. 1964. *Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus*. Meisenheim am Glau: Verlag Anton Hain.
- Bettini, M. & Borghini, M. 1979. Il bambino e l'eletto. Logica di una peripezia culturale. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 3, 121-153.
- Brellich, A. 1955. *Tre variazioni romane sul tema delle origini*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Brellich, A. 1969. *Paidés e parthenoi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Brellich, A. 2010. *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*. Milano: Adelphi.
- Capdeville, G. 1993. De la forêt initiatique au bois sacré. In O. de Cazanove & J. Scheid eds., *Les bois sacrés*. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Études (V^e section) (Napoli, 23 - 25 Novembre 1989). Napoli: Centre Jean Bérard, pp. 127-143.

³⁷ Massa-Pairault, 1998 pp. 108-109. Tra i maggiori autori che si sono occupati del Fregio Minore pergameno fondamentalmente tutti concordano nel collocare questa lastra entro l'episodio riguardante l'esposizione di Telefo, cosicché le due figure in questione vengono identificate o con i pastori a servizio del re Aleo che assistono all'esposizione dell'Eraclide sul Partenio (Bauchhens-Thüriedl, 1971 pp. 48-49; Heres, 1996 p. 85) oppure, meno convincentemente, con il re Corito e sua moglie che avrebbero ritrovato il bambino sul monte (Queyrel, 2005 p. 84).

³⁸ Settis *et al.*, 1999 p. 8. Più in generale in merito alla critica rivolta da S. Settis nei confronti di una lettura politicizzata dei miti si veda: *Ibid.* pp. 7-8.

- Cappelli, R. 2000a. L'affresco pompeiano di Marco Fabio Secondo. In Carandini & Cappelli eds., pp. 167-176.
- Cappelli, R. 2000b. Il Lupercale più antico e affollato: lo specchio di Bolsena. In Carandini & Cappelli eds., pp. 233-234.
- Cappelli, R. 2000c. Lastra Campana con allattamento di Telefo. In Carandini & Cappelli eds., p. 238.
- Carafa, P. La fondazione della città. In Carandini ed., pp. 373-452.
- Carandini, A. 1997. *La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*. Torino: Einaudi.
- Carandini, A. & Cappelli, R. 2000 eds., *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*. Milano: Electa.
- Carandini, A. 2002. *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni*. Torino: Einaudi.
- Carandini, A. 2006a ed. *La leggenda di Roma. Volume I. dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*. Milano: Mondadori.
- Carandini, A. 2006b. Introduzione. In Carandini ed., pp. XIII-LXXXIII.
- Castagnoli, F. 1984. s.v. Aventino. In *Enciclopedia Virgiliana 1*, pp. 429-430.
- Cataldi, S. 1992. Popoli e città del lupo e del cane in Italia meridionale e in Sicilia tra realtà e immagine. In M. Sordi ed., *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*. Milano: Vita e Pensiero, pp. 55-82.
- Coppola, A. 1995. *Archaiologia e propaganda. I Greci, Roma e l'Italia*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Conca, F., Marzi, M. & Zanetto, G. 2005 eds., *Antologia Palatina*. Torino: Utet.
- D'Alessio, M.T. 2006. La nascita dei gemelli. In Carandini 2006 ed., pp. 247-297.
- Dulière, C. 1979. *Lupa Romana: recherches d'iconographie et essai d'interprétation*. Bruxelles-Rome: Institut historique belge de Rome.
- Erskine, A. 2001. *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Fusillo, M., Hurst, A. & Paduano, G. 1991 eds., *Licofrone. Alessandra*. Milano: Guerini e associati.
- Ghedini, E.F. 1997. Trasmissione delle iconografie. Grecia e mondo romano. In *Enciclopedia dell'Arte Antica classica e orientale, secondo supplemento V*, pp. 824-837.
- Gruen, E.S. 1984. *The Hellenistic World and the Coming of Rome*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Gruen, E.S. 1990. *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Gury, F. 1991. La découverte de Téléphe à Herculanum. *Kolner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 24. Actes du 4 colloque sur la peinture murale romaine (Cologne, 20-23 septembre 1989), pp. 97-103.
- Gury, F. 1994. s.v. Rhea. In *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 7 (1), pp. 628-632.
- Hall, 2005. Arcades his Oris: Greek Projections on the Italian Ethnoscape?, in E.S. Gruen ed., *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*. Stuttgart: Steiner, pp. 259-284.
- Heres, H. & Strauss, M. 1994. s.v. Telephos. In *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 7 (1), pp. 856-870.
- Heres, H. 1996. *Il mito di Telefo a Pergamo*. In *L'Altare di Pergamo*, pp. 85-106.
- L'Altare di Pergamo*, 1996. *L'Altare di Pergamo. Il Fregio di Telefo*. Milano: Electa.
- Hölscher, T. 2002. *Il linguaggio dell'arte romana. Un sistema semantico*. Torino: Einaudi (trad. it.).
- Kerényi, K. 2009. *Gli dei e gli eroi della Grecia*. Milano: Il saggiatore (trad. it.).
- La Rocca, E. 1998a. Die Zwölfgötter, Hera und die Verherrlichung der Attaliden am grossen Altar von Pergamon. *Jahrbuch der Berliner Museen* 40, 7-30.
- Rocca, E. 1998b. Artisti rodi negli horti romani. In M. Cima & E. La Rocca eds., *Horti romani*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, pp. 203-274.
- Massa-Pairault, F.-H. 1981/1982. Il problema degli stylopina-kia del tempio di Apollonis a Cizico. Alcune considerazioni. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia* 19 (5), 149-219.
- Massa-Pairault, F.-H. 1998. Examen de la frise de Téléphe. *Ostraka* 7 (1-2), 93-157.
- Massa-Pairault, F.-H. 2007. *La Gigantomachie de Pergame ou l'image du monde*. Paris: École Française d'Athènes.
- Massa-Pairault, F.-H. 2010. *Pergamo e la filosofia*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Massa-Pairault, F.-H. 2011. Romulus et Remus: réexam du miroir de l'Antiquarium Communal. *Mélanges de l'École française de Rome Antiquité* 123 (2), 505-525.
- Martinez-Pinna, J. 1997. Rhome, el elemento femenino en la fundación de Roma. *Aevum* 71, 79-102.
- Meloni, P. 1953. Perseo e la fine della monarchia macedone. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero* 20. Cagliari: Università di Cagliari.
- Napoli, A. 1966. I rapporti tra Bruzi e Lucani. L'uso presso i Lucani di una pratica di iniziazione giovanile svolta, in piena età storica, da un popolo soggetto: i Bruzi. *Studi e materiali di storia delle religioni* 37, 61-83.
- Musti, D. 1985. s.v. Evandro. *Enciclopedia Virgiliana* 2, 437-445.
- Parodo, C. 2012. *Troiae ab oris*. Alcune riconsiderazioni circa l'interpretazione iconologica dei fregi del Grande Altare di Pergamo. *ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte* 1 (suppl.), Disponibile su: <http://ojs.unica.it/index.php/archeoarte/index>.
- Pensabene, P. 2000. Le reliquie dell'età romulea e i culti del Palatino. In A. Carandini & R. Cappelli eds., *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*. Milano: Electa, pp. 74-82.
- Pensabene, P. 2001. Interpretazione delle evidenze archeologiche alla luce dei miti di fondazione. In P. Pensabene & S. Falzone eds., *Scavi del Palatino I*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, pp. 3-20.
- Queyrel, F. 2004. Une nouvelle lecture de la Frise de la Telephie du Grand Autel de Pergame. *Eidola* 1, 91-116.
- Queyrel, F. 2005. *L'autel de Pergame. Images et pouvoir en Grèce d'Asie*. Parigi: Picard.
- Parisi Presicce, C. 2000. *La Lupa Capitolina*. Roma: Electa.
- Penny Small, J. 1989. s.v. Faustulus. In *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 4 (1), pp. 130-132.
- Picciarelli, M. 2002. Raffigurazioni di miti e riti sui manufatti metallici di Bisenzio e Vulci tra il 750 e il 650 a.C. In Carandini 2002, pp. 301-332.
- Roller, L.E. 1999. *In search of god the mother. The cult of anatolian Cybele*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Schmidt, T.M. 1990. Der späte Beginn und der vorzeitige Abbruch der Arbeiten am Pergamonaltar, Archäologische Indizien - ikonographische Spezifika - historische, dynastische und theologische Dimensionen. In B. Andreae ed., *Phrymochos-Probleme: mit einem Anhang zur Datierung des grossen Altares von Pergamon*. Mainz am Rhein: P. von Zabern, pp. 141-162.

- Schmidt, T.M. 1994. Der Pergamonaltar - Weltwunder oder Investitionsruine?. *Gymnasium* 101, 1-6.
- Schultz, H.D. 1996. Le monete di Pergamo fino alla fine della signoria attalide (133 a.C.). In *L'Altare di Pergamo*, pp. 33-41.
- Settis, S., Maffei, S. & Rebaudo L. 1999, *Laocoonte, fama e stile*. Roma: Donzelli.
- Simon, E. 1984. s.v. Arkadia. In *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 2 (1), pp. 607-608.
- Simon, E. & Bauchhenss Ch. 1984. s.v. Ares/Marte. In *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* 2 (1), pp. 505-580.
- Van Gennep, A. 1981. *I riti di passaggio*. Torino: Boringhieri (trad. it.).
- Vanotti, G. 1995. *L'altro Enea. La testimonianza di Dionigi d'Alcarnasso*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Vanotti, G. 1999. Roma *polis hellenis*, Roma *polis tyrrhenis*. Riflessioni sul tema. *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'école française de Rome, Antiquité* 111 (1), 217-255.
- Virgilio, B. 1993. *Gli Attalidi di Pergamo. Fama, Eredità, Memoria*. Pisa: Giardini Editori.
- Vidal-Naquet, P. 2006. *Il cacciatore nero: forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*. Milano: Feltrinelli (trad. it.).
- von Hase, F.-W. 1984. Die goldene Prunkfibel aus Vulci, Ponte Sodo. *Jahrbuch Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 31, 247-302.
- Wiseman, T.P. 1995. *Remus: A Roman Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.



Fig. 1. Una dea, presumibilmente la Grande Madre, accudisce il piccolo Telefo. Lastra 8; lato settentrionale della Telefeia (Berlino, Pergamonmuseum) (da Heres & Strauss, 1994 I pl. 8).

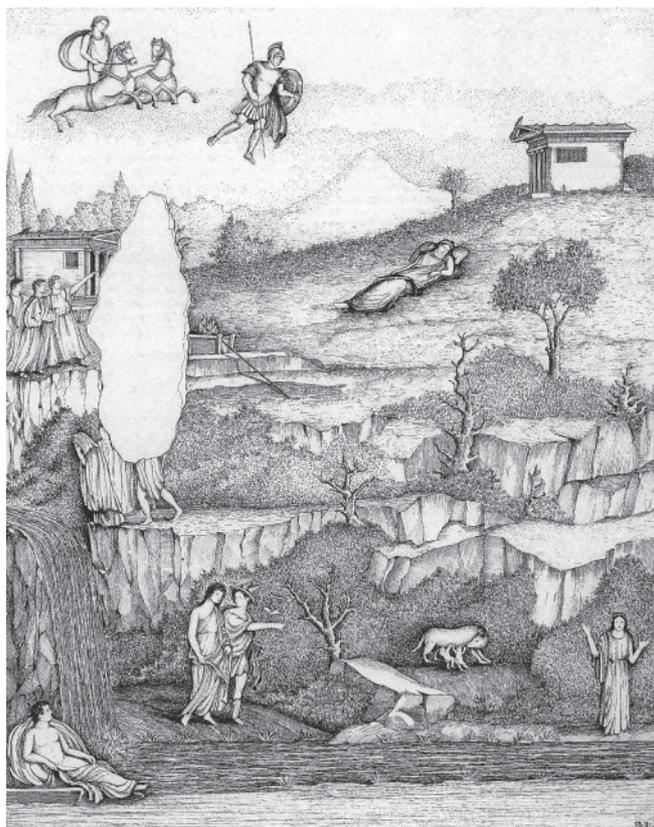


Fig. 2. Affresco di M. Fabio Secondo: episodi relativi al mito di Romolo e Remo (Napoli, Museo Nazionale) (da Cappelli, 2000a fig. 15).



Fig. 3. Eracle osserva Auge nel bosco sacro di Atena Alea a Tegea. Lastra 3; lato settentrionale della Telefeia (Berlino, Pergamonmuseum) (da Heres & Strauss, 1994 pl. 3 [part.]).



Fig. 4. Costruzione dell'arca di Auge. Lastre 5-6; lato settentrionale della Telefeia (Berlino, Pergamonmuseum) (da Heres & Strauss, 1994 I pll. 5-6)



Fig. 5. Un pescatore raccoglie con la rete l'arca di Auge approdata in Misia (?). Lastra 13; lato orientale della Telefeia (Berlino, Pergamonmuseum) (da Massa-Pairault, 1998 fig. 13 [part.]).



Fig. 6. Telefo è allattato da una leonessa in presenza di Eracle. Lastra 12; lato settentrionale della Telefeia (Berlino, Pergamonmuseum) (da Heres & Strauss, 1994 pl. 12).



Fig. 7. Telefo è allattato da una cerva in presenza di Eracle e della Grande Madre in trono; c.d. "Basilica" di Ercolano (Napoli, Museo Nazionale) (da Simon, 1984 fig. I).



Fig. 8. Fibula aurea da Vulci, Ponte Sodo, particolare del disco, secondo quarto del VII sec. a.C. (Monaco, Staatliche Antikensammlungen) (da Carandini, 2002 fig. 18).



Fig. 9. Stele funeraria etrusca; fine V sec. a.C. (Bologna, Museo Civico Archeologico) (Wiseman, 1999 fig. 6).



Fig. 10. Cista bronzea prenestina, particolare del piede; fine V sec. a.C. (Oxford, Ashmolean Museum) (da Wiseman, 1999 fig. 7).



Fig. 11. Specchio bronzeo c.d. "di Bolsena"; 350-325 a.C. (Roma, Antiquarium Comunale) (da Cappelli, 2000b p. 233).



Fig. 12. Profili di un uomo e una donna: la coppia di pastori a servizio del re Corito che allevierà Telefo (?). Lastra 4; lato settentrionale della Telefeia (Berlino, Pergamonmuseum) (da Heres & Strauss, 1994 pl. 4).

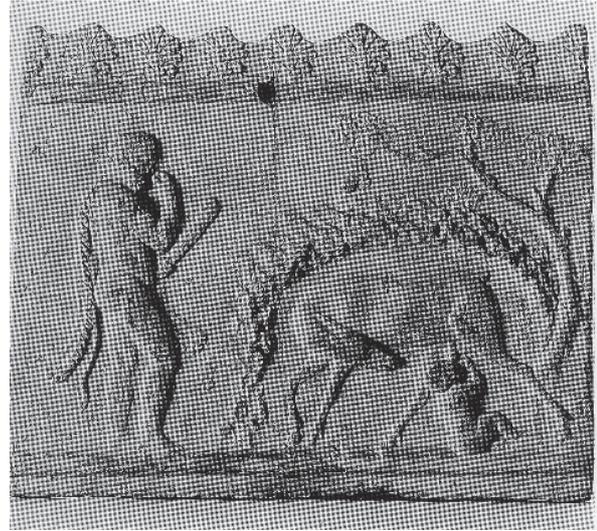


Fig. 13. Scena dell'allattamento di Telefo in presenza di Eracle; lastra Campana (Roma, Antiquarium Comunale) (da Heres & Strauss, 1994 fig. 20a).



Fig. 14. Scena dell'allattamento di Romolo e Remo in presenza di Faustolo; lastra Campana (Bergamo, Pergamonmuseum) (da Penny Small, 1989 fig. 3).