

ERMANNIO MALASPINA

Prospettive di studio per l'immaginario del bosco nella letteratura latina*

1. Introduzione

Ho cominciato ad occuparmi del bosco in latino nel 1986, mentre preparavo la mia tesi di laurea sulle *Silvae* di Stazio: in realtà, la ricerca passò molto velocemente dal livello letterario a quello della storia della lingua, in particolare delle *differentiae verborum* e degli usi metaforici di *silva*, *nemus* e *lucus*¹. In questi boschi, sui quali ho pubblicato in seguito alcuni articoli², torno ora dopo una decina d'anni di peregrinazioni tra Cicerone e Seneca, per allargare l'indagine dalla semantica storica alla letteratura ed all'antropologia.

Credo che sia chiaro a tutti quanto l'immaginario del bosco possa essere un tema affascinante per un uomo moderno: esso ci riporta ai primi versi delle *Correspondances* di Baudelaire³ ed al luogo magico ed incantato del Medioevo e del genere *fantasy*, che oggi ha tanta fortuna, anche cinematografica. La suggestione resta forte anche se, è bene chiarirlo subito, nulla di tutto questo troviamo (o almeno io ho trovato) percorrendo i boschi classici, il che ci pone di fronte alla prima domanda (alla quale potremo rispondere solo indirettamente):

* Il presente contributo riproduce, con poche modifiche, il testo della conferenza da me presentata a Trieste il 7 V 2004, di cui è mantenuto anche il tono colloquiale. In essa, a sua volta, era rielaborato in parte e perfezionato l'*exposé* tenuto a Parigi nella *Table ronde Les lieux de plaisir* (Paris IV - Sorbonne, École Normale Supérieure) il 7 II 2004: *La forêt: lieu de plaisir - absence de plaisir*. Ragioni di tempo e di spazio mi hanno persuaso, in accordo con i Curatori del Volume, a non trasformare un *work in progress* in uno studio definitivo (togliendo quindi *Prospettive di studio* dal titolo e presentando un apparato erudito e bibliografico meno evanescente): conto comunque di portare a termine questo percorso di ricerca tra non molto con uno studio monografico sulle *differentiae verborum* e sull'immaginario del bosco in latino, a cui hanno contribuito anche la proficua discussione ed i suggerimenti degli amici e del pubblico triestini. Ringrazio infine Giovanna Garbarino e Marco Fernandelli per aver letto e rivisto queste pagine.

¹ *Le Silvae di P. Papinio Stazio e il problema della improvvisazione*. *Silva. Storia di una parola*, Università di Torino, A.A. 1988/89 (dattiloscritto).

² Malaspina 1994; Malaspina 1995; Malaspina 2000.

³ «La Nature est un temple, où de vivants piliers / laissent parfois sortir de confuses paroles. / L'homme y passe à travers des forêts de symboles / qui l'observent avec des regards familiers».

perché su questo aspetto non si siano prodotte coincidenze e permanenze storiche e che cosa giustifichi una così marcata diversità⁴.

La seconda – altrettanto illusoria – ragione d’interesse per uno studioso è che l’immaginario del bosco sembra un comodo campo di studi: come si vedrà al § 2., infatti, ai suoi margini si reperiscono molti lavori che presentano casi paralleli e spunti metodologici spesso stimolanti, mentre il campo specifico è al suo interno tutto sommato quasi vuoto. Questo fatto pare mettere il ricercatore nell’invidiabile posizione di chi può ricorrere ad un metodo affidabile e sperimentato ed al contempo può camminare da solo e almeno in piccola parte *avia peragrarere loca nullius ante trita solo*: vedremo però presto (§ 3.) che le cose non sono in realtà così semplici.

2. *Lo status quaestionis*

Come sempre, la bibliografia comincia con un lavoro in lingua tedesca: August Seidensticker, «königl. Preuss. Forstmeister in Frankfurt», pubblicò nel 1886 più di 700 pagine di una *Waldgeschichte des Alterthums*⁵, dedicate in primo luogo al punto di vista, si potrebbe dire, delle scienze forestali (forma, varietà e vita degli alberi), ma non sprovviste di densi capitoli storici, letterari e persino linguistici (le *differentiae verborum*, i boschi sacri, l’uso delle foreste nell’antichità): non citerei questo testo, dal valore molto modesto, se non fosse, a mia conoscenza, l’unica ricerca d’insieme sul bosco nell’antichità. Certo, si è lavorato molto a livello archeologico e storico (che ci interessano relativamente) e nel campo delle scienze religiose: a partire da Boetticher 1856 si è arrivati infatti a *Bois sacrés* 1993.

La situazione è migliore, nell’ambito della critica letteraria, per il *locus amoenus* (di cui il bosco, o per lo meno l’albero⁶, sono componenti fissi), ben conosciuto da tempo grazie al

⁴ Quello che per noi è il fascino letterario del bosco non pare essere stato sentito dagli antichi, per i quali, anzi, la sua descrizione è legata al rischio della banalità e della ripetitività: Hor. *ars* 114-117: *Inceptis gravibus plerumque et magna professis / purpureus, late qui splendeat, unus et alter / adsuitur pannus, cum lucus et ara Dianae / et properantis aquae per amoenus ambitus agros*; Pers. 1,69-71: *Ecce modo heroas sensus adferre videmus / nugari solitos Graece, nec ponere lucum / artifices nec rus saturum laudare*; Iuv. 1,7-9: *Nota magis nulli domus est sua, quam mihi lucus / Martis et Aeoliis vicinum rupibus antrum / Vulcani*. Non sappiamo a quale ‘bosco di Marte’ mitologico si riferisca Giovenale (forse quello degli amori con Venere?), ma nelle *descriptiones locorum* (Plin. *ep.* II 5) *luci* e *antra* dovevano non mancare anche in tutta quella *littérature inconmue* contro cui si scaglia la satira latina.

⁵ Seidensticker 1886.

⁶ Schönbeck 1962, 49-56, cui rinvio per ogni approfondimento, con precisione classifica tre possibilità del bosco ameno: 1) il singolo albero; 2) il gruppo di alberi («aus Wald- oder Parkbäume» oppure «Obstgarten», ambedue con alberi dello stesso tipo o di essenze diverse: il più completo è l’*idealer Mischwald* di Curtius 1948, 199, fino al limite di Ov. *met.* X 90-106; in questa tipologia rientra anche il bosco sacro); 3) la foresta vera e propria (*Wald*). Cf. anche *infra* § 9.

capitolo *Die Ideallandschaft* dello splendido Curtius 1948 e soprattutto grazie alla tesi di dottorato di Schönbeck 1962. Negli ultimi anni, in Italia ci si è concentrati sul tipo di *locus* opposto all'*amoenus*, il *locus horridus*, con un interesse particolare per il bosco⁷, sul quale torneremo al § 3. Utili si mostrano infine le ricerche sul paesaggio e su quello che una volta si definiva 'sentimento della natura' (*Naturgefühl*), tra le quali alcuni lavori degli anni '90 del secolo scorso⁸ affiancano studi più specifici in lingua tedesca ormai invecchiati⁹.

Ricerche sull'immaginario naturale del mondo classico, in alcuni casi anche molto recenti, abbondano per altre componenti del paesaggio: si pensi *e.g.* alla grotta ed ai rigori dell'inverno, oggetti di studio in ambiente francofono¹⁰, ed a paludi e montagne, per le quali si può ricorrere ad una ancor più vasta bibliografia e, per ultimi, ai contributi di un giovane e produttivo antropologo italiano, Federico Borca¹¹. Invece, ricerche sul bosco in quanto tale in latino continuano a mancare (con un'unica eccezione, su cui ci soffermeremo tra breve), mentre abbondano per altri periodi storici, soprattutto il Medioevo ed il XVIII-XIX sec., quando si assiste (anche, in parallelo, nella storia dell'arte) alla nascita del sentimento moderno, 'romantico', della natura. Qui, finalmente, il bosco ritrova quell'interesse che gli spetta di diritto e che è testimoniato da una bibliografia troppo ricca e vasta per essere citata, anche in modo sommario¹².

⁷ Mugellesi 1973; Schiesaro 1985; Pollini 1986; Petrone 1988; anche Trinquier 2000. Per parte mia, in Malaspina 1994 ho cercato di fare un po' di ordine nella terminologia, proponendo la categoria del *locus inamoenus* come iperonimo del *locus horridus* e dei paesaggi eroici (tempeste, alta montagna e luoghi «ai confini del mondo»). Do per conosciuta dal lettore questa bibliografia e non mi soffermo sui problemi ad essa correlati.

⁸ L'ottimo Fedeli 1990, oltre a Siebert 1996 (in cui risulta particolarmente interessante *Les proto-paysages* di A. Roger, 199-205) e Mauduit 1998.

⁹ Biese 1884; Bernert 1935; Krefeld 1957.

¹⁰ Lavagne 1988; Dehon 1993; Dehon 2002.

¹¹ Borca 1997; Borca 2000; Borca 2002; Borca 2003.

¹² La si può reperire *e.g.* in *Forêt* 1967 (i cui due primi contributi riguardano il mondo classico), Andreolli 1988, Montanari 1992 e D'Onofrio 1994 (atti di un Convegno in cui fu tenuta anche la relazione pubblicata indipendentemente come Petrone 1988): va anche detto che molte di tali ricerche appaiono sospette al filologo classico, abituato a diffidare per principio di ogni 'parallelo' tra epoche molto distanti. Un esempio in questo senso è Noferi 1992, 50-52 che, in caccia dei valori simbolici del bosco nella letteratura italiana, si slancia in una spericolata identificazione di *silva* ed *hyle*, quasi che la sensibilità linguistica di un Calcidio e di un Bernardo Silvestre potesse valere per tutta la latinità classica: «La sovraimpressione identificante della aristotelica *hyle* alla *chora* platonica del *Timeo* [...] istituisce la *hyle* come principio femminile, e convoglia sulla *Silva*-selva, tutto un immaginario sessuale intorno al femminile, con l'ambivalenza profonda e l'intensità dei suoi investimenti emozionali, che rimarrà inestricabilmente legato alle sue rappresentazioni, a tutti i livelli. Il *malum silvae*, la malignità della selva, è il 'male' stesso del femminile» (p. 51s.).

3. Primi problemi di metodo

L'eccezione di cui parlavo è un libro di un professore americano di letteratura italiana, Robert Harrison, pubblicato nel 1992 in inglese, francese, italiano e tedesco, *Forests: the shadow of civilization*¹³. Non sta a me dibattere la tesi postmoderna e nietzschiana del volume ed il suo pessimismo apocalittico ed ecologista¹⁴: l'interpretazione del bosco nell'immaginario antico che viene presentata alla fine delle elucubrazioni filosofiche è, credo, nonostante tutto interessante e coerente con i risultati di un più umile lavoro di lettura ed interpretazione filologica dei testi. Secondo Harrison il bosco scompone in continuazione le «distinzioni radicali» e «le foreste posseggono la prerogativa di mettere in crisi e addirittura capovolgere le condizioni che le vorrebbero da una parte o dall'altra di una dicotomia originaria» (p. 77). Quest'ipotesi di partenza, ampiamente condivisibile, venne formulata per la prima volta nel già citato Petrone 1988, ove si parlava di «rappresentazione a due facce del bosco» (p. 18) e si spiegava che «referente di entrambi [*locus horridus* e *locus amoenus*] è il bosco, medesima realtà interpretata differentemente; anzi, la tipizzazione del *locus horridus* procede dagli stessi elementi del *locus amoenus* invertiti di segno: anche qui alberi, la cui ombra è non refrigerio, ma tenebra» (p. 4).

Per comprendere bene il valore di questa anfibia del bosco conviene metterla a confronto con la posizione nell'immaginario antico degli elementi paesaggistici su cui esiste una bibliografia più ampia e matura: paludi e montagne, ad esempio, erano ambedue poste con chiarezza da un solo versante dell'opposizione antropologica primigenia natura-cultura, così come di quella letteraria tra *locus amoenus* e *locus inamoenus*¹⁵. E se la palude è rimasta sino ai nostri giorni legata, a causa della sua insalubrità, ad un'idea di *Unheimlich*, il ribaltamen-

¹³ Harrison 1992. Il sottotitolo italiano è più esplicito: *Tra mito ed ecologia, filosofia ed arte, una storia dell'immaginario occidentale*.

¹⁴ Sarebbe anche facile segnalare un certo diletterismo dell'autore (forse obbligato, quando si passa da una pagina all'altra da Dioniso ad Ovidio, da Dante a Shakespeare, da Rousseau a Thoreau), diletterismo che è responsabile di numerose 'perle', come e.g. l'affermazione che la forma *sylva* si riscontrerebbe «in latino arcaico» (p. 44) o l'etimologia di *nemus* da *nemo*, poiché il bosco sarebbe *locus neminis* (sic!; p. 84).

¹⁵ Cf. Borca 2002, 8: «In generale, tutti i paesaggi considerati non ameni – non solo l'alta montagna, dunque, ma anche le foreste immense e tenebrose, i mari in tempesta, le isole deserte, aspre e selvagge, le desolate contrade agli estremi confini del mondo, e così via – riflettevano il sacro orrore provato dall'uomo al cospetto di una natura misteriosa, dimora di potenze divine». Mentre «l'alta montagna» è sempre natura inamena, le foreste lo sono solo se «immense e tenebrose», nelle parole di Borca. Medesima funzione distintiva dell'aggettivazione anche in Sereni 1987, 52s. sulla funzione dei boschi nel medioevo e sulla loro vastità: «Selva oscura e impervia, piena di minacce e d'insidie, pauroso albergo di fiere; [...] riparo di banditi e predoni», mentre altre parti di queste selve rientrano nella sfera umana ed a tratti persino 'amena' della caccia, della raccolta e del pascolo.

to di 180 gradi che la montagna ha compiuto, a partire da Petrarca sul Mont Ventoux, ma soprattutto grazie alla nuova estetica del 'sublime' di Burke e di Kant, è un fenomeno ben conosciuto nella storia dell'immaginario e tuttavia sconcertante¹⁶.

Tale anfibologia appare legata al fatto che il campo semantico del bosco è occupato non da uno, ma da ben quattro termini (*lucus*, *nemus*, *saltus*, *silva*) più o meno sinonimici, nessuno dei quali è connotabile con precisione rispetto agli altri (in modo tale, cioè, da occupare uno ed uno solo dei poli semantici oppositivi), almeno da un certo momento in avanti, come vedremo meglio (§ 6.). Lo stesso si può dire per il campo di 'grotta' (*antrum*, *cava*, *caverna*, *specus*), di 'fiume' (*flumen*, *fluvius*, *amnis* ed i molti iponimi per 'torrente'), mentre non è forse un caso che all'univocità interpretativa di *mons* e *palus* nell'immaginario corrisponda un campo semantico molto più semplice, privo di sinonimie ambigue.

Se dunque l'indagine sul bosco dei Romani ha mosso i primi passi lungo l'asse delle due opposizioni sopra indicate, ovvero *locus amoenus* – *locus horridus* (o meglio *inamoenus*) in letteratura (Petronio 1988) e natura-cultura in antropologia (Harrison 1992), altre opposizioni si devono aggiungere per completare il quadro, la più importante delle quali si dimostrerà, almeno in epoca arcaica, l'opposizione sacro-profano, cui si deve aggiungere quella tra lavoro e piacere. Ma non basta: se si vuole capire meglio la funzione del bosco nell'immaginario, risulta necessario inquadrare l'analisi antropologica e letteraria e poi anche religiosa o sociale in un quadro di rigorosa semantica storica. Questo è il piccolo contributo di novità, anche metodologica, che sto cercando di elaborare e che ci porterà ad esaminare alcuni testi (di per sé notissimi e sui quali non credo che si possa dire molto di nuovo) dal 'taglio' specifico dei termini del bosco ed a concludere domandandoci perché il bosco dei Romani assuma questa «rappresentazione a due facce», nelle parole di G. Petronio.

4. Che cosa è un bosco? Altri problemi di metodo

Ecco, per cominciare, una domanda molto semplice, in apparenza: qual è la definizione di 'bosco' o 'foresta'¹⁷? Tale definizione, a ben vedere, non è univoca, perché con questi ter-

¹⁶ Cf. Garber 1974; Pesci 2000. Lo *Schaurigschön*, il 'pittoresco', il 'sublime' delle estetiche settecentesche o il 'sublime dinamico' kantiano sono lontani dalla percezione paesaggistica dell'uomo romano. Questo fatto, noto da tempo (anche se ogni tanto si è provato invano a confutarlo: rinvio a Friedlaender 1922, II 246; IV 142-178; Garber 1974, 299-305; Malaspina 1990, 131s.; Dehon 1993, 45 n.78; Borca 2002, 10, che torna ancora a ragione su Sen. *tranq.* 2,13, rifiutando la lettura di Pasqualli, ricordata anche da Perutelli 1976, 784-786, secondo cui il passo avrebbe testimoniato l'apprezzamento dell'epoca neroniana per il *locus horridus* e per l'estetica della perversione nel campo della percezione dei paesaggi), è tanto più importante per noi, perché significa che per l'uomo antico ogni bosco possiede un'identità univoca, anche se esteriormente difficile da cogliere (cf. *infra* § 10).

¹⁷ Dico a livello di arcilessema, lasciando da parte per il momento le *differentiae verborum*.

mini si intende sia «un'estensione di terreno rivestita di alberi» sia l'insieme degli alberi che la coprono. Quello che è interessante è che questa anfibologia resta spesso a livello inconscio ed appare in modo incoerente nei vocabolari delle lingue moderne: in italiano, e.g., il *Dizionario della lingua italiana De Mauro* offre correttamente i due significati a tutti i termini del campo semantico ('bosco'; 'foresta'; 'selva'), ma per il Devoto-Oli 'bosco' è solo un'estensione, 'foresta' solo un insieme di alberi ed infine 'selva' le due cose insieme¹⁸. Sono vere queste *differentiae verborum*? Non credo: si tratta piuttosto di imprecisioni da parte dei linguisti, che svelano un'anfibologia primitiva nel concetto che resta in secondo piano.

Anche in latino sembra operante la medesima ambiguità, almeno a giudicare dalle affermazioni dei grammatici tardoantichi:

bosco = insieme di alberi

lucus enim est arborum multitudo cum religione, nemus vero composita multitudo arborum, silva diffusa et inculta (Serv. *Aen.* I 310)

lucus est densitas arborum solo lucem detrahens (Isid. *et.* XVII 6,3)

saltus est densitas arborum alta (Isid. *orig.* XVII 6,8)

silva interdum est fructuosa, nemus vero arbores umbrosae et infructuosae intelliguntur (*Inter aptum et utile, PL* 283, p. 16 n° 44).

bosco = distesa di terreno

saltus sunt vasta et silvestria loca, ubi arbores exiliunt in altum (Isid. *orig.* XIV 8,25)

È possibile che questa ambiguità semantica 'profonda' svolga un ruolo anche nell'anfibologia letteraria ed antropologica individuata negli usi dei termini del bosco in latino? Questo varrà senz'altro per assodato per coloro che fanno affidamento nella *psychologie des profondeurs* e nella teoria degli archetipi: per queste discipline, in effetti, dire 'distesa di terreno' o 'insieme di alberi' significa rapportarsi a due realtà ben differenziate nell'universo archetipale, la prima un «centre d'intimité, comme la maison, la grotte¹⁹ ou la cathédrale. Le

¹⁸ Allo stesso modo, in inglese il *Longman Dictionary of the English Language*, mentre considera *forest* come sia *a tract of wooded land* sia *a dense growth of trees*, dà a *wood* soltanto il secondo senso. Sia per *Le Robert* sia per *Le petit Larousse*, infine, il termine *forêt* è dotato di ambo i sensi, *bois* invece di uno solo, quello di «espace de terrain couvert d'arbres» (la scelta opposta a quella di *wood* da parte del Longman).

¹⁹ Sulla grotta vista in quest'ottica in latino cf. Lavagne 1988, 6.

paysage fermé de la forêt est constitutif du lieu sacré», legato come è alle immagini 'materne' di uno spazio curvo e *pelotonné*. Dall'altra parte, l'albero è a sua volta un'immagine ambigua, in quanto dotata degli attributi della ciclicità vegetale, ma nello stesso tempo contaminata dagli archetipi ascensionali, dal legame con il cielo, il fuoco e la verticalità ed ancora dalla simbologia del tempo lineare²⁰.

Ma tale ricerca non convince molti e neanche chi scrive, per due ragioni. La prima è che il bosco, come l'albero e la grotta, non è un archetipo, ma una forma simbolica: come tale può veicolare più archetipi²¹, risultando sempre ambiguo: allo studio particolare, allora, il compito di eliminare la polivalenza, riconoscendo caso per caso la genuina significazione psicologica. Per ottenere questo – e qui sta il secondo motivo di dubbio – le ragioni del testo, della filologia e della storia rischiano di soccombere di fronte a quelle dell'archetipologia. Le indagini di questo tipo, infatti, tendono a produrre un risultato ortodosso per quest'ultima, ma deludente nell'adattamento della ricchezza semantica ed allusiva dei testi classici agli schemi, necessariamente scheletrici, della psicologia²². Per questo motivo preferisco lasciar da parte queste suggestioni e concentrare l'indagine sulle ragioni della filologia e della storia.

5. *In principio era il bosco*

Che la storia della civiltà e dello sviluppo dell'uomo dalla scimmia possa essere visto come un progressivo allontanamento del genere umano dalle foreste, giudicate, lungo l'asse natura-cultura, luogo d'origine dell'uomo ancora 'naturale' e primitivo²³, è ormai un luogo comune usato ed abusato: appare a più riprese negli studi storici come un paradigma di facile ri-uso, ad esempio a proposito della fine dei 'secoli oscuri' del Medioevo, fine che l'uomo ottenne disboscando gli spazi naturali del bosco per far spazio alla cultura (in tutti i sensi). Su questo luogo comune dell'abbandono progressivo o della lotta contro gli spazi boschivi R. Harrison fonda la sua interpretazione dell'immaginario antico: ma la situazione era veramente questa nel mondo antico? In altre parole, la foresta vergine era sentita proprio come il pauroso ricettacolo, un tempo dell'uomo primitivo ed allora del suo discendente

²⁰ Durand 1963, 249; 331; 347 (pp. della trad. italiana).

²¹ Caratteristica costitutiva e necessaria delle immagini archetipiche secondo la psicologia analitica è la non equivocità del loro 'significato' (termine da preferirsi a 'contenuto', data la struttura esclusivamente formale che Jung rivendicava per gli archetipi).

²² Un esempio lampante è Thomas 1981.

²³ Il confronto con l'immaginario della foresta presso i popoli primitivi che vi abitano ancor oggi è molto istruttivo: cf. e.g. Remotti 1994.

diretto, dell'uomo selvaggio e 'barbaro'? Qui possiamo vedere all'opera quell'anfibologia del bosco più volte richiamata, che ci impedisce una risposta univoca: sono infatti principalmente gli ingredienti fissi dei luoghi *inamoeni* (montagne, deserti del Sud, steppe del Nord, *solitudines*) i luoghi dei barbari e dei primitivi²⁴, mentre il bosco vi compare, tra gli altri elementi, senza alcuna primazia o funzione speciale. In Lucrezio, *e.g.* (V 924ss.), il bosco (*nemus* e *silva*) non è che uno degli elementi della scena della vita dei primitivi, con *arva*, *montes* (con le loro grotte) e *fluvii*²⁵.

Ma il paradigma interpretativo della 'vita degli uomini primitivi' più comune presso gli antichi era, come è noto, non quello epicureo di Lucrezio, ma quello opposto dell'età dell'oro, autentico 'luogo di piacere'. In questo quadro, formalmente molto simile al *locus amoenus*, il bosco, o per lo meno la sua riduzione al singolo albero, è presente a buon diritto²⁶.

Il bosco appare dunque ambigualmente legato alla vita dei primitivi sia come luogo *amoenus* dell'età dell'oro sia come assenza *inamoena* di civiltà e di piacere, ma tuttavia non è il luogo per eccellenza della primitività nell'immaginario antico. Questa assenza trova una parziale ragione storica: è probabile, infatti, che il campo semantico del bosco, uno dei più instabili ed oscuri dell'indoeuropeo, non presentasse termini con questo valore nelle fasi più antiche ricostruibili, un fatto che è stato interpretato come prova dell'assenza di veri e propri boschi nelle regioni in cui gli 'indoeuropei' vivevano, nelle quali, al contrario, vi erano *e.g.* dei nomi per – e dunque dei – 'fiumi' e singole essenze arboree²⁷: «words for 'woods' are mostly from notions that were adventitiously associated, such as wooded 'mountain', (woodland) 'pasture', 'promontory', 'wild land', once even 'swamp'; often 'boundary' (as formed by woods); rarely 'remote' or 'noisy' (as in a storm)»²⁸. Lasciando da parte la suggestione che questa assenza iniziale del concetto sia in qualche modo da connettersi con l'incertezza nella definizione di base (insieme di alberi o estensione di terreno) e con l'anfibologia persistente nelle opposizioni antropologiche maggiori, passo dall'indoeuropeo al latino ed al Lazio. Sulle pendici degli *Albani montes*, coperte di alberi – anche se studi archeologici

²⁴ Cf. a questo proposito Turato 1979 ed il recente Borca 2003.

²⁵ La situazione è la medesima in ambito greco (desumo alcuni dati da Turato 1979, 25ss.): in Aesch. *Prom.* 444-453 ed Eur. *Cycl.* 118 la primitività è in relazione con le caverne; in Soph. *Ant.* 349; 352; *Phil.* 936ss.; Eur. *Alc.* 495; *Her.* 364s. è la volta dei monti e/o delle fiere (non si contano invece i casi di ἄγριος e simili in contrapposizione alla terra coltivata ed alla città). Il bosco compare, invece, *e.g.* in Diod. V 65 (su cui ancora Turato 1979, 74).

²⁶ In Esiodo (*op.* 117-121) è la 'terra' in primo piano, così come in Ov. *met.* I 102. Il poeta greco cita poi il frassino (145) come materia degli uomini dell'età del bronzo, il latino lo *Iovis arbos* (106) come fonte di alimentazione per gli uomini dell'età dell'oro.

²⁷ Cf. Buck 1949; Friedrich 1970; Delamarre 1984.

²⁸ Buck 1949, 46.

recenti hanno mostrato che il paesaggio dell'Italia preistorica non era dominato da una foresta primordiale, come si crede solitamente²⁹ – su queste pendici il vocabolario latino del bosco si arricchì con *lucus*, prestito dall'osco³⁰, e prese la sua forma definitiva: *silva* (come *hyle*) è probabilmente un termine di sostrato, *lucus* significa 'radura', mentre *saltus* ha a che fare con la radice di *salio* come 'crescita' (degli alberi). Il rapporto tra i latini ed il bosco nacque allora o allora si fece stretto, come mostrano da una parte il termine (indoeuropeo) *nemus*, 'il bosco' (da cui *Nemorensis*), dato alla regione³¹, e la misteriosa presenza di Silvio, figlio o nipote di Enea, il cui nome parlante è chiaramente legato alla *silva*³².

6. Dalle opposizioni semantiche nette alla connotazione ambigua

Passando ora dalla preistoria alla storia del latino, le *differentiae verborum* nel campo semantico del bosco appaiono nettamente distinte tra prima e dopo Virgilio: prima, infatti, il campo appare dominato da una chiara opposizione sacro ('culturale') – profano veicolata da *lucus* e *silva*³³; *nemus* e *saltus* vi svolgono un ruolo minore, il primo quello di una glossa rara e colta, attiva soprattutto nella lingua poetica, mentre il secondo designa un tipo particolare di bosco, con radure e pascoli che insistono su un terreno di preferenza montuoso.

Il concetto di 'sacro' cui mi riferisco è quello elaborato per il latino in Fugier 1963, che comporta una demarcazione tra sacro 'culturale' e sacro 'legato agli dei' (quindi anche 'magico' e 'numinoso'): prima di Virgilio, il bosco sacro come luogo di culto è sempre e solo il *lucus*; la numinosità, resa evidente da prodigi, voci che provengono dal folto degli alberi o pura e semplice antichità del bosco, è invece tipica del bosco 'profano', cioè della *silva*³⁴,

²⁹ Cf. Delano Smith 1996.

³⁰ Cf. Gernia 1961.

³¹ Cf. Malaspina 1995.

³² In Verg. *Aen.* VI 763-766 (*Silvius, Albanum nomen, tua postuma proles, / quem tibi longaevo serum Lavinia coniunx / educet silvis regem regumque parentem, / unde genus Longa nostrum dominabitur Alba*); Dion.Hal. *ant.* I 70; Serv. *Aen.* VI 760; cf. anche Cato *Orig.* fr. 11 Chassignet (= 11 Peter). Non posso soffermarmi qui su un altro termine correlato, il nome del dio *Silvanus*, dall'etimologia molto controversa, soprattutto nei rapporti con il dio etrusco *Selvans*: forma etrusca di *Silvanus* (da *silva*), come altre divinità prese in prestito (*Uni, Menrva*), o, al contrario, fonte del nome latino oppure ancora totalmente indipendente da questo, almeno all'inizio (cf. Gagé 1976).

³³ Mi rifaccio qui in breve a quanto già sostenuto in Malaspina 1995, cui rinvio per un'analisi più approfondita della situazione anteriore a Virgilio.

³⁴ Cf. e.g. Liv. II 7,2, a proposito della battaglia tra i Romani e Tarquinio: *Adiciunt miracula huic pugnae: silentio proxima ex silva Arsia ingentem editam vocem; Silvani vocem eam creditam*, su cui Skovgaard 1969.

anche se non è esclusiva di essa: anche nel luogo di culto, infatti, possono avvenire fenomeni simili, ma non sono attestati prima di Virgilio *luci* che siano ‘sacri’ solo perché ‘numinosi’.

La neutralizzazione dell’opposizione *lucus-silva* è opera di Virgilio, già a partire dalle *Bucoliche* (8,85-89), in cui il modello di Lucrezio è modificato apportandovi una piccola *variatio* che, non segnalata dai commentatori, costituisce in realtà ‘l’inizio della fine’ per il quadro oppositivo del campo semantico arcaico.

Lucr. II 352-365:

Nam saepe ante deum vitulus delubra decora turicremas propter mactatus concidit aras sanguinis expirans calidum de pectore flumen; at mater viridis saltus orbata peragrans	355
novit humi pedibus vestigia pressa bisulcis, omnia convisens oculis loca, si queat usquam conspicere amissum fetum, completque querellis frondiferum nemus adsistens et crebra revisit ad stabulum desiderio perfixa iuveni,	360
nec tenerae salices atque herbae rore vigentes fluminaque ulla queunt summis labentia ripis oblectare animum subitamque avertere curam, nec vitulorum aliae species per pabula laeta derivare queunt animum curaque levare;	365

Per descrivere il bosco (del tutto profano) in cui si svolge questa scena, Lucrezio utilizza *saltus*, che ne definisce immediatamente il carattere naturale, spontaneo e selvaggio; nel momento del maggiore *pathos* (vv. 358-359) compare un sinonimo raffinato e raro, *nemus*, messo in evidenza dall’*enjambement* e dall’aggettivo poetico composto *frondiferum*, tutti espedienti che si addicono molto bene all’atmosfera e la intensificano. Il valore di glossa raffinata risalta particolarmente, perché unica occorrenza nell’*usus* lucreziano, in cui *nemus* compare sempre al plurale e con connotazioni ‘inamene’³⁵.

Verg. *ecl.* 8,85-89:

Talis amor Daphnin qualis cum fessa iuvenum per nemora atque altos quaerendo bucula lucos propter aquae rivum viridi procumbit in ulva perdita, nec serae meminit decedere nocti, talis amor teneat, nec sit mihi cura mederi.	85
--	----

³⁵ II 145; 346; V 41; 955; 992; 1386 (si pensi al frequente nesso *nemora avia*): un altro esempio di quella che in Malaspina 1995 avevo definito «duttività originaria del termine».

In questo famoso brano³⁶ Virgilio allude a Lucrezio, persino scegliendo due termini del campo del bosco (anche se in *enumeratio* e non in *variatio* a distanza): tuttavia, non più il 'selvaggio' *saltus*, ma i componenti di un piccolo *locus amoenus*, con l'acqua corrente, l'erba verde ed il bosco: quest'ultimo non ha alcun carattere di sacralità e ciononostante è definito *lucus*³⁷. Da questo momento in avanti l'opposizione semantica *lucus-silva* inizia a perdere valore molto in fretta e – cosa ben più importante – non sarà sostituita da nessun'altra.

7. Variatio ed enumeratio – una nuova sacralità

Certo, soprattutto nell'*Eneide* Virgilio alterna ancora alle innovazioni di lessico degli arcaismi ricercati³⁸; allo stesso modo, sebbene con e dopo Virgilio boschi sacri perché numinosi o 'fatati' e non perché consacrati al culto possano chiamarsi indifferentemente non solo *nemora* o *silvae*, ma anche *luci*, il luogo di culto pare invece mantenere di preferenza la denominazione tradizionale di *lucus*, che, infatti, pur avendo perso l'attribuzione esclusiva, resta comunque il termine che appare in percentuale come sacro 'culturale' più volte di *silva*, *nemus* o *saltus*. In ogni modo, mentre prima delle *Bucoliche* la presenza sola di *lucus* era sufficiente per identificare un bosco come 'sacro', dopo Virgilio si vedono comparire dei sintagmi nuovi, come *lucus sacer* (un'aggettivazione che prima sarebbe stata ridondante e superflua) o *silva sacra* / *nemus sacrum* (che prima sarebbero state contraddizioni in termini). Il campo semantico è quindi deregolamentato e le opposizioni forti che vi insistono (sacro-profano, cultura-natura, *amoenus-inamoenus*) non corrispondono a delle opposizioni lessicali, perché tutti i termini sono in grado di assumere ogni connotazione o denotazione. Va da sé che la scelta di un termine rispetto agli altri sembra obbedire sempre più spesso a ragioni formali, di ordine fonetico, che non a motivazioni contenutistiche denotative.

In più, si riscontrano anche opposizioni e sfumature di significato nuove (grazie anche banalmente al fatto che i testi a nostra disposizione sono più numerosi e più diversificati quanto a genere letterario rispetto all'età repubblicana). Si nota, in particolare, un maggior interesse per la numinosità del bosco, a discapito della sua funzione sacrale, ed una sovrapposizione dell'opposizione culturale-numinoso a quella più generale sacro-profano. In altri termini, mentre il sacro 'vero e proprio' si identifica con il culturale e mantiene per lo più la

³⁶ Mi limito a rinviare a Perutelli 2000.

³⁷ La motivazione di questa scelta potrebbe essere la volontà di alludere alla scena del sacrificio in Lucrezio (vv. 352-354), che suppone implicitamente uno spazio sacro, bosco o radura che sia.

³⁸ Come *e.g.* quello di usare nel libro VIII più spesso l'archeologico *nemus* (8 occorrenze su 38, il 21% del totale) rispetto al comune *silva* (4 su 69, solo il 5%), proprio perché ampio spazio è dedicato nel libro alla descrizione di luoghi e popoli del Lazio antico; cf. anche n.s.

sua denominazione di *lucus*, il bosco profano si carica di valenze numinose ed accoglie tutti i termini del campo (compreso *lucus*).

L'esempio letterario più noto (e più esteso) di *ekphrasis* di un bosco numinoso e 'fatato' è forse la foresta di Marsiglia in Lucano (III 399-431).

Lucus erat longo numquam violatus ab aevo obscurum cingens conexis aera ramis et gelidas alte summotis solibus umbras.	400
Hunc non ruricolae Panes nemorumque potentes Silvani Nymphaeque tenent, sed barbara ritu sacra deum; structae diris altaribus arae omnisque humanis lustrata cruoribus arbor.	405
Siqua fidem meruit superos mirata vetustas, illis et volucres metuunt insistere ramis et lustris recubare ferae; nec ventus in illas incubuit silvas excussaque nubibus atris fulgura: non ulli frondem praebentibus aerae arboribus suis horror inest. Tum plurima nigris fontibus unda cadit, simulacraque maesta deorum arte carent caesisque extant informia truncis.	410
Ipsa situs putrique facit iam robore pallor attonitos; non volgatis sacrata figuris numina sic metuunt: tantum terroribus addit, quos timeant, non nosse, deos. Iam fama ferebat saepe cavas motu terrae mugire cavernas, et procumbentis iterum consurgere taxos, et non ardentis fulgere incendia silvae ,	420
roboraque amplexos circum fluxisse dracones. Non illum cultu populi propiore frequentant sed cessere deis. Medio cum Phoebus in axe est aut caelum nox atra tenet, pavet ipse sacerdos accessus dominumque timet deprendere luci .	425
Hanc iubet inmisso silvam procumbere ferro; nam vicina operi belloque intacta priore inter nudatos stabat densissima montis. sed fortes tremuere manus, motique verenda maiestate loci, si robora sacra ferirent, in sua credebant redituras membra securis.	430

Siamo davanti ad un bosco sacro ambiguo, insieme sia culturale (si tratta pur sempre di *sacra deum* e di *arae*) sia numinoso (i riti sono *barbara*), fatato ed inavvicinabile dagli uomini e persino dagli animali (407-408), che assume l'aspetto letterario di un tipico *locus horridus* (408-415). L'enigmaticità angosciante di questo bosco è veicolata anche dalla non univocità della sua denominazione: il valore sacrale è annunciato incipitariamente dall'uso di *lucus*, che torna in *Ringkomposition* al v. 425, ma al suo interno *lucus* è assente, sostituito

dagli altri termini del campo semantico e soprattutto da *silva*, che significativamente ritorna come termine di richiamo sinonimico di *lucus* (*Lucus erat* 399 ... *Hanc silvam* 426) al termine della *descriptio per parecbasin*³⁹.

Più semplice, ma non meno significativa, è la *variatio* sacrale dell'epistola 41, in cui Seneca afferma che l'imponenza e la maestosità di un bosco *vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens*, nonché la venerazione e il senso di mistero che esso suscita sono prova della presenza di un dio. *Lucus* e *silva* sono i termini di cui Seneca si serve senza alcuna differenza di significato, insistendo piuttosto sulla *proceritas* degli alberi come marca distintiva⁴⁰.

8. Un caso esemplare: *Ov. met. III 155-181*

Talvolta l'anfibologia del bosco si nasconde più nelle interpretazioni moderne che non nei testi in sé e per sé⁴¹, ma più spesso essa non dipende dalle difficoltà degli interpreti e si dimostra elemento assiale o ideologico dell'*ekphrasis* e del racconto in generale: è il caso del bosco sacro a Diana nell'episodio di Atteone in Ovidio⁴²:

Vallis erat piceis et acuta densa cupressu,
nomine Gargaphie succinctae sacra Dianae,
cuius in extremo est antrum **nemorale** recessu

155

³⁹ Su questo passo assai noto mi limito a rinviare al recente Leigh 1999. Un più breve e molto meno funereo antecedente si trova in Verg. *Aen.* VIII 347-354: *Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit / aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis. / Iam tum religio pavidos terrebat agrestis / dira loci, iam tum silvam saxumque tremebant. / «Hoc nemus, hunc - inquit - frondoso vertice collem / (quis deus incertum est) habitat deus; Arcades ipsum / credunt se vidisse Iovem, cum saepe nigrantem / aegida concuteret dextra nimbosque cieret»*. Il referente è solo numinoso e non culturale ed è forse questa la ragione per cui Virgilio preferì, tradizionalisticamente (cf. n. prec.) escludere *lucus* dalla *variatio* dei termini del bosco.

⁴⁰ ³ *Si tibi occurrerit vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum caeli <densitate> ramorum aliorum alios protegentium summovens, illa proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis faciet. Si quis specus saxis penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet. Magnorum fluminum capita veneramur; subita ex abdito vasti amnis eruptio aras habet; coluntur aquarum calentium fontes, et stagna quaedam vel opacitas vel immensa altitudo sacravit.*

⁴¹ È questo il caso, a mio avviso, del luogo di sbarco di Enea in Libia in *Aen.* I 159-169, specialmente 164s. (... *tum silvis scaena coruscis / desuper, horrentique atrum nemus imminet umbra*), sul quale preferisco non soffermarmi in questa sede, avendo l'intenzione di dedicarvi una ricerca specifica.

⁴² Già oggetto di ricerca dal punto di vista dell'immaginario da parte di Segal 1969; Leach 1988; Harrison 1992.

arte laboratum nulla: simulaverat artem ingenio natura suo; nam pumice vivo et levibus tofis nativum duxerat arcum;	160
fons sonat a dextra tenui perlucidus unda, margine gramineo patulos incinctus hiatus. hic dea silvarum venatu fessa solebat virgineos artus liquido perfundere rore. [...]	
dumque ibi perluitur solita Titania lympha, ecce nepos Cadmi dilata parte laborum per nemus ignotum non certis passibus errans	175
pervenit in lucus : sic illum fata ferebant. qui simul intravit rorantia fontibus antra, sicut erant, nudae viso sua pectora nymphae percussere viro subitisque ululatibus omne inplere nemus circumfusaeque Dianam	180
corporibus texere suis;	

Vi sono qui due ‘luoghi di piacere’ opposti, lo spazio della caccia di Atteone e lo spazio del riposo di Diana: sono contigui, privi di una linea di demarcazione e genericamente uniti nel quadro gioioso del *locus amoenus*. Ma il piacere di uno significa la sofferenza di un altro: il piacere di Atteone, la caccia, comporta la morte degli animali cacciati, elemento che Ovidio segnala chiaramente all’inizio del racconto: *mons erat infectus variarum caede ferarum*⁴³; parallelamente, il piacere di Diana a Gargafie, il bagno segreto ed il riposo dalla caccia (attività peraltro che accomuna la dea ad Atteone), si trasforma nella morte del discendente di Cadmo. È in questa prospettiva che bisogna leggere la pena del taglione che Diana infligge al giovane: dopo aver fatto colare il sangue delle bestie selvagge, sarà egli stesso ad offrire il suo sangue ai cacciatori. E qual è il posto del bosco in tutto ciò? Quello della più profonda ambiguità: già Leach 1988, 457 aveva posto l’attenzione sulla «unspecified relationship» topografica tra il luogo della caccia e quello dell’*antrum* ed inoltre sulla sorpresa e sulla frustrazione che la tragedia di Atteone provoca nel lettore preparato dalla sensualità del *locus amoenus* dei vv. 155-164 a tutt’altro genere di eventi. L’errore di Atteone è quello di aver abbandonato il bosco profano e di essersi introdotto in una zona vietata, sacra in quanto ‘legata agli dei’ e non culturale. Ma il passaggio è quasi impercettibile, visto che i due luoghi sono identici, almeno all’esterno. Solo il nome marca la differenza ed allude allo spazio sacro, *nemus*>*lucus*: si noti però come la dimora di Diana, che è un *lucus* al v. 176, meno di 20 versi prima fosse un *antrum* subdolamente *nemorale* (v. 157).

La vera natura di questa differenza si svela solo dopo che si è posto piede nel *lucus*, ovvero quando il sacrilegio fatale è ormai compiuto.

⁴³ V. 143; cf. anche v. 148, *lina madent, comites, ferrumque cruore ferarum*.

9. 'Cultura' e lavoro nei boschi ameni

Nel *locus amoenus* l'assenza del lavoro e dell'intervento umano diretto sulla natura, su cui Petrone 1988, 8-12 invita a porre l'attenzione⁴⁴, è indice del vagheggiamento di uno *Scharaffenland* o dell'età dell'oro, come è stato ricordato⁴⁵, ma tuttavia non è un segno distintivo ed obbligatorio per l'amenità. Nel *topos* del contrasto città-campagna, infatti, quest'ultima si può accompagnare ai caratteri del 'duro lavoro dei campi' in opposizione agli *otia* smodati di città, spesso senza soluzione di continuità con l'immagine opposta del 'dolce far niente' (in opposizione agli stressanti *negotia* urbani), come riscontriamo e.g. nell'*Epo-*
do II di Orazio, nonostante l'*aprosdoketon* in fine⁴⁶.

La rimozione del lavoro, in secondo luogo, non esclude che il poeta immagini il paesaggio comunque come 'elaborato' artisticamente, umanizzato dalla natura stessa e volto ad assumere spontaneamente sembianze rigogliose e ricche. Non si dimentichi, infatti, che il *locus amoenus*, anche se non lavorato, non è *inutile*: o il pascolo di tante *Bucoliche*⁴⁷ o gli alberi da frutto che vi crescono (spontaneamente, si intende)⁴⁸ ben si collegano con il precepto secondo cui di un luogo si deve lodare non solo la bellezza, ma anche l'utilità⁴⁹. Le componenti culturali, specificamente desunte dall'arte dei giardini⁵⁰, sono fondamentali anche, per converso, nel *locus horridus* e nel paesaggio eroico.

⁴⁴ Il bosco 'non coltivato' è opposto al bosco come luogo di fatica in Serv. *Aen.* VI 638: *amoena virecta autem quae solum amorem praestant, vel quasi amunia, hoc est sine fructu* ed in Isid. *orig.* XIV 8,33: *amoena loca Varro dicta ait eo quod amorem praestant et ad se amanda adliciant*. Cf. anche n. 49.

⁴⁵ Schönbeck 1962, 45ss.; un altro paradigma importante è il giardino di Alcinoò in *Od.* VIII 112-132.

⁴⁶ Vv. 1-16 lavoro del contadino e del pastore; vv. 17-29 l'ozio autunnale (in un vero e proprio *locus amoenus*); vv. 30-48 i compiti invernali del contadino e di sua moglie; vv. 49-66 *comparatio* e *recusatio* dei cibi squisiti e peregrini a favore di quelli *inempti*, per finire (vv. 67-70) con *haec ubi locutus fenerator Alfius, / iam iam futurus rusticus, / omnem redegit Idibus pecuniam, / quaerit Kalendis ponere*. Sui rapporti con Theocr. VII 131-157 cf. Schönbeck 1962, 112-131.

⁴⁷ Cf. Pennacini 1974.

⁴⁸ Rimando per gli esempi a Schönbeck 1962, 53s. (*Obstgarten*), soprattutto p. 54, nn. 2-3.

⁴⁹ Petrone 1988, 8-9, invece, dopo aver ricordato a ragione che il *locus amoenus* non si presenta quasi mai come paesaggio agricolo «dove sia evidente la fatica del contadino e il lavoro umano», afferma: «Lo splendore del paesaggio ameno è una bellezza naturale più che artificiale, originaria più che indotta dalla mano dell'uomo» e poi ancora: «L'*amoenitas* non è d'altronde produttiva, nel senso agricolo della parola, anzi è al contrario senza frutto d'immediata utilità»; «il bosco come luogo ameno si colloca nella natura contrapposta alla cultura».

⁵⁰ Così anche per Schönbeck 1962, 1s.; 47-48 («sanft, gedämpft, angenehm») sono i caratteri che la *Gartennatur* dà al *locus amoenus* e per Mugellesi 1973, 65 («Il *locus amoenus* aveva svolto nell'ambito di una letterarietà manieristica una funzione essenzialmente antirealistica con la sua tipizzazione un po' fredda e talora artificiale»).

In terzo luogo, dal *locus amoenus* in quanto paesaggio insieme naturale e culturale è molto lontana la vera foresta 'naturale' (impenetrabile, immensa, disordinata). È infatti soprattutto nella forma circoscritta e dominabile dallo sguardo di *Baumgruppe*, se non di *Einzelbaum* addirittura, che vengono classificati *luci*, *nemora* e *silvae ameni* in Schönbeck 1962, 52-54.

10. Conclusioni

Sulla base del materiale che ho qui succintamente raccolto ed esaminato credo che si possa arrivare alla conclusione che, dopo Virgilio, all'interno del campo del bosco la scelta di *lucus*, *nemus*, *silva* e *saltus* non ha valore distintivo e costante per le opposizioni semantiche principali: le parole perdono le loro caratteristiche proprie per confondersi e sovrapporsi.

Per quali ragioni si produsse un simile mutamento e quali conseguenze comportò? Alla prima di queste domande si può rispondere su tre livelli.

1) Livello storico: la sacralità del *lucus*, cardine del quadro semantico arcaico, si era andata di fatto affievolendo: esso, infatti, in quanto *sacer*, era inviolabile e solo da parte dei sacerdoti, o solo con complessi riti e seguendo norme e precetti codificati (non uguali dappertutto), vi si potevano prelevare dei rami o dei tronchi senza commettere sacrilegio. È stato però mostrato che non tutti i *luci* rientravano in questa categoria: per molti, infatti, la sacralità dipendeva solo dal fatto di appartenere ad un santuario e di essere sfruttati a vantaggio esclusivo di questo. Ogni *mysterium tremendum* vi era quindi assente e questo fatto, insieme con la crescita degli appetiti speculativi, portò alla sconsacrazione di molti *luci* nel I sec. a.C. per motivi di interesse⁵¹.

2) Livello antropologico: in parallelo, anche la percezione del *lucus* andò modificandosi, in uno con la crisi della religione romana tradizionale nel I sec. a.C. Questi due fatti concomitanti potrebbero aver indebolito la nozione della sacralità del *lucus*, fino ad imporre un mutamento semantico, con tutte le conseguenze che abbiamo visto.

3) Livello letterario: mi pare tuttavia più valida una spiegazione di altro ordine (che comunque non nega le precedenti). L'imitazione e l'emulazione dei modelli greci, l'affermarsi dell'alessandrinismo, lo sviluppo delle scienze grammaticali, l'adozione di nuovi

⁵¹ Cf. *ThLL* VII 2,1751, 64ss., s.v. *lucus*; gli Atti dei *fratres* della *Dea Dia* in Latte 1960, 54; Bodei Giglioli 1977 (fondamentale); Birge 1982, pp.175-182 (per il mondo greco, in cui spesso parte degli ἄλοση poteva essere data in affitto). Un famoso caso giudiziario fu il processo *de locis religiosis ac de lucis violatis* contro il senatore C. Rabirio del 73 a.C., citato in Cic. *Rab. perd.* 7 (cf. Alexander 1990, n° 171).

generi letterari e l'affacciarsi di nuove necessità espressive imposero di fatto alla lingua latina notevoli mutamenti nel I sec. a.C. La perdita dell'opposizione *lucus-silva* potrebbe rientrare tra questi ed avrebbe comportato per i letterati anche il non piccolo vantaggio di una più ampia libertà nelle associazioni fonetiche, nelle enumerazioni e nella *variatio*.

Per quanto concerne invece le conseguenze di tali trasformazioni, quello del bosco appare connotato sempre di più come un campo semantico bivalente, ambiguo, *anceps* nella definizione del suo valore letterario, culturale ed antropologico, ancor prima che nella delimitazione e nella denotazione di ipo- o sinonimie. Una nebulosa semantica con dei limiti chiari a sufficienza verso l'esterno, ma senza una netta divisione dei compiti tra *lucus*, *nemus*, *silva* e *saltus* al suo interno. Prendendo a prestito la terminologia della linguistica, è come se fosse esistito un arcilessema 'bosco' con *lucus*, *nemus*, *silva*, *saltus* come allofoni, varianti combinatorie ed intercambiabili.

Ciò non significa che le opposizioni tutte venissero annullate o che perdessero la loro validità, ma soltanto che per determinare le caratteristiche di ogni bosco nell'immaginario, ovvero per stabilire a quale termine delle varie opposizioni (letterarie antropologiche religiose) esso dovesse essere di volta in volta rapportato, non serviva esaminare la scelta del sostantivo, ma il contesto e l'aggettivazione.

Prendere contatto con un bosco per il Romano dell'epoca di Augusto o di quelle successive significava (almeno a livello dei testi letterari, cui possiamo giungere con un certo grado di sicurezza) evocare una realtà i cui caratteri costitutivi, pur essendo ogni volta sempre indubitabili *in sé*, risultavano sempre ambigui *per il soggetto*, obbligato a determinarli a fatica ed a poco a poco, in cammino, per così dire, ed addentrandosi sempre di più nel (la lettura del) bosco, attraverso l'intermediario delle connotazioni significative, veicolate, come si è detto, dal contesto e dall'aggettivazione.

Tuttavia, talvolta la scoperta della verità poteva avvenire troppo tardi, come nel caso di Atteone.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alexander 1990

M.C.Alexander, *Trials in the Late Roman Republic, 149 B.C. to 50 B.C.*, «Phoenix» Suppl. XXVI, Toronto Buffalo London 1990.

Andreolli 1988

B.Andreolli, M. Montanari (cur.), *Il bosco nel Medioevo*, Bologna 1988.

Bernert 1935

E.Bernert, *Naturgefühl*, RE XVI, 2 (1935), 1812-1863.

Biese 1884

A.Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern*, II voll., Kiel 1882-1884.

Birge 1982

D.E.Birge, *Sacred Groves in the Ancient Greek World*, Diss. Berkeley 1982.

Bodei Giglioni 1977

Gabriella Bodei Giglioni, *Pecunia fanatica*, «RSI» LXXXIX (1977), 33-76.

Boetticher 1856

C.Boetticher, *Der Baumkultus der Hellenen*, Berlin 1856.

Bois sacrés 1993

Les bois sacrés, «Actes du Colloque International organisé par le Centre J.Bérard et l'École Pratique des Hautes Études [V section] (Naples, 23-25 Nov. 1989)», Naples 1993.

Borca 1997

F.Borca, *“Palus Omni Modo Vitanda”*: *A Liminal Space in Ancient Roman Culture*, «CB» LXXIII (1997), 3-12.

Borca 2000

F.Borca, *Towns and marshes in the ancient world*, in V.M.Hope, E.Marshall (cur.), *Death and Disease in the Ancient City*, London New York 2000, 74-84.

Borca 2002

F.Borca, *“Horridi montes”*. *Paesaggi e uomini di montagna visti dai Romani*, Aosta 2002.

Borca 2003

F.Borca, *Luoghi, corpi, costumi: determinismo ambientale ed etnografia antica*, Roma 2003.

Buck 1949

C.D.Buck, *A Dictionary of selected synonyms in the principal indo-european Languages. A contribution to the history of ideas*, Chicago 1949.

Curtius 1948

E.R.Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948.

D'Onofrio 1994

S. D'Onofrio (cur.), *La cultura del bosco*, «Atti del Convegno tenuto a Caronia (2-4 ottobre 1987)», Istituto di scienze antropologiche e geografiche, Facoltà di lettere e filosofia, Assessorato dei beni culturali ambientali e della pubblica istruzione, Regione siciliana, Palermo 1994.

Dehon 1993

P.J.Dehon, *Hiems Latina. Étude sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, «Coll. Latomus» CCXIX, Bruxelles 1993.

Dehon 2002

P.J.Dehon, *Hiems Nascens. Premières représentations de l'hiver chez les poètes latins de la République*, Roma 2002.

Delamarre 1984

X.Delamarre, *Le vocabulaire indo-européen. Lexique étymologique thématique*, Paris 1984.

Delano Smith 1996

Catherine Delano Smith, *The 'wilderness' in Roman times*, in G.Shipley, J.Salmon (ed.), *Human Landscapes in Classical Antiquity. Environment and Culture*, London New York 1996, 154-179.

Durand 1963

G.Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1963 (trad. it. *Le structure antropologiche dell'immaginario*, Bari 1972).

Fedeli 1990

P.Fedeli, *La natura violata: ecologia e mondo romano*, Palermo 1990.

Forêt 1967

Actes du colloque sur la forêt, Besançon, 21-22 octobre 1966, «Cahiers d'études comtoises» XII, Paris 1967.

Friedlaender 1922

L.Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 4 voll., 10^e Aufl. besorgt v. G.Wissowa, Leipzig 1922.

Friedrich 1970

P.Friedrich, *Proto-Indo-European Trees*, Chicago 1970.

Fugier 1963

Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg 1963.

Gagé 1976

J.Gagé, *Comment Énée est devenu l'ancêtre des Silvii Albains*, «MEFR» LXXXVIII (1976), 7-30.

Garber 1974

K.Garber, *Der locus amoenus und der locus terribilis. Bild und Funktion der Natur in der deutschen Schäfer- und Landlebendichtung des 17. Jahrhunderts*, Köln 1974.

Gernia 1961

M.L.Gernia, *Rapporti tra il lessico sacrale osco e latino*, «Archivio glottologico italiano» XLVI (1961), 97-138.

Harrison 1992

R.Harrison, *Foreste. L'ombra della civiltà. Tra mito ed ecologia, filosofia ed arte, una storia dell'immaginario occidentale*, trad. it., Milano 1992 (ed. orig. *Forests: the shadow of civilization*, Chicago 1992).

Krefeld 1957

H.Krefeld, *Zum Naturgefühl der Römer*, «Gymnasium» LXIV (1957), 23-26.

Latte 1960

K.Latte, *Römische Religionsgeschichte*, in I. Von Müller, W.Otto, H.Bengtson, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, V 4, München 1960.

Lavagne 1988

H.Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, B.E.F.A.R. XXX, Roma 1988.

Leach 1988

Eleanor Winsor Leach, *The Rhetoric of Space: Literary and Artistic Representation of Landscape in Republican and Augustan Rome*, Princeton 1988.

Leigh 1999

M.Leigh, *Lucan's Caesar and the sacred grove: deforestation and enlightenment in antiquity*, in P. Esposito - L. Nicastrì (cur.), *Interpretare Lucano*, Napoli 1999, 167-205.

Malaspina 1994

Erm. Malaspina, *Tipologie dell'inameno nella Letteratura latina. Locus horridus, paesaggio eroico, paesaggio dionisiaco: una proposta di risistemazione*, «Aufidus» XXIII (1994), 7-22.

Malaspina 1995

Erm. Malaspina, *Nemus sacrum? Il ruolo di nemus nel campo semantico del bosco sino a Virgilio: osservazioni di lessico e di etimologia*, «Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica dell'Università di Torino» (1995), 75-97.

Malaspina 2000

Erm. Malaspina, *Nemus come toponimo dei Colli Albani e le differentiae verborum tar-doantiche*, in J.R.Brandt, A.-M.Leander Touati, J.Zahle (ed.), *Nemi - status quo*, Recent Research at Nemi and the Sanctuary of Diana, «Acts of a seminar arranged by Soprintendenza Archeologica per il Lazio, Accademia di Danimarca, Institutum Romanum Finlandiae, Istituto di Norvegia in Roma, Istituto Svedese di Studi Classici in Roma at Accademia di Danimarca (Oct. 2-3, 1997)», Roma 2000, 145-152.

Mannhardt 1905

W.Mannhardt, *Wald- und Feldkulte I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchung. II. Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*, Berlin 1905² [= Darmstadt 1963].

Mauduit 1998

Christine Mauduit - P.Luccioni (éd.), *Paysages et milieux naturels dans la littérature antique*, «Actes de la table ronde organisée au Centre d'Études et de Recherches sur l'Occident Romain de l'Université J.Moulin (25 septembre 1997)», Paris Lyon 1998.

Montanari 1992

M.Montanari, *Uomini, terre, boschi nell'Occidente medievale*, C.U.E.C.M., Catania 1992.

Mugellesi 1973

Rossana Mugellesi, *Il senso della natura in Seneca tragico*, in *Argentea aetas*. «In memoriam E.V.Marmorale», Genova 1973, 29-66.

- Noferi 1992
 Adelia Noferi, *Il bosco: traversata di un luogo simbolico, I-II*, «Paradigma» VIII (1988), 35-66; X (1992), 65-82.
- Pennacini 1974
 A.Pennacini, *Amore e canto nel locus amoenus. Teocrito, Tibullo, Virgilio*, Torino 1974.
- Perutelli 1976
 A.Perutelli, *Natura selvatica e genere bucolico*, «ASNP» VI (1976), 763-797.
- Perutelli 2000
 A.Perutelli, *Varius, fr. 4 Courtney = Blänsdorf e Verg. ecl. 8, 88*, «MD» XLV (2000), 142-144.
- Pesci 2000
 E.Pesci, *La montagna del cosmo. Per un'estetica del paesaggio alpino. Con un'antologia di testi*, Torino 2000.
- Petrone 1988
 Gianna Petrone, *Locus amoenus/locus horridus: due modi di pensare il bosco*, «Aufidus» V (1988), 3-18.
- Pollini 1986
 E.Pollini, *Il locus horridus in Valerio Flacco*, «Orpheus» VII (1986), 21-39.
- Remotti 1994
 F.Remotti, *Etnografia Nande II, Ecologia, cultura, simbolismo*, Torino 1994.
- Schiesaro 1985
 A.Schiesaro, *Il 'locus horridus' nelle 'Metamorfosi' di Apuleio*, «Maia» XXXVII (1985), 211-223.
- Schönbeck 1962
 C.Schönbeck, *Der locus amoenus von Homer bis Horaz*, Diss. Heidelberg 1962.
- Segal 1969
 C.P.Segal, *Landscape in Ovid's Metamorphoses. A study in the transformations of a literary symbol*, «Hermes Einzelschriften» XXIII, Wiesbaden 1969.
- Seidensticker 1886
 A.Seidensticker, *Waldgeschichte des Alterthums*, vol. I (vor Cäsar); II (nach Cäsar), Frankfurt 1886.
- Sereni 1987
 E.Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari 1987³.
- Siebert 1996
 G.Siebert (éd.), *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques*, «Actes du Colloque de Strasbourg (11-12 juin 1992)», Université de Strasbourg, Paris 1996.
- Skovgaard 1962
 S.Skovgaard-Jensen, *Silvanus and his cult*, «ARID» II (1969), 11-42.
- Thomas 1981
 J.Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris 1981.

Trinquier 2000

J. Trinquier, *Le motif du repaire des brigands et le topos du locus horridus: Apulée, Métamorphoses, IV, 6*, «RPh» LXXIII (2000), 257-277.

Turato 1979

F. Turato, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V sec. a. C.*, Roma 1979.