

M. Sardi (a cura di)
Santuari e poetica nel
mondo ebreo, Milano 1983

MORENO MORANI

Sull'espressione linguistica dell'idea di 'santuario' nelle civiltà classiche

1. Il sistema lessicale di una lingua non è qualcosa di fisso e immutabile: esso riflette i modi con cui una determinata epoca o una determinata cultura vedono e classificano la realtà, e, come molte idee umane sono soggette a mode o a cambiamenti, così anche il lessico di ogni lingua appare come una realtà in continuo divenire, che cerca di adeguarsi in maniera sempre più perfetta alle esigenze che la cultura di un popolo o la sensibilità di un'epoca comporta. Da un punto di vista sincronico, ogni lessico si presenta come un insieme di costellazioni di segni, legati da quelle relazioni che i più recenti studi di linguistica hanno cercato di chiarire¹: la risonanza o la povertà che si determinano in certi settori del lessico sono dovute, come si è detto, alle differenti concezioni e ai differenti bisogni di comunicazione che accomunano una comunità di parlanti o una sezione di essa. Se i dialetti ber-

* Nelle parole latine la quantità delle sillabe è indicata esclusivamente sulle parole analizzate la prima volta che si incontrano ovvero quando strettamente necessario. Le sigle dei testi citati dalle note sono:

GEW = H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1953 ss.
LEW = A. Walde - J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1965 ss.³

IEW = J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959 ss.

EM = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1968⁵.

Ch. = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1967 ss.

¹ Sulle questioni teoriche connesse a quest'affermazione si rimanda a E. Coseriu, *Für eine strukturelle diachrone Semantik*, in *Strukturelle Bedeutungslehre*, Darmstadt 1978, pp. 90-163.

beri conoscono una sessantina di segni indicanti in modo diverso il cammello, è perché la comunità dei parlanti sente ogni diverso momento della vita dell'animale come fortemente caratterizzato, e quindi abbisognavole di un'indicazione speciale rispetto ad altri; se il nostro linguaggio comune presenta soltanto due o tre segni riguardanti il cammello, ciò avviene perché soltanto in rare occasioni del nostro esprimerci ci è richiesto di precisare in maniera il più possibile esatta la forma, l'età, il colore o lo stato di salute del cammello. Da un punto di vista diacronico, è invece evidente come ogni sistema linguistico in presenza di cambiamenti culturali che segnano profondamente un'epoca o un popolo tenti di reinterpretare i suoi segni linguistici ovvero rigetti molti dei segni appartenenti a una mentalità che si crede ormai superata, per introdurre nuovi segni, che sono ritenuti più adatti, oseremmo dire più vergini, per esprimere le nuove idee. Esempio del primo procedimento possiamo trovare nei testi greci dell'età classica: il cambiamento culturale profondo avvenuto tra Omero e l'epoca della polis fa sì che la maggior parte delle parole greche, pur nell'ambito di una sostanziale continuità linguistica, acquisiscano risonanze nuove e più vaste. Esempi del secondo procedimento possiamo trovare in tutti quei casi in cui si muta la religione di un popolo: in antico iranico la vecchia parola indueuropea per 'dio' (av. *daēva* < **deiwō-*) viene confinata al senso di 'demone'; nel gr. cristiano la parola usata precedentemente per indicare in modo generico la divinità, *δαίμων*, assume la risonanza negativa di 'spirito maligno, demone', e gli esempi potrebbero continuare.

2. Nello studio del lessico antico siamo soliti applicare nella ricerca categorite di pensiero che nascono da un nostro modo moderno di concepire le cose, avvertendo poi che cosa 'manca' nel lessico delle lingue antiche. Questo procedimento è naturalmente scorretto: il lessico di una lingua può essere definito difettoso solamente nel momento in cui si scopre che esso è impossibilitato a esprimere una determinata idea o un concetto. È ovvio che, se quell'idea o quel concetto non appartengono alla cultura del popolo che parla quella lingua, neppure si può accusare di difettosità il suo lessico. Non possiamo

affermare che il lessico greco pagano è più povero di quello italiano perché, per esempio, manca della parola indicante il 'perdono': è la cultura pagana che non conosce questo concetto: il lessico greco si limita a prendere atto di questa mancanza, ovvero il parlante greco organizza il proprio patrimonio lessicale in maniera che esso corrisponda e si adatti a tutte le esigenze espressive che egli avverte: nel momento in cui si introduce nella cultura greca l'idea di 'perdono' anche il parlante reinterpretare alcuni segni del suo patrimonio lessicale o ne prenderà altri a prestito da altri sistemi lessicali per darsi la possibilità di esprimere senza circonlocuzioni dispendiose la nuova idea. Analogamente, se la parola 'coscienza' (*συνείδησις*) non è presente in Omero o in Eschilo, mentre è presente in Euripide, ciò non deve condurre alla conclusione che Euripide usi un lessico più 'completo' rispetto agli autori precedenti: Euripide vive in un momento in cui la cultura della polis, interrogando se stessa e introducendo nuovi valori a scapito di altri precedenti, diventa attenta all'idea che esiste una coscienza dell'individuo, per la quale egli deve rispondere in prima persona dei suoi gesti: la parola *συνείδησις* non è altro che il punto d'arrivo di questo lungo travaglio intellettuale e spirituale. Infine, il fatto che le lingue antiche manchino di un segno autonomo per l'espressione del colore blu non è dovuto alla mancanza del blu come fatto puramente fisico, vale a dire come realtà prodotta da determinati fenomeni ottici, bensì al fatto che nella mentalità antica e nella classificazione dei colori da essa affermata il blu è sentito non come colore autonomo, bensì come sfumatura di altri colori.

3. Questa lunga premessa appare dunque necessaria, quando si tenta di affrontare lo studio di un settore lessicale, sia pure limitato, delle lingue antiche. La difficoltà è accresciuta dalla consapevolezza che nel patrimonio lessicale di ogni popolo il lessico religioso riveste una particolare importanza e occupa un posto assai delicato. Se già ogni settore del lessico porta in sé tracce di varie stratificazioni, per cui accanto a parole antiche, eventualmente reinterpretate, ma create con suffissi o modalità di formazione che hanno perso di produttività in successivi momenti della lingua, stanno segni di origine recente,

questo carattere è accentuato nel lessico religioso di qualsiasi lingua e cultura: il lessico religioso è per sua natura conservativo, in quanto le parole hanno una pregnanza particolare e una capacità evocatrice straordinariamente accentuata: legate a un sapere tendenzialmente immutabile, le parole del lessico religioso vengono mantenute anche quando risultano completamente isolate, per formazione e per aspetto fonetico, durante uno stadio che un sistema linguistico ha poi raggiunto. Tale tendenza raggiunge il suo culmine nel lessico religioso latino, in cui la conservazione di intiere formule o di parole isolate (*iouiste, cortumio, quirquit*, ecc.) ormai prive di senso per il parlante è molto frequente.

4. In quasi tutte le lingue moderne europee la terminologia relativa all'edificio destinato al culto consta di due segni fondamentali²: il primo segno indica un luogo di culto in generale ed ha la possibilità di essere impiegato (sia pure raramente) anche per designare il luogo di culto cristiano oppure è usato in espressioni metaforiche; il secondo segno, che indica in un modo più specifico il luogo di culto cristiano, non si adatta, se non in contesti molto particolari o in irrilevanti usi scherzosi o polemici, né ad impieghi traslati né ad usi profani. La situazione è pertanto la seguente:

	luogo di culto	
	1. in genere (particolarmente non cristiano); usi traslati	2. cristiano
italiano	tempio	chiesa
francese	temple	église
spagnolo	templo	iglesia
rumeno	templu	biserică
inglese	temple	church
tedesco	Tempel	Kirche

² Cfr. C.D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago 1949, pp. 1465 e 1477-1478.

neogreco	ναός	ἐκκλησία
lituano	dievanamis	bažnyčia
ant. slavo	chramŭ	crŭky
russo	chram	cerkov'
polacco	świątynia	kościół
ecc.		

Al di là di piccole differenze trascurabili, la distribuzione è quasi ovunque la stessa: che nei paesi a predominante religione cattolica *chiesa* o *église* indichi solamente la chiesa cattolica, mentre al luogo di culto protestante viene attribuito il nome di 'tempio', a differenza di quanto avviene in Germania, ove, viceversa, si dà nome di *Kirche* all'una come all'altro, poco importa. L'essenziale è notare le due seguenti osservazioni:

a) Sin da epoca antica il termine per 'tempio' può indicare la chiesa cattolica, mentre non avviene il passaggio inverso: già l'antico slavo *chramŭ* può indicare la chiesa, mentre *crŭky* non è adatto a indicare un luogo di culto non cristiano. Da questo punto di vista l'equivalenza di usi che si ha nella maggior parte delle lingue moderne è quanto mai interessante: basti il seguente parallelo fra italiano e neogreco:

	<i>tempio</i> si usa	<i>ναός</i> si usa
1. nella terminologia ufficiale:		
si porti rispetto al	<i>ναός</i> περί ἐνοριακῶν	
tempio di Dio;	<i>ναών</i> ;	
2. nella dedicazione della chiesa:		
il tempio di San Pietro	<i>ναός τῆς Ἁγίας Σοφίας,</i>	
a Roma;	<i>τοῦ Ἁγίου Νικολάου;</i>	
3. negli impieghi traslati:		
il tempio della giustizia;	<i>ναός τῆς Θεμίδος,</i>	<i>ναός</i>
il tempio della scienza.	<i>τῆς ἐπιστήμης.</i>	

b) Lo spostamento di significato a cui sono soggiaciuti diversi segni crea un certo interesse³, ma il dato più notevole è che

³ Per esempio *božyca* indica in polacco la sinagoga, mentre il termine bal-

in quasi tutte le lingue è stata rifiutata una terminologia sentita troppo marcatamente pagana per indicare il luogo di culto. Nelle lingue che hanno continuato il latino sono sopravvissuti i continuatori di *templum*, mentre è andato completamente perduto *fanum*, interpretato dai primi scrittori come 'tempio pagano, luogo di perizione'; analogamente in inglese non hanno avuto continuazioni né l'antico *hearth* né l'antico *call*, come nelle lingue scandinave non ha avuto continuazioni l'antico nordico *vé*, tutti termini troppo fortemente pagani per essere mantenuti dopo la conversione al cristianesimo. Viceversa sono stati proseguiti termini come il lituano *dievnamis*, che, proprio per la sua genericità ('casa di una divinità'), non dava adito a incomprensioni o fraintendimenti né evocava idee di superstizione pagana.

5. All'interno del termine 'tempio' e del termine 'chiesa' stanno numerose altre parole che determinano con maggior precisione il tipo di tempio o di chiesa di cui si sta parlando. Avremo ad esempio:

tempio			chiesa		
sinagoga	moschea	pagoda	basilica	pieve	cattedrale

e altri termini ancora.

Un termine che sembra però aver un posto del tutto a sé ed esorbitare da questo quadro è 'santuario'. A differenza di *pieve* o *cattedrale*, esso non designa un edificio sacro che si distingua per dimensioni o per particolari prerogative giuridiche o per una speciale importanza monumentale. Il concetto di 'santuario' non ha rilevanza dal punto di vista del diritto

tico corrispondente (*bažnyčia* in lituano e *basnīca* in lettone) indica la chiesa; a sua volta il polacco è ricorso a *kościół* da *castellum* 'chiesa fortificata' per indicare la chiesa.

canonico⁴: è solamente la devozione più o meno diffusa che dà ad un luogo o ad una chiesa la qualifica di santuario. Se tentiamo una definizione generale, dovremmo dire che, nel linguaggio odierno, *santuario* designa una chiesa in cui si conservano reliquie sacre di particolare importanza, legate generalmente a eventi miracolosi, e che è divenuta mèta di pellegrinaggio e in genere di una devozione che trascende un ambito locale o regionale⁵. Uno sguardo ai lessici italiani ci induce a credere che questi concetti, oggi acquisiti, siano piuttosto recenti: ancora nei lessici del secolo scorso con *santuario* s'intende non tanto o non principalmente l'edificio che conserva le reliquie sacre, bensì le reliquie stesse⁶. D'altronde il termine *santuario* travalica la distinzione 'edificio cristiano' / 'edificio sacro in genere' che abbiamo assunta precedentemente. Nel parlare abituale vengono designati come santuari anche luoghi di culto non cristiani: parliamo così del santuario di Apollo a Delfi, o dei santuari musulmani alla Mecca, o dei santuari indiani, ecc. Viceversa, mentre *tempio* può usarsi anche in contesti non religiosi, questa possibilità pare preclusa a *santuario*: per designare luoghi di devozione non religiosa o luoghi dove si conservano reliquie legate a fatti estranei alla religione, si tende se mai a usare il termine *sacrario*: si avrà così un *sacrario dei caduti*, ecc. Infine notiamo che, parlando di culti non cristiani, il confine fra *tempio* e *santuario* è quanto mai incerto: viceversa nei riguardi di chiese o luoghi di culto cristiani il termine santuario si usa in contesti nettamente definiti da una tradizione. Così è un santuario quello di Re o quello di Oropa, sono santuari quello di Pompei e quello di Loreto, è un santuario Meryem Ana ad Efeso, mèta di pellegrinaggio non solo di cristiani provenienti da tutte le parti del mondo, ma anche di molti musulmani devoti alla Madre di Cristo. La

⁴ Si v. la voce *santuario* in *Enciclopedia Italiana*, vol. xxx.

⁵ Tale è la definizione che danno la maggior parte dei lessici moderni (si v. per esempio G. Devoto-G.C. Oli, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze 1971, s.v.); dei vocabolari moderni, soltanto lo Zingarelli (*Vocabolario della lingua italiana*, Bologna 1970⁹⁹) dà la prevalenza al valore figurato rispetto al valore proprio di « Chiesa cattolica che è centro di particolari devozioni o nella quale sono conservate reliquie ».

⁶ Così, per esempio, nel Tommaseo, *Dizionario della lingua italiana*, Torino 1861 ss., vol. IV-1, p. 545.

definizione di santuario per questi luoghi è, come si è detto, precisa. Non altrettanto si può dire per i luoghi di culto non cristiani, per i quali la determinazione di santuario da parte nostra costituisce pur sempre un arbitrio, sia pure motivato dall'esigenza di distinguere fra luoghi di culto particolarmente frequentati e rivestiti d'importanza particolare ed altri puramente locali e meno provvisti di storia e di interesse. Al termine di questo paragrafo avremo la possibilità di indicare il seguente schema:

Centro di culto id. ma particolare	Usi non religiosi		Usi religiosi	
	TEMPIO		non cristiani	cristiani
	SACRARIO	SANTUARIO		
		CHIESA		

Questa distribuzione dei termini è però tipica dell'italiano: anche le lingue europee moderne che hanno vincoli di affinità genetica o maggiore coerenza culturale con l'italiano, usano dei termini formalmente corrispondenti a *santuario* con valori talvolta notevolmente diversi. Se il franc. *santuaire* e il ted. *Heiligtum* hanno un impiego assai più spiadito e generico rispetto a *santuario*, nell'ingl. *santuario* (rifacimento di un più antico *scynuary* o *senury*) l'originario valore religioso, applicato soprattutto al *Sancta Sanctorum* del tempio ebraico, è andato sparendo, e la parola, esaltando l'idea del diritto d'asilo connesso nella legislazione dei secoli passati al luogo di culto, ha assunto il significato di 'rifugio': *Santuario* è il titolo di un romanzo di Faulkner in cui la parola 'rifugio' è applicata con sinistra ironia al bordello in cui la protagonista è ospitata, e *Santuario* è il titolo di un racconto della Christie, in cui il protagonista, mortalmente ferito, entra in una chiesa mormorando proprio questa parola. *Santuario* oggi, proseguendo nell'uso metaforico già intravisto, può designare anche riserve di caccia, o basi militari collocate in territori stranieri, punto di partenza per incursioni e azioni di guerriglia. Ma la esatta distanza intercorrente tra l'italiano *santuario* e l'inglese *santuario* è rilevabile nella corruzione popolare del medio inglese *senury*, cioè nell'odierno *senry*, che vale 'garitta': an-

che qui dunque rispetto all'idea di 'luogo di culto' è nettamente prevalsa l'idea di 'luogo in cui rifugiarsi', eliminandosi completamente ogni riferimento religioso⁷.

6. Come gran parte del lessico religioso, anche la terminologia del luogo sacro, quale ci è presentata dalla maggior parte delle lingue indoeuropee, ha origini abbastanza recenti, certo posteriori al venir meno di quella relativa unità etnica e linguistica che i linguisti chiamano epoca indoeuropea. Nel periodo più antico non dovevano esistere né regole precise attinenti il culto e le istituzioni sacre né, tanto meno, edifici sacri o luoghi degni di particolare venerazione. Santuari delle divinità dovevano essere quei luoghi dove in qualche modo si era manifestata la presenza di una potenza superiore: i sassi caduti dal cielo, i luoghi colpiti dal fulmine, i boschi e le fonti, questi dovevano essere i punti attorno ai quali si sviluppavano cerimonie e culti. Per quanto esageri e dimentichi, forse volontariamente, alcuni particolari indicativi, è però certo che Tacito, nel sottolineare la mancanza di templi e di raffigurazioni di divinità rilevabile nelle genti germaniche, ci presenta una situazione ancora molto vicina a quella originaria: « Essi non ritengono lecito, in base alla grandezza della divinità, né rinchiudere gli dèi tra pareti né assimilarli a qualsiasi aspetto di volto umano: essi consacrano boschi e selve e chiamano coi nomi degli dèi quell'unico arcano che solo attraverso il rispetto divino si vede »⁸. Analoga è la situazione che Erodoto ci descrive per i Persiani: « Io so che i Persiani hanno le seguenti usanze: non ritengono lecito innalzare templi e altari e addirittura rimproverano di follia quelli che lo fanno, perché, a quanto mi sembra, non ritengono gli dèi simili all'uomo, come fanno invece gli Elleni. Essi sono soliti tributare sacrifici a Zeus salendo sulle cime più alte dei monti e chiamano Zeus tutto l'orizzonte del cielo »⁹.

⁷ Cfr. E. Weekley, *An Etymological Dictionary of Modern English*, rist. New York 1967, s.v. *santuario* (II, col. 1274) e *senry* (*ibi*, col. 1515). Sulla grafia di *senry* ha influito anche un riacostamento secondario a *sentinel*.

⁸ Tac. *German.* 9,5. Sulle probabili esagerazioni di Tacito si legga il commento di M. Scovazzi (Torino 1956) al passo citato.

⁹ Herod. I, 131.

Ma anche nel mondo indiano, dove pure il sentimento religioso è vivo e profondo e permea tutta la vita e l'agire quotidiano dell'individuo, termini appropriati per 'tempio' e 'santuario' appaiono in epoca relativamente recente. La parola *caitya* designa in origine le caverne: queste, accogliendo le ceneri dei morti, divengono i primi luoghi fissi e stabili di culto, e il termine passa a designare prima i monumenti funerari e poi piccoli santuari posti nei pressi dei villaggi. Come sacri sono alcuni fiumi e le loro acque, così *īrtha* indica le discese, per mezzo di lunghe gradinate, verso i fiumi, ma può anche indicare luoghi oggetto di venerazione. Accanto ad altri termini meno rilevanti, come *devagītha*- e *devālaya*- (l'uno e l'altro propriamente 'casa del dio'), la parola più interessante, ma limitata essenzialmente al sanscrito recente e buddhista, è *stūpa*: esso passa dal senso di 'sommità' a quello di 'parte alta della casa', ed indica poi in particolare alcuni monumenti buddhisti a forma piramidale, eretti in posti dove si conservano reliquie del Buddha o dove sono raffigurate scene della sua esistenza: oltre a questo, la parola può anche avere il significato di 'reliquiario'. Come si vede, a differenza di altri termini indiani relativi alla religione, questi termini non hanno nessun riferimento ad altre parole attestate in lingue indoeuropee ed evocanti l'idea dell'edificio sacro: questo basti a indicare il carattere secondario di tali formazioni.

7. Il lessico greco presenta numerosi termini cui i dizionari attribuiscono il valore di 'tempio' o 'santuario'. È facile però constatare che la ricchezza di termini corrisponde alla necessità di distinguere in modo esatto caratteristiche o zone diverse del luogo sacro e che nessuno dei termini indicati si avvicina alla nostra idea di 'santuario'. Tra i vari termini, noteremo immediatamente la distinzione esistente tra *ἄλσος* 'bosco sacro' da una parte e *τέμενος*, *ἱερός*, *ναός* dall'altra. Altre parole, come *σῆνος* 'tempietto, recinto sacro' e *ἀγίαστίσιον* 'tempio', hanno uso più limitato e sono testimoniate in epoca più recente. Dei tre termini fondamentali (*τέμενος*, *ναός*, *τέμενος*) due sono attestati già nelle tavolette micenee nella forma *ī-je-ro* e *te-me-no*: *ī-je-ro* è anche molto produttivo di composti già in epoca micenea, quali *ī-je-re-us*, *ī-je-ro-wor-gos*, ecc. Tutti e tre infine, nono-

stante qualche riserva avanzata da vari studiosi o qualche incertezza circa le modalità di formazione, sembrano analizzabili alla luce del materiale indoeuropeo:

1. *τέμενος*: la connessione col vedico *īśira-* è fuori di dubbio, anche se l'etimologia indoeuropea non è in grado di spiegare in maniera soddisfacente l'evoluzione di significato attraverso cui si è giunti al senso di 'sacro', partendo da quello originario di 'forte, vigoroso, impetuoso, agitato'. Senza entrare nei meriti di un dibattito attorno al quale già si è accumulata moltissima bibliografia, basterà notare:

— nell'uso omerico di *τέμενος* è conservata in alcuni casi, e in particolare in alcune formule stereotipate, traccia dell'antico valore di 'forte';

— l'identità tra uso omerico e uso vedico è confermata in maniera decisiva dal ritrovarsi dell'omerico *τέμενον μένος* nel ved. *īśiram manas*;

— in *τέμενος*, così come nel got. *hails*, nell'irlandese *noib* e altrove, si passa dal senso di 'forte' a quello di 'sacro' attraverso il significato di 'dotato di forza eccezionale, sovrumana, divina';

— il greco ha costituito un sistema di parole riguardanti il sacro in cui, oltre all'opposizione tra un termine indicante il sacro come dotato di forza mistica (*τέμενος*) e il sacro come oggetto degno di rispetto e di timore (*ἄγνος*), entra anche un termine indicante la predisposizione e l'atteggiamento corretto nei confronti del sacro (*ἕσσιος*): da questo punto di vista il lessico greco appare solidamente organizzato, e indica quanto la sfera religiosa rivesta un'importanza notevole per l'uomo ellenico¹⁰.

II. *ναός*, con tutte le sue varianti dialettali (lac. *ναφός*, lesb. *ναῶς*, ion. *νηός*, att. *ναός*), rimanda a un più antico **nās-wos*. Quest'ultimo può ben connettersi, se analizzato in **nās-wos*, con l'aoristo *νάσ-σται*, pres. *ναίω* 'abitare', e accennare quindi

¹⁰ Su *τέμενος*, oltre ai dizionari etimologici, che riportano le varie vicende della *vestata quaestio* (GEW I, pp. 712-714; Ch. I, pp. 457-458), si v. in particolare E. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. dal franc., Torino 1976, II, pp. 450-453.

a un valore originario di 'casa del dio'. A sua volta il **nas-* di *valéo* va riconnesso con *vóστος*, con *νήστος*, con l'aind. *nasate* 'si unisce' e *asta-* 'casa', il got. *nasian* 'guarire', ecc. Di quest'etimologia mancano prove sicure, ma altri e diversi tentativi sono ben lungi dall'offrire risultati più verisimili¹¹.

III. *τέμενος*: è generalmente interpretato come un derivato dalla radice **tem-* di *τέμνω* 'io taglio': la stretta connessione tra i due termini è avvertita già dagli antichi, che ne ricavano interessanti giochi di parole: cfr. *τέμενος τέμνων* (Il. VI, 194). Dal punto di vista linguistico la derivazione è del tutto ammissibile: le riserve avanzate recentemente, principalmente dalla Manessy-Gutton, non paiono fondate¹². L'interpretazione tradizionale di *τέμενος* riceve anzi ulteriore conferma sia dal fatto che il modo di procedere in *τέμενος* è analogo a quello di *βάσς* e di *τέπος* (materiale indoeuropeo o basato su radici indoeuropee reinterpretate e riadattate) sia dal fatto che il radicale **tem-* potrebbe ritrovarsi in una formazione latina come *templum*, il cui valore originario potrebbe pure essere quello di 'spazio delimitato, separato'.

8. La differenza di valore fra i tre termini che abbiamo qui indicati appare molto chiara nell'uso erodoteo. In II, 112 Erodoto, parlando del tempio di Afrodite a Menfi, afferma che nel *τέμενος* si leva il tempio (*ἱερόν*) di quest'Afrodite straniera, Ion-

¹¹ Cfr. GEW II, p. 288; Ch. II, p. 734.

¹² Cfr. J. Manessy-Gutton, *Temenos*, IF, 71 (1966), 1423 (idee poi riprese in BSL, 67 [1972], 90-91). Mentre Frisk (GEW II, pp. 873-874) si esprime molto cautamente, Chantraine (II, p. 1104) considera la tesi della Manessy-Gutton «*sémaniquement et historiquement insoutenable*». In particolare: né si può negare il carattere set di **tem-* (si vedano le forme *τιμήτις*, *τέμενος*, ecc.), né si può negare l'esistenza di un suffisso **nes* in greco (cfr. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, München 1934, I, pp. 512-513), né si può ignorare che le parole semitiche o di altre lingue orientali invocate, con la sola eccezione del sumeroico *temen*, hanno valori assai diversi rispetto al greco (accad. *timennu* 'texte de fondation, inscrits sur bariélet, prième, etc.?' e non sono sicure (ugarit. *tmn?*). Non si dimentichi l'esistenza in semitico di una rad. *tmn*, da cui ar. *tamma*, sir. *tamm*, ebr. *tam* 'è completo, terminato [in senso anche negativi]'. Nulla infine si ricava dall'esistenza di toponimi come *Timná* (non *Temenati*) in Palestina o *Tīrnovos* in Asia Minore.

tano ricordo del soggiorno egiziano di Elena. Fedelmente all'uso più antico, *τέμενος* vale qui 'recinto sacro, zona attribuita al dio', all'interno della quale possono esistere boschi sacri o essere collocati altari ed edifici di culto. Quest'uso di *τέμενος*, si è detto, è coerente col valore più antico. In Omero *τεμέων* vengono dedicati a dei, eroi e re: a Bellerofonte i Lici attribuirono (letteralmente 'tagliarono, separarono') un *τέμενος* eccezionale, ricco di piante e di terreno coltivabile, perché ne prendesse possesso¹³; il *τέμενος* dunque è un terreno che viene separato da quello comune del *demos* e dato in proprietà assoluta a un eroe o ad un re: anche a Meleagro¹⁴ gli Eoli promettono un *τέμενος* purché li difenda dai Cureti, imbalanziti dalla sua assenza: gli offrono di scegliersi e di separare per sé (*τεμέσθαι*) un territorio di cinquanta iugeri nel punto migliore della regione, per metà coltivato a vigneti e per metà costituito da terreno arabile senza vegetazione. Nell'*Odissea*¹⁵ alla domanda di Odisseo circa Telemaco Tiresia risponde che questi coltiva i suoi *τεμέσσεα*. Altrove però i *τεμέων* omerici sono proprietà di dèi: di Zeus (Il. VIII, 47), di Sperchio (Il. XXIII, 148), di Afrodite (Od. VIII, 363); in Il. II, 695 un'intera città, Piraso fiorita, è *τέμενος* di Demetra.

La situazione omerica è uno specchio sufficientemente fedele di quella micenea. Per quanto sappiamo ora dalle tavolette, nelle città micenee le due supreme autorità del paese, il *wanax* e il *lawagetas*, vale a dire il capo della città e il capo della guerra, hanno diritto a un *temenos*. Questa stessa situazione ci è conservata in età successiva ancora nella costituzione spartana, i cui arcaismi e i cui riflessi di usi micenei sono stati notati da molti studiosi: a Sparta i due re possiedono dei *τεμέων*. Nell'ordinamento di Pakanije, che ci è ben noto attraverso la lettura delle tavolette, il *temenos* personale conferito alle supreme autorità è distinto sia dalla proprietà privata di queste ultime sia dal terreno appartenente al *damos*. D'altronde la connotazione sacrale che il *temenos* miceneo conserva è confermata dalla presenza in esso di *telestai*. Pertanto, il *temenos* sarebbe qualcosa di diverso dal terreno sacro e riservato alle

¹³ Il. VI, 194 ss.

¹⁴ Il. IX, 573 ss., in particolare 578-580.

¹⁵ Od. XI, 185.

divinità che viene ritagliato all'interno del *damos*, ma avrebbe una struttura giuridica in parte simile: esso sarebbe dato da sfruttare ai *telestai*, costituiti per la maggior parte da proprietari terrieri, rappresentanti quindi dell'aristocrazia locale, i quali pagano per lo sfruttamento una decima (*onaton*) alle quaranta donne preposte al culto, dette perciò *onateres*¹⁶.

Tornando ad Erodoto, la distinzione fra *τέμενος* e *ἱερόν* sembra chiara: *τέμενος* è il terreno proprietà del dio, *ἱερόν* è l'edificio sacro che si eleva su di esso. Opposto al *τέμενος* è il *βέβηλον*, cioè il terreno su cui è lecito mettere il piede liberamente¹⁷. Secondo Erodoto (II, 178) Amasi concesse ai Greci di abitare in Naucrati e di fondare lì dei *τεμεῖν* e dei *βουαί* agli dèi. La vicinanza delle due parole già si trova in Omero¹⁸ e sembra accennare alla necessità di una ulteriore precisa determinazione del concetto: *τέμενος* indica la sola dedicazione a un dio di un appezzamento di terreno, e soltanto la presenza del *βουαί* fa sì che in quel terreno si possano svolgere dei culti. A Naucrati, oltre che vari *τεμεῖν* dedicati a Zeus, Era e Apollo, vi è anche un *τέμενος* che spicca su tutti quanti gli altri per grandezza e fama, e viene chiamato *Ἐλλάγιον*. In IX, 65 Erodoto usa i termini in modo più sfumato: egli si stupisce che, nonostante la violenza della battaglia svoltasi intorno al bosco sacro di Demetra a Platea, nessuno dei Persiani né si sia presentato nel *τέμενος* né vi sia morto, mentre moltissimi perirono nel territorio profano (*βέβηλον*) che sta tutt'intorno al luogo di culto (*ἱερόν*): secondo la congettura di Erodoto ciò avvenne perché la dea stessa non accolse i Persiani, dopo che questi avevano bruciato il santuario di Eleusi. Qui abbiamo un *τέμενος*, cioè un territorio sacro, che sembra corrispondere a un *ἄλσος*, cioè a un bosco: a differenza degli altri casi, in cui *ἱερόν* indica in modo preciso l'edificio sacro, la parola sembra indicare qui genericamente tutto l'ambito in cui svolge il culto di Demetra, opponendosi al *βέβηλον* che vi sta intorno, senza che si possa

¹⁶ Cfr. G. Maddoli, *La società e le istituzioni, in La civiltà micenea*, Bari 1977, pp. 69-96 e gli ulteriori rimandi bibliografici ivi citati.

¹⁷ La corradicalità di *βέβηλον* con *βαθύς* è avvertita già dagli antichi (cfr. Soph. fr. 88 N²: εἰς τε *τάβηστα* καὶ τὸς *βέβηλας*). Ipotesi diversa di E. Schwyzler in IF, 45, 262; si vedano anche i dizionari etimologici greci *sub voce*.

¹⁸ Cfr. II, II, 696.

cogliere nel contesto una reale differenziazione fra *τέμενος* e *ἱερόν*. Quest'uso meno preciso di *ἱερόν* ha indotto qualche critico (Valckenaer seguito da Hude) ad espungere le parole *τεπι τὸ ἱερόν*, ma, a nostro parere, senza motivi cogenti.

Un uso alquanto generico di *τέμενος* si trova in Pindaro: nelle *Piiche* (IV, 56) si accenna al *τέμενος* del Cronide presso il Nilo, e in II, 2, riprendendo un uso già omerico, si parla di Siracusa come di un unico grande *τέμενος* di Ares.

Ancora in Erodoto, un'altra interessante opposizione tra *ἱερόν* e *τέμενος*, che introduce un altro termine ancora, il *ναός*, si trova in II, 170, in un luogo che però presenta più di una difficoltà interpretativa e che è stato sottoposto a diverse congetture da parte dei critici. A Sai, in un ampio *τέμενος* che comprende anche obelisci di pietra e un laghetto, vi è un tempio (*ἱερόν*) di Atena, e dietro al *ναός* di esso, adiacente al muro di cinta che sembra delimitare il *τέμενος*, vi è anche il sepolcro di colui che non è lecito nominare. Pertanto il *ναός* è la parte più interna del tempio, la cella entro la quale vi è la statua del dio. A proposito del santuario di Zeus a Babilonia, Erodoto afferma che nello *ἱερόν* vi sono diversi *ναοί*, cioè diverse celle: fuori del *ναός* c'è un altare d'oro per le vittime lattanti e un altare più grande per il bestiame adulto: inoltre all'interno del *τέμενος* vi era anticamente una statua, di cui Seneca si era impadronito (I, 183).

Questa distinzione fra *ἱερόν* e *ναός*, secondo la quale *ἱερόν* è il tempio, l'edificio sacro, e *ναός* la parte più riservata di esso, la cella in cui il dio ha la sua residenza, ritorna anche nell'oracolo di Apollo a Didimo: si dice (VI, 19) che venne bruciato lo *ἱερόν*, sia il *ναός* sia il *κηροτήριον*, cioè la sede oracolare vera e propria. Usi come questo precedono già l'impiego un po' generico di *ἱερόν* che si ritrova nel citato IX, 65 e spiegano il motivo per cui, venendo *ἱερόν* a significare più generalmente 'sede di un culto, luogo sacro', in séguito *τέμενος* sia stato riservato al linguaggio elevato e tecnico, perdendo sempre più spazio nella prosa.

In Tucidide (IV, 90), quando si afferma che Ippocrate fortifica il santuario di Apollo in Delo e fa scavare una fossa attorno allo *ἱερόν* e al *ναός* si dovrà interpretare la prima parola come equivalente di *τέμενος*, cioè il recinto divino, la zona riservata

al culto di dio, e la seconda parola come l'edificio sacro nel senso stretto del termine: l'unica interpretazione ammissibile è che la seconda fossa voglia accrescere la difficoltà degli invasori che siano eventualmente riusciti a scavalcare la prima protezione. La coppia *ιερόν-ναός* si trova anche nel trattato Atene-Sparta riportato da Tucidide in v, 18: vi si distingue fra il luogo di culto (*ιερόν*), il tempio di Apollo in Delfi (*ναός*) e la città di Delfi (*Δελφοὶ αἰετός*): queste entità, vale a dire sia il luogo di culto con gli edifici annessi sia la città, sono dichiarate autonome dal punto di vista giuridico e finanziario.

Come si è visto dall'analisi fin qui condotta, manca nel lessico greco un termine preciso che ricopra la nostra idea di 'santuario': si potrebbe accennare al termine *ἄνακτορον* che, con la sua derivazione da *ἀνάξ*, indica un luogo di culto privilegiato, e in particolare il santuario di Eleusi (Herod. ix, 65). L'impiego di questa parola è però assai limitato. Altrettanto limitato l'uso di *ἀνακτρήριον*, che si trova solamente nella prosa ellenistica e molto sporadicamente.

Naturalmente non mancava l'idea di 'luogo di culto privilegiato, più importante degli altri' e gli stessi passi di Erodoto qui analizzati accennano all'esistenza di sedi religiose particolarmente importanti e famose. Ma il mezzo con cui il greco rileva quest'idea è diverso da quello che potremmo attendere: i tempi che godono di venerazione speciale vengono indicati con un aggettivo neutro, tratto dal nome della divinità od eroe a cui sono consacrati o tratto dall'uso a cui il tempio è adibito. Esempio del primo caso sono lo *Ἡράτων* e l'*Ἀρεταύσιον* che si trovano in molte città, l'*Ἄτρολλάντων* di Naupatto, l'*Ἐπεγθέων* dell'acropoli ateniese, l'*Ἡρακλειών* a cui accennavano Erodoto (ii, 44) e Senofonte (*Hell.* vi, 47), ovvero, traendo l'aggettivo non dal nome proprio del dio bensì da una sua attribuzione particolare o dal luogo ove il culto si svolge, il *Δελφώνων*, cioè il tempio di Apollo Delfino ad Atene, il *Δικταίων*, cioè il santuario antico e celebrato di Zeus DICTEO (Strabo 479). Esempi del secondo caso possono essere il già ricordato *Ἐλλάδων* di Naucrati, vale a dire il santuario comune a tutti i Greci della zona, il *Περωνίων* di Priene, il *Φιδάρτων* di Atene, cioè il santuario delle fratric. Che quest'uso sia antico ci è conferma-

to dalle tavolette micenee, ove si parla di un *Daidaleion*¹⁹, cioè di un santuario dedicato a Dedalo. In miceneo l'uso è isolato, poiché la stragrande maggioranza dei templi micenei sono dedicati contemporaneamente a più di una divinità. Infine, che questo modo d'indicare alcuni templi alluda a centri di culto d'importanza rilevante può essere ulteriormente confermato dalla rilettura di uno dei passi erodotei già ricordati: parlando dell'Afrodite straniera, Erodoto dice che il suo *τέμενος* si trovava nei pressi di un *Ἡρακλειών*, cioè di un luogo di culto dedicato a Efesto: il modo diverso con cui il *τέμενος* di Elena/Afrodite e il santuario di Efesto sono presentati e la differenza di terminologia fa pensare che realmente tra i due templi vi fosse una gerarchia d'importanza e di notorietà, che permetteva di indicare in modo assai più semplice e incisivo il santuario più noto.

9. Anche il latino percorre una strada simile a quella greca: la maggior parte dei termini da esso impiegati per designare il luogo di culto sono di visibile formazione indoeuropea, anche se l'esatta etimologia talora ci sfugge. Prescindendo da *lucus* (*nemus*), che indica il bosco sacro, i termini che rientrano nell'ambito indicato sono: *aedes*, *fanum*, *delubrum*, *templum*, ai quali vanno aggiunti, con valore più specifico, *scarrarium*, *sacellum*, *puteal*, *bidental*²⁰: questi ultimi mostrano la specializzazione verso cui si muove il lessico latino per indicare il tempio.

Circa gli etimi indoeuropei basterà dire quanto segue:

1. *Aedes* (*aedis*) rimanda a un verbo **aidō* 'brucio' identico per formazione e senso al gr. *αἶθεω*, e corradicale di aind. *edha-* 'legname', ant. alto ted. *eit*, anglosass. *ād* 'pira', ecc. La stessa radice di *aedes* si ritrova in *aestas* ed *aestus*: la parola vale quindi in origine 'focolare' e soltanto in séguito passa al

¹⁹ *Daidareio-de* col *de* allativo posposto all'accusativo in KN Fp 15.

²⁰ Per una prima informazione su tutte queste voci, sia dal punto di vista linguistico sia da quello antiquario, si rimanda ai singoli articoli del *Darmberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1877 ss.

sensu di 'edificio sacro'; spesso ha bisogno di essere precisata con un aggettivo, *aedes sacra*, e quasi sempre è seguita dal nome del dio a cui l'edificio è dedicato²¹.

II. *Fanum* è da **fanom*, a sua volta derivato da *fās* 'legge divina'; è l'unica parola che abbia in ambito italico corrispondenza con termini corradicali che abbiano lo stesso valore: peligno *fesn*, osco *fīsnū* (acc. *fīsnam*), umbro *fesnate* 'in fanum'²², non offre nessuna difficoltà il fatto che i termini italici rimandino al grado allungato della radice set anziché al grado normale. Nonostante che gli antichi amassero mettere in relazione *fanum* con *fari* e con *fatum*, la parola è da connettere con la radice **dhē-* di aind. *dadhāni* e gr. *δαήνω* per i motivi già ampiamente illustrati da Ernout-Meillet e Benveniste, ai quali pertanto si rimanda²³.

III. *Delubrum*, se è realmente imparentato con *potubrum* (-ā-?) 'catinella', può risalire a **de-lou-dhrom* con la rad. di *lavō* e il formatore di nomi di strumenti *-*dhrom*²⁴; in tal caso varrebbe 'ciò che lava via; tempio espiatorio'; l'ipotesi, che cerca appoggio anche in alcune (non sempre affidabili) etimologizzazioni proposte dagli antichi, è comunque indimostrabile.

IV. *Templum*, nonostante diversi tentativi²⁵, sembra da analizzare in **tem-lom* e da far risalire alla radice **tem-*, che vediamo presente anche in *τέμενος*: analogamente alla parola greca dovrebbe quindi valere in origine 'spazio delimitato'; altre ipotesi sono assai meno convincenti.

L'uso di questi quattro termini si scambia e si confonde nella lingua classica, così che sembra difficile stabilire esattamente i confini di significati che caratterizzano l'uno o l'altro di essi.

²¹ Cfr. EM, p. 10; LEW, pp. 15-16; IEW, p. 11.

²² Le lingue italiche si servono normalmente della rad. **prek-* per formare il nome del tempio (osco *pestlim* 'tempio').

²³ EM, pp. 215-216; Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, p. 385.

²⁴ Cfr. V. Pisanì, *Grammatica latina storica e comparativa*, Torino 1962³, p. 117.

²⁵ Si v. in particolare LEW II, p. 69; EM, pp. 680 s.

Né le definizioni degli antichi che tendono a generalizzare un singolo caso attribuendo alla parola sensi che si adattano soltanto in contesti molto specifici, né l'uso degli autori, anche a prescindere dalle inevitabili lacune con cui una lingua antica ci è nota, aiutano in questa ricerca. Moderni tentativi di definire gli ambiti precisi di ciascun termine sono approdati a conclusioni che alla prova dei fatti lasciano numerose perplessità²⁶.

Macrobio²⁷ avverte che fa parte della « pontificalis observatio », cioè dell'osservanza rigorosa del diritto pontificale, l'usare con estrema precisione (« sub congrua proprietate ») i nomi dei luoghi sacri, e loda Virgilio perché, essendo stati proposti dai grammatici romani due distinti significati del termine *delubrum*, egli dà prova di conoscerli entrambi. I due distinti significati risaltano in una definizione del termine, o piuttosto in un tentativo di etimologizzazione, che Varrone aveva compiuto in un passo perduto dell'*Antiquitates rerum divinarum*²⁸. L'erudito reatino « delubrum ait alios aessimare in quo praeter aedem sit area adsumpta deum causa, ut est in Circo Flaminio Iovis Statoris, alios in quo loco dei simulacrum dedicatum sit; et adiecti, sicut locum in quo figerent candelam candelabrum appellatum, ita in quo deum ponent nominatum delubrum ». Naturalmente l'etimologia è puerile: ma il passo mostra come già al tempo di Varrone l'esatto significato del termine fosse oscuro. Che secondo Macrobio, il quale, a nostro parere, forza anche l'interpretazione letterale dei versi virgiliani, si riscontri la prima idea in *Aen.* II, 225-226 e II, 248-249 e la seconda in *Aen.* IV, 56-62, è per noi in questa sede irrilevante. Se esiste la necessità di tener distinta nel diritto religioso l'esatta denominazione degli edifici sacri, è chiaro da queste parole che la distinzione è creata a posteriori e senza neppure troppo rispetto della situazione esistente.

La definizione dell'*Appendix Probi*²⁹ contrasta in modo stri-

²⁶ H. Jordan, *Über die Ausdrücke 'aedes', 'templum', 'fanum', 'delubrum'*, « Hermes », 14 (1879), 567 ss.

²⁷ *Sat.* III, 4, 1 ss.

²⁸ Nel libro VIII secondo Macrobio (anziché il VI *de sacris aedibus*).

²⁹ « Inter templa et delubra hoc interest, quod templa ubi simulacra sint designat, delubra vero aream cum portibus designat » (GLK IV, 202).

dente con la seconda ipotesi richiamata e tacitamente approvata da Varone. Trascurando altri tentativi, che mettono in relazione *delubrum* con *delibrari* e partono da un significato antico, non sappiamo quanto confortato dai testi, di bastone, simulacro divino³⁰, giungiamo all'ipotesi accreditata, riportata da Servio³¹ e ripresa da Isidoro di Siviglia³², secondo cui *delubrum* indica i templi presso i quali scorre una fonte, tali quindi da permettere un'abluzione rituale. La definizione, che vede in *delubrum* non l'edificio sacro bensì l'area antistante al medesimo, non sembra accettabile alla luce dei testi. Pertanto le idee degli antichi in merito a *delubrum* sembrano molto confuse. È interessante che Isidoro insiste particolarmente su questa definizione: « *delubra veteres dicebant templa fontes habentia, quibus ante ingressum diluebantur, et appellari delubra a diluendo* »; e, proseguendo nel pensiero, afferma che anche presso i cristiani è stato conservato il medesimo nome per i templi con acqua santa: « *ipsa sunt nunc aedes cum sacris fontibus, in quibus fideles regenerati purificantur: et bene quodam praesagio delubra sunt appellata; sunt enim in ablutionem peccatorum* »³³. Accettando come assoluto questo dato degli antichi, anche alcuni moderni giungono a conclusioni che sembrano perentorie: « A Roma i templi sono in origine tutti *delubra* — scrive il Dumézil³⁴ —: la caratteristica *fontes habentia* doveva rappresentare però un caso generale, poiché *delubra* divenne nella poesia e nella prosa elevata un preciso sinonimo di *templa* ». Il Dumézil conferma questa sua ipotesi richiamando l'esistenza delle *fovisae* o *fovisae*, cioè di piccole cisterne poste dinanzi ad alcuni templi, dove si era soliti riporre gli arredi sacri logorati dall'uso. Si può osservare che queste fonti o cisterne accennate per il Campidoglio³⁵ hanno ben di-

³⁰ « *Delubrum dicebant fustem delibratum, h.e. decorticanum, quem venerabantur pro deo* » (PF 64,6); « *Masurius Sabinus delubrum effigies, a delibrato corticis* » (Serv. dan. in Aen. II, 225).

³¹ « *Delubrum esse locum ante templum, ubi aqua currit, a deluendo* » (Serv. in Aen. II, 225), è la definizione di Cincio.

³² Isid. Diff. I, 407.

³³ Orig. XV, 4.

³⁴ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, tr. ital., Milano 1977, p. 279.

³⁵ Cfr. le definizioni che si trovano in Gellio (II, 10, 3) e Festo (PF 78, 10).

verso valere rispetto alle fonti catartiche che darebbero nome al *delubrum*.

Il fatto che Cicerone usi l'espressione « *delubra atque templa* » lascerebbe presupporre che per l'uso latino le due parole non coprissero un'area semantica del tutto coincidente³⁶, ma che l'espressione abbia un valore ridondante e che ci sia sostanziale identità fra tutti questi termini è bene dimostrato da altri esempi pure ciceroniani, come *Nat. Deor.* III, 84, in cui si parla del tiranno Dionigi di Siracusa che avrebbe commesso numerosi furti sacrileghi da diversi templi, fra cui il « *fanum Proserpinae* » a Locri e il « *fanum Iovis Olympii* » a Olimpia; ma subito dopo aggiunge che Dionigi fece anche asportare tutti gli altari d'argento « *de omnibus delubris* »; e conclude ricordando l'episodio in cui il medesimo tiranno fece vendere all'asta tutti gli oggetti preziosi « *quae dixi sublata de fanis* »: è chiaro che l'uso di *delubrum* è un puro espediente per non ripetere troppo la parola *fanum* e che tra i due termini non c'è una reale differenza. Rimane così indimprostrata, e forse indimostrabile, l'affermazione di Jordan che « *delubra* ursprünglich jedenfalls die geweihte Area bedeutet und sich demnach dem Begriff des *saeculum* nähert oder doch nähren kann »³⁷, anche se nel periodo imperiale *delubrum* può indicare una cappella o un altare posto a cielo aperto. La conclusione più prudente è che noi non riusciamo a stabilire in modo preciso il valore di *delubrum* e i confini semantici di questa parola.

Fatta così risalire l'impossibilità di definire in modo sicuro l'idea di *delubrum*, si può almeno tentare di rilevare la diversità esistente fra *aedes*, *templum* e *fanum*. Circa *aedes* il Jordan, notando che nel *Monumentum Ancyranum* Augusto afferma di aver fatto edificare solamente due *templa* (precisamente il « *templum Apollinis in Palatio* » e un « *Martis ultoris templum* »), di fronte a numerose *aedes*, ritiene che la distinzione sia dovuta a motivi giuridici: *templum* si chiamerebbe l'edificio sacro « in privato solo », *aedes* l'edificio « in solo pubblico ». Certo l'uso di *aedes* sembra obbligato nelle formule di dediche: Lucio Scipione Barbato « *dedit Tempestatebus aide merito [d]* »³⁸,

³⁶ Cic. IV Cat. 2.

³⁷ *Über die Ausdrücke...* p. 580.

³⁸ CIL I², 2, 9, del 259 a.C.

una formula in parte simile nell'iscrizione di Mummio³⁹ e in altri testi letterari ed epigrafici. Verso l'età imperiale il valore di *aedes* tende a confondersi con quello di *aedificia*, anche per la generale tendenza volgare, le cui prime tracce si osservano già in epoca cesariana, per cui molti diminutivi prendono il posto dei nomi che li hanno generati: così non sarebbe da stupirsi se, anziché dovuta a motivi di terminologia religiosa, il decadere di *aedes*, oltre al carattere un po' ufficiale della parola, fosse dettato dagli stessi motivi che hanno portato *auricula* (it. *orecchia*, fr. *oreille*) a sostituire *ures*, *ungula* a sostituire *ungues*, *avicellus* a sostituire *avis*.

Certo sembra che la distinzione operata dal Jordan fra *aedes* e *templum* sia ignota ai testi letterari. Che *aedes* sia stato usato in modo particolare per l'*aedes Vestae* non sembra dovuto a motivi giuridici, bensì alla forma del tempio, che col suo aspetto rotondo e con la presenza al centro di esso del focolare ricordava il focolare domestico⁴⁰. Ma per *templum* esiste una pagina di Varrone che, a parte l'infelice tentativo di far derivare *templum* da *tueri*, contiene una serie di notizie assolutamente indispensabili per proseguire nell'analisi⁴¹. *Templum*, secondo Varrone, si dice in tre accezioni: « ab natura, ab auspiciando, a similitudine: < ab > natura in caelo, ab auspiciis in terra, a similitudine sub terra ». Il senso è chiaro: il valore più naturale del termine è quello di 'spazio della regione celeste', ed è usato originariamente come termine tecnico dell'arte augurale, in cui si disegna un tratto di zona celeste, che ha preciso riferimento con un tratto di terreno. Questa definizione è una ulteriore prova della stretta affinità esistente fra *templum* e *τέμενος*: come non ricordare l'uso Lucreziano o manliano di *templum* e l'esclio *τέμενος αἰθέρος* (*Pers.* 365)? Proseguendo nel discorso con l'apporto di una messe notevole di esempi e citazioni, Varrone perviene alla conclusione che « in terris dictum templum locus auguri aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus ». In origine, e ancora alla sua epoca, la parola non designa necessariamente un edificio religioso, ma solo un

³⁹ CIL I², 2, 626 (« *overat ... aedem* »); cfr. anche CIL I², 2, 300, 2225, etc.

⁴⁰ Così già Ternout-Melliet in *Dictionnaire étymologique...*

⁴¹ Varr. *LL*, VII, 10.

luogo su cui si è preso l'augurio: « Curia Hostilia templum est et sanctum [vale a dire dichiarato sacro e provvisto delle grazie derivatigli dall'appartenenza al *fās*] ⁴² non est; sed hoc ut putarent aedem sacram esse templum < eo videtur > esse factum quod in urbe Roma pleraeque aedes sacrae sunt templa, eadem sancta, et quod loca quaedam agrestia, quae alicuius dei sunt, dicuntur tesca ». Il medesimo concetto è ribadito da Varrone in un altro punto, che ci è noto attraverso Gellio⁴³: solo nei *templa*, cioè « in loco per augures constituto, quod templum appellaretur », si possono tenere i *Senatus consulta*: la Curia Hostilia, Pompeia e infine Iulia, pur essendo luoghi profani, vennero dichiarati templi dagli auguri perché vi si svolgessero dei « senatusconsulta more maiorum iusta »; quest'ultimo aggettivo è la chiave di volta per intendere la frase: *iusta* cioè inseriti nel diritto umano, ma estranei al diritto divino e alle sue particolari norme. Varrone conclude « non omnes aedes sacras templa esse ac ne aedem quidem Vestae templum esse ». Del resto anche dei *rostra* sappiamo che erano dei *templa*: Cicerone⁴⁴ li richiama con le parole « in illo augurato templo ac loco ».

Se in origine *templum* indica solamente lo spazio delimitato dall'angure e se ancora per Vitruvio la parola indica l'area sulla quale si elevano i muri e le colonne dell'edificio⁴⁵, è certo che nei testi *templum* acquisisce ben presto il valore di 'edificio sacro', con designazione che riguarda più la costruzione che non l'area sulla quale essa sorge. In questo senso *templum* tende ad invadere l'area semantica primitivamente riservata a *aedes*, parola che si presenta come ufficiale e propria del lessico tecnico: la sua scarsa presenza nella poesia dell'età augustea e la sua mancanza in Virgilio potrebbe essere un indizio.

L'espressione « *templa effari* » riveste un'importanza particolare perché è attraverso il richiamo di *fanum* con *effari* che una ulteriore interferenza fra *templum* e *fanum* è venuta a crearsi.

⁴² Si v. il mio articolo *Lat. « sacer » e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, « *Aevum* », 55 (1981), 30 ss. (specialmente pp. 42-43).

⁴³ Gell. XIV, 7, 7.

⁴⁴ Cic. *In. Vat.* 24.

⁴⁵ Vitr. III, 3, 4.

Servio, commentando *Aen.* 1,446 (« templum Iunoni ingens Sidonia Dido / condebat... »), ci dà alcune informazioni interessanti: « antiqui enim aedes sacras ita templum faciebant ut prius per augures locus liberaretur effareturque, tum demum a pontificibus consecraretur ac post ibidem ediceretur ». Viene dunque a confermare quanto sapevamo da Varrone circa la corrispondenza non esatta tra *aedes* e *templum* e indica in maniera precisa i tre momenti necessari per la costituzione del tempio, vale a dire la liberazione del terreno da influssi malefici, la dichiarazione di proprietà divina e infine la dedica ufficiale, tre momenti che esigono anche tre soggetti diversi, gli auguri, i pontefici, l'autorità statale. L'espressione « effari templa » è comune, e Cicerone la usa anche in un contesto scherzoso⁴⁶.

In un passo assai interessante Livio scrive⁴⁷: « Fabius scribit ... in ea pugna [cioè nella battaglia di Luceria del 294] Iovis Statoris aedem votam, ut Romulus ante voverat, sed fanum tantum, id est locus tempio effatus, sacratum fuerat ». L'espressione « aedem votam » fa parte della terminologia ufficiale: i consoli fanno voto di innalzare un tempio a Giove Statore; in realtà l'edificio non venne innalzato (e il senato in séguito disapprova questa mancanza), bensì viene stabilito e consacrato agli dei solo il terreno su cui il tempio deve sorgere: si ricava dunque che la determinazione del *fanum*, cioè del limite della proprietà divina, è cronologicamente precedente la definizione del *templum* nel senso stretto del termine, cioè del luogo preciso in cui, all'interno del *fanum*, l'edificio sacro deve essere costruito.

A diversa conclusione sembra avviare un passo di Varrone⁴⁸: « hinc effata dicuntur, qui augures finem auspiciorum caelestium extra urbem agri <s> sunt effati ut esset: hinc effari templa dicuntur: ab auguribus effantur qui in his fines sunt. Hinc fana nominata, quod pontifices in sacrando fari sunt finem ». Dunque, in questo secondo caso, la definizione del *fanum* sarebbe secondaria e avverrebbe nel momento in cui i

pontefici, operando la *consecratio*, proclamano ad alta voce i limiti del terreno sacro⁴⁹.

In realtà, la confusione, oltre che dall'offuscarsi di molti valori originari e dal divenire improduttive di molte delle radici che hanno permesso di coniare queste parole, è dovuta anche al fatto che *templum* tende sempre più fortemente a passare dal significato di 'spazio di terreno o di cielo delimitato dagli auguri' a quello di 'edificio sacro'. Plauto, che per la vastità dell'opera e per la vicinanza con la lingua parlata è una delle fonti più interessanti, usa *templum* due sole volte, e in entrambe la parola ha il senso generico di 'luogo'⁵⁰. Nei testi successivi *fanum* tende sempre più a perdere terreno rispetto a *templum*. Quanto più si precisa il senso di *templum* come 'edificio sacro', tanto più diventa vago il senso di *fanum*, che viene a significare 'sede di un culto'. Livio parla di un « fanum Feroniae », che sorgeva presso la città di Capena e che fu pretesto perché Tullo Ostilio muovesse guerra ai Sabini; nel libro xxvi, quando parla della distruzione di questo *fanum* da parte di Annibale, lo storico afferma che Annibale « ad-lucum Feroniae tendit ire, templum ea tempestate inclutum divitiis ». Dunque la sede del culto, cioè il *fanum*, è costituita da un *templum* e da un *lucus*⁵¹. A proposito del tempio di Apollo a Delo Livio ricorda che « templum est Apollinis Delium imminens mari »: si tratta certo dell'edificio, perché nella frase successiva ricorda che mai erano avvenuti fatti di sangue « in fano lucoque ea religione et eo iure sancto quo sunt templa quae asyla Graeci appellant »: anche qui *lucus* è il bosco sacro che circonda il tempio e *fanum* sembra l'insieme della zona, alla quale è concessa la qualifica di *asylum* che i

⁴⁹ Analoghe confusioni in testi successivi: in PF 351 leggiamo « sistere fana cum in urbe condenda dicitur, significat loca in oppido futurorum fanorum consistere »; secondo Asconio « fanum religiosissimum templum unde fata petuntur », per arrivare a Isidoro (*Orig.* xv, 4, 8), secondo cui « fana dicta a Faunis, quibus templa error gentilium construebant unde consulentes daemnonum responsa audirent ».

⁵⁰ In *Miles* 413 la sinonimia fra *locus* e *templum* è chiara: « in locis Nеп-tunus templisque turbulentis »; più difficile *Rudens*, 909, in cui anche la metrica denuncia una corruzione nel testo: ma in « ex suis locis pulcre ornatum templis » si può forse cogliere in *locis* una glossa di *templis*.

⁵¹ *Liv.* I, 30 e xxvi, 11. Cfr. anche *infra* nota 54.

⁴⁶ *Ad Att.* xiii, 42, 3.

⁴⁷ *Liv.* x, 37, 5.

⁴⁸ *Varr.* *LL* vi, 53.

Greci conferiscono solamente ad alcuni templi⁵². Gli ambasciatori Locresi si lamentano coi Romani e affermano tra l'altro: « Fannum est apud nos Proserpinae, de cuius sanctitate templi credo aliquam famam ad vos pervenisse Pyrrhi bello »: ancora, *fannum* è genericamente il luogo sede del culto, *templum* l'edificio⁵³.

La prova migliore della genericità del termine *fannum* è indicata dal fatto che per molti culti gli autori antichi ci danno, oltre all'informazione generica di *fannum*, notizie più precise circa il tipo particolare di edificio (*sacellum*, *templum*, ecc.), circa la presenza di *arae*, di boschi sacri, ecc.⁵⁴. Dal decadere di *fannum* nell'uso può essere prova il seguente quadro statistico:

	<i>templum</i>	<i>fannum</i>	<i>delubrum</i>
Plauto	(2)	40 (41?)	1
Cicerone (op. ret.)	9	3	—
Cicerone (Lettere)	12 (11?)	17	—
Virgilio	38	—	9

⁵² Liv. xxxv, 51, 2.

⁵³ Liv. xxxix, 18, 3.

⁵⁴ Aggiungiamo qualche esempio a quelli raccolti dal Daremberg-Saglio *sub voce fannum*.

<i>Feroniae</i>	<i>fannum</i> (Liv. I, 30)	<i>lucus</i> (Liv. xxvi, 11)
		<i>templum (ibidem)</i>
		<i>delubrum</i> (CIL I, 1291)
<i>Febris</i>	<i>fannum in Palatio</i> (Cic. <i>Nat. Deor.</i> III, 63, etc.)	<i>ara vetusta in Palatio</i> (Cic. <i>Leg.</i> II, 28)
<i>Veneris</i>	<i>fannum</i> (Serv. in <i>Aen.</i> VIII, 636)	<i>ara vetus</i> (Plin. <i>N.H.</i> xv, 121)
<i>Verticordiae</i>	<i>fannum</i> (Sohn. I, 13)	<i>sacellum</i> (Varr. <i>LL</i> v, 37)
		<i>sacellum</i> (Ov. <i>Fast.</i> I, 629)
		<i>ara</i> (Serv. in <i>Aen.</i> VIII, 337)
<i>Herculis</i>	<i>fannum</i> (Liv. xl, 51)	<i>lucus</i> (Verg. <i>Aen.</i> VIII, 271)
		<i>ara maxima</i> (Liv. ix, 20; al.)
		<i>aedes</i> (Plin. <i>N.H.</i> x, 79; xxxv, 19)
<i>Quirini</i>	<i>fannum</i> (Varr. <i>LL</i> v, 51)	<i>sacellum</i> (Sohn. I, 10)
		<i>aedes</i> (<i>ibi</i> , 52)
<i>Dianae</i>	<i>fannum (plerique)</i>	<i>aedes</i> (Aur. Vict. <i>Vir.</i> III, 7, 9)
		<i>ara</i> (Val. Max. VII, 3, 1)
<i>Saturni</i>	<i>fannum</i> (Varr. <i>LL</i> v, 42; Macr. <i>Sat.</i> I, 8, 1).	<i>aedes</i> (Varr. <i>Res div.</i> vi; Macr. <i>Sat.</i> I, 8, 3-4; al.).

Orazio	7	3	2
Livio	206	28	19
Petronio	10 (11)	—	3
Tacito	oltre 200	1	14

Si dovrebbe concludere: nella triade *aedes-templum-fannum* il più preciso è *aedes*, mentre *fannum* è il termine più generico; *fannum* tende a sopravvivere soprattutto nel linguaggio parlato fino all'epoca di Cicerone, ma viene progressivamente eliminato nel periodo successivo. È proprio nella genericità d'impiego di *fannum*, nel suo semplice accennare a una sede culturale, il motivo che rende *fannum* fortemente pregnante presso gli autori cristiani: se *templum* può essere reinterpretato, in quanto indica la sola costruzione, *fannum* è sinonimo di culto pagano e quindi di perdizione⁵⁵.

Molta confusione s'incontra anche in testi giuridici: « sei quei ad hoc templum rem deivnam fecerit, ... pelleis coria fanei sunt »; leggiamo nella *Lex Furfensis*⁵⁶. La conclusione, a cui approda il Jordan, che *fannum* sia impiegato soprattutto per indicare luoghi di culto stranieri o dedicati a divinità straniere, se può avere qualche possibilità di conferma, può averla solo da questo punto di vista: mentre delle sedi romane o quanto meno prossime l'autore può stabilire con precisione la natura, se *luci*, *templa*, *arae*, o altro, dei luoghi di culto stranieri spesso non si può affermare che la presenza del *fannum*. Così Cicerone dice molto genericamente « magi, qui congregantur in fano »⁵⁷. Che Plauto usi *fannum* a motivo dell'imitazione da testi ellenistici mi pare argomentazione del tutto insussistente: come parla di *forum* e di *quae-stores*, Plauto parlerebbe anche di *templa*, se questi fossero caratterizzati in senso esclusivamente romano. Infine, i due seguenti passi, in cui si elencano le caratteristiche essenziali di una città, mostrano definitivamente come *fannum* si adatti bene a indicare in modo del tut-

⁵⁵ Cfr., per esempio, Zen. 2, 42: « quem noveris idolatriae fannum, gaudetas dei templum »; Ps. Ambr. *Laps. virg.* 2, 7: « de templo dei fannum immunditiae facta es »; Hier. *ad Iov.* 1, 10: « non templa dei viventis, sed fana et idola mortuorum »; etc.

⁵⁶ CIL I², 2, 756.

⁵⁷ Cic. *Div.* I, 90.

to impreciso i luoghi destinati al culto: il primo è di Pomponio, *Atell.* 37: « balnea, forus, macellus, fana, portus, porticus »; il secondo è di Cicerone, *De off.* 1,53: si dice che molte cose hanno in comune i cittadini: dal punto di vista giuridico e politico hanno in comune « leges, iura, iudicia, suffragia », dal punto di vista dell'*urbs* « forum, fana, porticus, viae ». L'espressione « fana, templa, delubra » si trova spesso in testi giuridici: la leggiamo per esempio nella *Lex coloniae Genetivae Iuliae* del 44 a.C.⁵⁸ e nell'editto di Teodosio⁵⁹. L'esatta corrispondenza fa pensare a una formula usuale, con una delle tante ridondanze del linguaggio giuridico e religioso romano, sempre attento a non tralasciare nulla e a moltiplicare i termini piuttosto che correre il rischio di lasciare qualcosa d'impreciso: l'uso della medesima espressione in Marco Aurelio⁶⁰ può essere un semplice riflesso della formula giuridica, senza che si debba pensare a una reale diversità delle tre parole.

10. Sembra chiaro, dopo ciò che abbiamo detto, che nessuna delle parole che abbiamo analizzato corrisponde, neppure lontanamente, all'area semantica che avevamo individuato nell'italiano *santuario*. Una parola ci sembra piuttosto vicina al nostro termine: si tratta di *sacrarium*. Esso indica il luogo in cui vengono conservati oggetti sacri, sia in edifici pubblici sia in case private. Come afferma Ulpiano⁶¹, « sacer locus est locus consecratus; sacrarium est locus in quo sacra reponuntur, quod etiam in loco privato esse potest ». È interessante osservare come *sacrarium* sia un termine generalmente molto preciso: si parla nei testi del *sacrarium* di Marte sul Palatino, dove sono conservati gli *ancilia*; si parla del *sacrarium* della *Regia*, residenza dei pontefici e reliquiario delle *hasiae Martiae* e del *lituus* di Romolo; si parla di un *sacrarium Bonae Deae* e di uno della *Fides*; soprattutto indicativo il fatto che

Varrone, descrivendo in minuziosa elencazione i templi di Roma⁶², mentre per altri casi confonde i termini fra loro, designa come *sacraria* le cappelle (*sacella*) dove si ricordava il culto degli Argei. *Sacrarium* si usa anche per indicare luoghi di culto stranieri: giustamente il Jordan nota che nelle *Verri* ne un solo tempio gode della qualifica di *sacrarium*, rispetto ai molti *fana* o *templa* che vi sono nominati: si tratta del santuario di Cerere a Catania⁶³; *sacrarium* è l'Eleusinio dell'Attica⁶⁴; *sacrarium* è la città di Cere nel suo complesso, perché vi si conservano le reliquie più preziose del nome Romano⁶⁵. Più in generale, *sacrarium* è l'intimità del focolare domestico: Te-nistocle, rifugiatosi da Admeto, fugge con la figlia nel focolare⁶⁶ per godere di un asilo inviolabile. Cicerone chiama il senato « *sacrarium* republicae »⁶⁷; secondo Simmaco, Cotta aveva considerato la sua qualifica di tribuno come « in aliquo sacratio latentem »⁶⁸.

In testi dell'età imperiale l'uso del termine diventa più largo: *sacrarium* è l'edificio dove si ricordava la nascita di Augusto⁶⁹; Tiberio ordina che il *templum Fortis Fortunae* divenga un *sacrarium* della *gens Iulia*⁷⁰.

Anche il termine viene poi a cadere nella stessa genericità di significato che altre parole subiscono: due iscrizioni ci avvertono che Traiano fece riedificare dei « *sacraria* numinum vetustate collapsa »⁷¹ e che il popolo fece edificare un « *sacrarium Liberi* ... in praedibus suis cum aedicula et columnis »⁷². In entrambi i casi la parola assume un valore molto vicino a quello

⁵⁸ *LL* v, 45.

⁵⁹ *Verr.* iv, 99; v, 184; l'osservazione è del Jordan.

⁶⁰ *Ap. Met.* iii, 6.

⁶¹ *Liv.* vii, 20, 5: « Caere, sacrarium populi Romani, deversorium sacerdotum ac receptaculum Romanorum sacrorum ».

⁶² *Nep. Them.* 8: « in sacrarium, quod summa colebatur caeremonia ».

⁶³ *Mur.* 84.

⁶⁴ *Symm. Laud. in Valentin.*

⁶⁵ *Suet. Aug.* 5: « natus est Augustus ... regione Palatii ad capita bubula, ubi nunc sacrarium habet [generico 'hanno'] aliquantum post quam excessit constitutum ».

⁶⁶ *Tac. Ann.* ii, 41, 4.

⁶⁷ *CIL* vi, 902.

⁷² *CIL* vi, 461.

⁵⁸ *CIL*, 1², 2, 594 « magistri ad fana templa delubra... suo quoque anno fiant ».

⁵⁹ *Theod.* xvi, 1, 25 « eorum [cioè dei pagani] fana templa delubra... destrui praecipimus ».

⁶⁰ *M. Aur. ap. Front. Ep.* iv, 4.

⁶¹ *Digest.* i, 8, 9, 2.

di *templum* e dal contesto non si rileva una particolare devoluzione che questi *sacraria* dovessero rivestire. Come si è detto, *sacrarium* è la parola che meglio potrebbe corrispondere al nostro *santuario*: quando Virgilio, nell'unico passo in cui usa il termine, accenna alla « vim deum infernam et duri sacraria Ditis »⁷³, dobbiamo intendere la parte più intima del regno infernale, dove la presenza del dio si manifesta con più forza. D'altronde *sacrarium* è di uso assai limitato e il suo senso originale tende sempre più ad affievolirsi. Dobbiamo pertanto ritenere che anche nel lessico latino, come in quello greco, manchi una parola corrispondente in modo esatto alla nostra idea di santuario: o, meglio, delle due idee fondamentali che il nostro termine evoca, per indicare un luogo dove si conserva no reliquie, è sufficientemente precisa la corrispondenza con *sacrarium*, mentre per indicare una sede di culto privilegiata, mèta di pellegrinaggi, non troviamo nessun segno linguistico. Per indicare templi famosi il latino si accontenta di specificare con aggettivazioni varie il carattere particolare che una determinata sede di culto viene ad assumere. Così il maggior luogo di culto etrusco, che sorgeva nella zona di Volsinii ed era dedicato a Voltumna, è qualificato sempre e soltanto come *templum* da Livio; e i santuari di Zeus sparsi per la Grecia sono chiamati *Jana* da Marziano Capella⁷⁴: « mons Pindus Dryopesque Molossique Dodonae Iovis fano inicyto celebrati ».

11. Concludendo, sia per il lessico latino sia per quello greco il linguista non perviene a delle certezze circa il valore delle parole indicanti il tempio e il santuario, bensì si trova di fronte a una massa di dati parziali, confusi, contraddittori. È forse compito dello storico e dell'archeologo verificare, nella realtà dei fatti, che cosa siano gli *τεπέα* o i *ναοί*, i *tempia* o i *fana* di cui parlano gli autori antichi, e dare così una risposta a una serie di questioni aperte che il semplice esame dei testi letterari o epigrafici non è in grado di risolvere.

⁷³ *Aen.* XII, 199.

⁷⁴ *Mart.* Cap. VI, 651.

CELESTINA MILANI

Lat. *locus sanctus*, *loca sancta*,
ebr. *m'qôm haqqōdeš*, *māqôm qādōš*

1. La documentazione più antica del sintagma *locus sanctus*, *loca sancta* si trova nella *Vetus Latina*¹, dove è traduzione e calco semantico dell'ebr. *m'qôm haqqōdeš*, *māqôm qādōš*, mediato dal greco *τόπος ἁγιος*. Nell'Antico Testamento con tali sintagmi sono designati i luoghi dove la presenza di Dio si è particolarmente manifestata nonché i luoghi destinati al culto o che racchiudono gli oggetti del culto; nel Nuovo Testamento *locus sanctus* ricorre solo tre volte: cfr. *Mt.* 24.15: *ἐστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ*; *VL e Vulg.*: « stantem in loco sancto »; *Act.* 6.13: *καλῶν ἡγίαρα νατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τοῦτοῦ*; *VL*: « homo hic cum cessat, verba blasphemia loquens adversus locum sanctum »; *Vulg.*: « Homo iste non cessat loqui verba adversus locum sanctum »; *Act.* 21.28: *ἔτι τε... κεραιώμεν τὸν ἁγίον τόπον τοῦτοῦ*; *VL*: « et conquinavit sanctum locum istum »; *Vulg.*: « et violavit sanctum locum istum ». Come si rileva, il *locus sanctus* di *Mt.* 24.15 è il monte degli Ulivi, mentre nei due passi degli Atti designa il tempio di Gerusalemme. *Locus sanctus*, *loca sancta* si trovano anche negli *Itineraria ad loca sancta* dove designano non solo i luoghi dell'Antico Testamento nei quali si è manifestata in modo particolare la potenza o la protezione di Dio, ma anche i santuari eretti in tali luoghi, nonché i luoghi,

¹ Sul problema della *Vetus Latina* (= *VL*) cfr. J. Gribomont, *Vetus Latina*, in *Enciclopedia della Bibbia*, VI, Torino 1971, coll. 1156 ss.; sul problema della traduzione dal testo greco e sugli aspetti linguistici cfr. E. Vineis, *Studio sulla lingua dell'Iralda*, « L'Italia dialettale », 54 (= N.S. 11), 1971, 157 ss., 56 (= N.S. 13), 1973, 287 ss., 57 (= N.S. 14), 1974, 154 ss.