

Mika Rissanen

Suden uskonnollinen asema
antiikin Roomassa



JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 341

Mika Rissanen

Suden uskonnollinen asema
antiikin Roomassa

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistis-yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston päärakennuksen salissa C2
kesäkuun 5. päivänä 2018 kello 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of
the Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Jyväskylä,
in the Main Building, auditorium C2, on June 5, 2018 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2018

Suden uskonnollinen asema
antiikin Roomassa

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN HUMANITIES 341

Mika Rissanen

Suden uskonnollinen asema
antiikin Roomassa



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2018

Editors

Raija Vainio

Department of Language and Communication Studies, University of Jyväskylä

Päivi Vuorio, Sini Tuikka

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

Jyväskylä Studies in Humanities

Editorial Board

Editor in Chief Heikki Hanka, Department of Music, Art and Culture Studies, University of Jyväskylä

Petri Toiviainen, Department of Music, Art and Culture Studies, University of Jyväskylä

Petri Karonen, Department of History and Ethnology, University of Jyväskylä

Sabine Ylönen, Centre for Applied Language Studies, University of Jyväskylä

Epp Lauk, Department of Language and Communication Studies, University of Jyväskylä

Permanent link to this publication: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-7427-5>

URN:ISBN:978-951-39-7427-5

ISBN 978-951-39-7427-5 (PDF)

ISSN 1459-4331

ISBN 978-951-39-7426-8 (nid.)

ISSN 1459-4323

Copyright © 2018, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2018

ABSTRACT

Rissanen, Mika

The Religious Significance of the Wolf in Ancient Rome.

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2018, 82 p.

(Jyväskylä Studies in Humanities

ISSN 1459-4323; 341 (print), ISSN 1459-4331; 341 (pdf))

ISBN 978-951-39-7426-8 (print)

ISBN 978-951-39-7427-5 (pdf)

Diss.

This study aims to analyze the religious significance of the wolf in Ancient Rome and throw light on the basis of the special relationship between the Romans and the wolf.

The most important research questions of the thesis are whether any common elements can be found in the various wolf cults of Central Italy, what the significance of the wolf was as a portent, and whether the Romans avoided violence against the wolf.

The study is based on the method of classical philology, studying linguistic documents critically in their historical and cultural context.

I show in the thesis that in Ancient Italy the special religious significance of the wolf was not limited only to the Romans. I propose the hypothesis that the religious reverence shown to the wolf by the Romans, the Faliscans and the Etruscans could be based on the worshipping of the wolf in the Tiber valley in the prehistoric era.

The special position enjoyed by the wolf can also be seen in daily life and practices in the Roman cultural sphere. Wolves that were seen in urban areas were interpreted as portents. The wolf was the only quadruped that was considered by the Romans to be a significant portent.

Wolves do not seem to have been actively hunted or displayed in the *venationes* of Roman amphitheaters. Whenever possible, the Romans avoided violence against wolves in other contexts, too. This must be due to the religious importance of the wolf to the Romans.

Keywords: animal ethics; animals -- antiquity; Lupa Romana; Roman history; Roman religion; wolf

Author's address Mika Rissanen
Department of Language and Communication Studies
mika.rissanen@hotmail.it

Supervisors Dr. Raija Vainio
Department of Language and Communication Studies
University of Jyväskylä

Dr. Anne Helttula
Department of Language and Communication Studies
University of Jyväskylä

Reviewers Majastina Kahlos
Faculty of Theology
University of Helsinki

Mika Kajava
Department of Languages
University of Helsinki

Opponent Mika Kajava
Department of Languages
University of Helsinki

TIIVISTELMÄ

Rissanen, Mika

Suden uskonnollinen asema antiikin Roomassa

Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2018, 82 s.

(Jyväskylä Studies in Humanities

ISSN 1459-4323; 341 (nid.), ISSN 1459-4331; 341 (pdf))

ISBN 978-951-39-7426-8 (nid.)

ISBN 978-951-39-7427-5 (pdf)

Diss.

Tämän tutkimuksen tavoitteena on tutkia suden uskonnollista merkitystä antiikin Roomassa sekä tuoda esille suden ja Rooman välisen erityissuhteen taustoja.

Keskeisinä tutkimuskysymyksinäni on selvittää, missä määrin roomalaisten ja lähikansojen susiin liittyvissä kultteissa oli yhteisiä rakennetekijöitä, mikä oli suden merkitys roomalaisille enne-eläimenä sekä välttelivätkö roomalaiset susiin kohdistuvaa väkivaltaa.

Tutkimukseni perustuu klassillisen filologian metodiin eli kielellisten dokumenttien kriittiseen tarkasteluun historiallisessa ja kulttuurisessa kontekstissaan.

Osoitan tutkimuksessani, ettei suden uskonnollinen erityisasema rajoittunut antiikin Italiassa pelkästään roomalaisiin. Esitän hypoteesin, että roomalaisten, faliskien ja etruskien parista tunnettujen, suteen liittyvien uskonnollisten arvostusten taustalla voisi olla Tiberin laakson alueella esihistoriallisena aikana harjoitettu suden palvonta.

Myös roomalaisen kulttuuripiirin arkielämässä ja -käytännöissä voi nähdä merkkejä suden poikkeuksellisesta asemasta. Kaupunkialueilla nähdyt sudet tulkittiin antiikin Roomassa enteiksi. Susi oli ainoa nisäkäs, joka oli roomalaisille merkityksellinen enne-eläin.

Roomalaiset eivät näytä käyttäneen susia amfiteattereiden metsästysnäytöksissä eivätkä aktiivisesti metsästäneen niitä. He pyrkivät välttämään väkivaltaa susia kohtaan muulloinkin, jos se vain oli mahdollista. Syynä väkivallan kartteluun on mielestäni pidettävä suden antiikin Roomassa nauttimaan uskonnollista erityisasemaa.

Asiasanat: eläimet -- antiikki; eläimet -- etiikka; Lupa Romana; mytologia -- Rooma; susi; uskontohistoria -- Rooma

KIITOKSET

Haluan kiittää erityisesti työni ohjaajia, lehtori Raija Vainiota (Jyväskylän yliopisto) ja dosentti, lehtori emerita Anne Helttulaa (Jyväskylän yliopisto). He ovat antaneet arvokkaita kommentteja ja rohkaisseet minua tutkimuksessani. Eleanor Underwood (Jyväskylän yliopisto) on tehnyt englanninkielisiin artikkeleihini huolellisen kielentarkistuksen, mistä olen erittäin kiitollinen. Kiitän esitarkastajia, Maijastina Kahlosta ja Mika Kajavaa, osuvista huomioista, jotka ovat auttaneet väitöskäsikirjoituksen viimeistelyssä.

Lämpimät kiitokseni saavat myös Luca Cerchiali (Università degli Studi di Salerno), Massimiliano Di Fazio (Università degli Studi di Pavia), Sami Koski (Tikkurilan lukio), Outi Merisalo (Jyväskylän yliopisto), Gherardo Ortalli (Università Ca' Foscari Venezia), Ville Rauvola (Atena Kustannus), Juha Tahvanainen (Itä-Suomen yliopisto), Ilaria Verga (Université de Neuchâtel), Krešimir Vuković (British School at Rome) ja Simo Örmä (Suomen Rooman-instituutti).

Tätä väitöskirjaa ei olisi voitu kirjoittaa ilman apurahoja, joita minulle ovat myöntäneet Jyväskylän yliopiston humanistinen tiedekunta, Suomalainen Tiedakatemia (Eino Jutikkalan rahasto), Suomen Kulttuurirahasto ja Suomen Kulttuurirahaston Pohjois-Karjalan rahasto (Eliel ja Ina Engelbergin rahasto).

Tutkimustyötäni ovat helpottaneet matka-apurahat, joita olen saanut Jyväskylän yliopiston kielten laitokselta, Kymin Osakeyhtiön 100-vuotissäätiöltä ja Väinö Tannerin säätiöltä. Olen kiitollinen heidän tuestaan.

Minulla on ollut tilaisuus nauttia hedelmällisestä yhteistyöstä Arctoksen, Atena Kustannuksen, Athenaeumin ja Quaderni Urbinati di Cultura Classican toimitusten ja henkilökunnan kanssa. Kiitos! Grazie!

VÄITÖSKIRJAN RAKENNE

Tässä artikkelimuotoisessa väitöskirjassani tarkastelen suden uskonnollista asemaa antiikin Roomassa. Väitöskirja koostuu aiheita esittelevästä ja keskeiset tutkimustulokset kokoavasta suomenkielisestä johdanto-osasta sekä kolmesta liitteenä olevasta englanninkielisestä tutkimusartikkelista, joissa syvennyn erityiskysymyksiin.

Artikkelit, jotka muodostavat väitöskirjan tieteellisen ytimen, on julkaistu kansainvälisissä, vertaisarvioituissa, antiikintutkimukseen keskittyvissä aikakauslehdissä vuosina 2012–2015.

KUVAT

KUVA 1	Roomalainen hopeinen didrakma vuodelta 269 eaa.	15
KUVA 2	Bolsenan peili	18
KUVA 3	<i>Lupa Capitolina</i>	19
KUVA 4	Kartta Palatium-kukkulan länsikulmasta	23
KUVA 5	Etruskilainen Calu-jumalaa esittävä pienoispatsas	38
KUVA 6	Roomalainen <i>velites</i> -luokan sotilas	48
KUVA 7	Italialainen historian elävöittäjä (<i>signifer</i>)	49
KUVA 8	Synnadalainen pronssikolikko 200-luvulta jaa.	51

SISÄLLYS

ABSTRACT

TIIVISTELMÄ

KIITOKSET

VÄITÖSKIRJAN RAKENNE

KUVAT

SISÄLLYS

1	SUSI ANTIIKIN ROOMASSA.....	11
	1.1 Sudet luonnossa ja kirjallisuudessa	11
	1.2 Rooman ja suden erityissuhde.....	14
2	SUDEN USKONNOLLINEN ASEMA.....	21
	2.1 Susiemon imettämä kansa	21
	2.2 Väitöstutkimuksen tausta ja tavoitteet	25
	2.3 Aineisto ja tutkimusmenetelmät	26
	2.4 Aiempi tutkimus	29
	2.5 Tutkimusartikkelit tieteellisessä kontekstissaan.....	31
	2.5.1 The <i>Hirpi Sorani</i> and the Wolf Cults of Central Italy	31
	2.5.2 Wolf Portents in Ancient Rome	39
	2.5.3 Was There a Taboo on Killing Wolves in Rome?	45
3	TYÖN TULOKSET JA PÄÄTELMÄT	54
	INDEX LOCORUM	56
	KIRJALLISUUSLUETTELO	61
	ORIGINAL PAPERS.....	83

1 SUSI ANTIIKIN ROOMASSA

1.1 Sudet luonnossa ja kirjallisuudessa

Susi (*Canis lupus*) on koiraeläimiin kuuluva suurikokoinen petoeläin, jonka levinneisyysalue kattaa pohjoisen pallonpuoliskon.

Antiikin aikana susia esiintyi kaikkialla Euroopassa – mahdollisesti joitain Välimeren saaria lukuun ottamatta. Apenniinien niemimaalla susikanta oli kaksi vuosituhatta sitten selvästi nykyistä, noin tuhatta sutta,¹ runsaampi. Myös susien asuinalue oli laajempi. Eniten susia liikkui Apenniinien vuoristossa Italian sisäosissa. Tasaisemmillä alueilla rannikoiden luona, kuten Roomassa, sudet olivat antiikin aikoihinkin harvinainen näky.² Italiassa ja lähialueilla ainoastaan Sardinian kerrotaan olleen täysin sudetonta seutua.³

Antiikin kaupunkilaisille sudet olivat tuttuja lähinnä kuulopuheiden ja kirjallisuuden kautta. Maaseudulla taas oli totuttu elämään susien keskellä. Ne olivat uhka karjankasvattajille, mutta toisaalta petoja pidettiin normaalina osana luonnon järjestystä.⁴

On huomattava, että vaikka oppinut roomalaisylimystö saattoi perustaa susikuvansa suullisen perimän ohella kirjallisiin lähteisiin, ei susista antiikin aikana tiedetä kirjoitetun erityisen systemaattisesti, vaan maininnat ovat hajanaisia.

Roomalaiset eivät itse tehneet järjestelmällistä eläintieteellistä tutkimusta. Valtaosa siitä, mitä eläinten ruumiinrakenteesta ja käyttäytymisestä tiedettiin, oli kopioitu kreikkalaisilta kirjailijoilta. Erityisen keskeisessä asemassa olivat

1 Ministero dell' Ambiente e della Tutela del Territorio e del Mare: "Quanti lupi ci sono in Italia?" [<http://www.protezionebestiame.it/quantilupi-ci-sono-in-italia/>] (2.11.2017).

2 Keller 1887, 88; Richter 1978, 960–961.

3 Paus. 10,17,12: ὄφεις δὲ οὐτε ἐπὶ συμφορᾷ τῇ ἀνθρώπων οὐτε ὅσον ἀνώλεθρον αὐτῶν, οὐδὲ οἱ λύκοι τρέφεσθαι πεφύκασιν. "[Sardiniassa] ei esiinny myrkyllisiä tai ihmiselle vaarattomia käärmeitä, kuten ei myöskään susia."

4 Trinquier 2009a, 13–22.

Vrt. Verg. *georg.* 1,130: [Iuppiter] *praedarique lupos iussit* (- -) "[Iuppiter] määräsi sudet saalistamaan (- -)".

Aristoteleen 300-luvulla eaa. tekemät havainnot.⁵ Vaikka tutkimuksissa ja niiden pohjalta kirjoitetuissa teoksissa olikin puutteita ja virheitä, oli niillä keskeinen merkitys antiikin eläintieteelle – niin Kreikassa kuin Roomassakin. Koko tieteenala sai Aristoteleen tutkimusten myötä uudet kriteerit. Kuulopuheid ja uskomusten sijaan tiedot perustuivat empiirisiin tutkimuksiin ja varmistettuihin havaintoihin.⁶

Roomalaiskirjailijoista laajimmin susia käsitteli Plinius vanhempi (23–79 jaa.). Hän kirjoittaa teoksessaan *Naturalis historia* (Luonnonhistoria) Aristoteleen teoksiin pohjautuen muun muassa kuinka sudet ”ovat hitaita ja pieniä Pohjois-Afrikassa ja Egyptissä, ja villimpiä ja julmempia kylmemmillä seuduilla”.⁷ Ainakin eläinten koon puolesta havainto on totuudenmukainen, kuten myös toteamus susien parittelun ajoittumisesta vuosittain samoille päiville, noin kahdentoista päivän sisään.⁸ Plinius tietää myös kertoa, että suden poikaset syntyvät koirien tapaan sokeina.⁹

Kreikkalaislähteistä roomalaiset kopioivat kyseenalaistamatta myös perätömiä tietoja. Näitä löytyy sekä Pliniukselta että etenkin 200-luvulla jaa. kirjoittaneen Claudius Aelianuksen teoksesta *De natura animalium* (Περὶ ζῴων ιδιότητος / Eläinten luonnosta). Plinius kertoo esimerkiksi susien kaularangan koostuvan pelkästään yhdestä luusta¹⁰ ja väittää eläinten näliissään syövän maata.¹¹ Aelianus yhdistää tieteellisten tutkimustulosten joukkoon kansantarinoita:

”Luonto on antanut jokea ylittävälle susille ainutlaatuisen suojautumiskeinon virran voimaa vastaan. Ne kiinnittävät hampaansa edellä uivan häntään, ja pääsevät näin jonossa uiden ylittämään joen vahingoittumattomina.”¹²

”[Sudet] muodostavat piirin alkaen juosta ympyrää. Kun yksi menee pyörryksiin jatkuvasta kehän kiertämisestä, muut käyvät sen kimppuun, repivät kappaleiksi ja syövät suihin. Ne tekevät näin aina, kun saalistusyritys on epäonnistunut.”¹³

-
- 5 *Historia animalium* / Περὶ τὰ ζῷα ιστορία (Eläinoppi), *De partibus animalium* / Περὶ ζῴων μορίων (Eläinten osista), *De motu animalium* / Περὶ ζῴων κινήσεως (Eläinten liikkeestä), *De incessu animalium* / Περὶ πορείας ζῴων (Eläinten kehitymisestä) ja *De generatione animalium* / Περὶ ζῴων γενέσεως (Eläinten syntymisestä).
- 6 Ks. esim. Seeck 1985; Bodson 1986.
- 7 Plin. nat. 8,80: *Inertes hos parvosque Africa et Aegyptus gignunt, asperos trucesque frigidior plaga.*
- 8 Plin. nat. 8,83: *Dies, quibus coeat, toto anno non amplius duodecim.*
- 9 Plin. nat. 10,176: *Caecos autem gignunt canes, lupi, pantherae, thoes.* ”Koirat, sudet, leopardit ja sakaalit puolestaan synnyttävät soikeita poikasia.”
- 10 Plin. nat. 11,177: *Cervix (- -) leoni tantum et lupo et hyaenae singulis rectisque ossibus rigens.* ”Kaularanka [muodostuu] (- -) leijonalla, sudella ja hyeenalla vain yhdestä ainoasta suorasta ja liikkumattomasta luusta.”
- 11 Plin. nat. 8,84: *Eundem in fame vesci terra* ”Nälissään se saa ravintonsa maasta”; 10,199: *Ursi et fruge, fronde, vindemia, pomis vivunt et apibus, cancris etiam ac formicis; lupi, ut diximus, et terra in fame.* ”Karhut elävät myös viljalla, lehdillä, viinirypäleillä ja hedelmillä, sekä mehiläisillä, ravuilla ja jopa muurahaisilla. Sudet taas – kuten jo sanoimme – syövät nälkäisinä maata.”
- 12 Ael. nat. 3,6: *λόκοι ποταμὸν διανέοντες, ὑπὲρ τοῦ μὴ πρὸς βίαν ἐκ τῆς τοῦ ρεύματος ἐμβολῆς ἀνατρέπεσθαι ἔρμα ἴδιον αὐτοῖς ἢ φύσις συμπλάσασα ἐδιδάξατο σωτηρίαν ἐξ ἀπόρων καὶ μάλ᾽ εὐπορον. τὰς οὐράς τὰς ἀλλήλων ἐνδακόντες, εἴτα ἀντιπίπτουσι τῷ ρεύματι, καὶ ἀλόπως διενήξαντο καὶ ἀσφαλῶς.*

Luonnontieteellisen aineiston ohella susista kirjoitettiin myös lennokkaammissa yhteyksissä. Monille roomalaisista kertomukset esimerkiksi ihmissusista olivat täyttä totta, mutta osa piti niitä vain viihdyttävänä kummitusjuttuina.¹⁴ Yhtä kaikki – yleistä susikuvaa kertomukset omalta osaltaan värittivät.

Latinankielisissä lentävissä lauseissa susi näyttäytyy pitkälti samassa valossa kuin nykyisessäkin kansanperimässä. Metsän eläimillä on sanonnoissa stereotyyppiset roolit, ja siinä missä leijona saa toimia eläinten kuninkaana tai kettu osoittaa viekkauttaan, susi leimattiin jo antiikin aikana petolliseksi ja vaaralliseksi. Plautuksen tunnettu sananlasku *Homo homini lupus*, ”Ihminen on ihmiselle susi”, kuuluu kokonaisuudessaan *Lupus est homo homini, non homo, cum qualis sit, non novit*, ”Ihminen on ihmiselle susi, ei ihminen, silloin kun toinen ei tiedä millainen tämä on.”¹⁵ Alkuperäisessä yhteydessään mietteen esittää aasi-kauppia, joka ei täysin luota hänen kanssaan kauppoja hieroneen Leonida-orjan puheisiin.

Suden petolliseen luonteeseen viittaa myös Plautukselta ja Cicerolta tunnettu sanonta *Lupus ovium custos*, ”Susi lampaiden vartijana”.¹⁶ Kahden huonon vaihtoehdon väliltä valitsemista kuvaa *Hac lupi, hac canes*, ”Sudet siellä, koirat täällä”.¹⁷ Hankalassa paikassa voitiin myös käyttää keisari Tiberiuksen lempisanontaa *Auribus lupum teneo*, ”Pidän sutta kiinni korvista”, jonka merkitystä näytelmäkirjailija Terentius (noin 190–159 eaa.) oli selventänyt: ”En tiedä, millä tavoin pääsisin siitä eroon, enkä sitä, miten saisin otteeni pysymään.”¹⁸ Ja kun suomalaisittain sanottaisiin ”Siinä paha, missä mainitaan”, Roomassa todettiin *Lupus in sermone*, ”Susi puheessa” tai *Lupus in fabula*, ”Susi sadussa”.¹⁹

Roomalaiset lainasivat pitkälti sanontansa, kuten suurelta osin myös muut kirjallisuuden välittämät susikuvat, Kreikasta. Hyvin monille sanonnoille löytyy sanatarkka vastine vuosisatoja varhaisemmilta kreikkalaiskirjailijoilta.²⁰

13 Ael. nat. 7,20: ἐς κύκλον ἐαυτοῦς περιγαγόντες εἶτα μέντοι θεοῦσιν. ὅταν δὲ τις αὐτῶν ὑπὸ τοῦ κατὰ τὸν δρόμον ἰλιγγου σκοτοδινιάσῃ καὶ περιτραπήῃ, οἱ λοιποὶ κεμμένῳ προσπεσόντες σπαράττουσιν αὐτὸν καὶ ἐσθίουσι. δρῶσι δὲ ἄρα τοῦτο ἐπὶ τὴν ἀθηναίαν περιπέεωσι.

14 Veenstra 2002, 133–144; Metzger 2013, 343–345; Bystrický 2014, 36–43.

15 Plaut. *asin.* 495.

16 Plaut. *pseud.* 139–141: *Hoc est eorum opus, ut mavelis lupos apud ovis linquere, quam hos domi custodes.* ”Tämä on heidän tapansa. Mieluummin jättäisit suden lampaiden pariin kuin heidät kodin vartijoiksi.”

Cic. *Phil.* 3,27: *O praeclarum custodem ovium, ut aiunt, lupum!* ”Voi loistavaa lampaiden vartijaa, sutta, kuten sanotaan!”

17 Plaut. *Cas.* 970. Vrt. Hor. *sat.* 2,2,64: *Hac urget lupus, hac canis, aiunt.* ”Täällä ahdistaa susi, siellä koira, sanotaan.”

18 Ter. *Phorm.* 506–507: *nam neque quo pacto a me amittam neque uti retineam scio*; Suet. *Tib.* 25: *Cunctandi causa erat metus undique imminentium discriminum, ut saepe lupum se auribus tenere diceret.* ”Viivyttelyn syynä oli kaikkialla häntä uhkaavien vaarojen pelko, mikä sai hänet usein sanomaan, että hän pitää sutta kiinni korvista.”; Varro *ling.* 7,3.

19 Plaut. *Stich.* 577: *Atque eccum tibi lupum in sermone praesens esuriens adest.* ”Ja katso, siinä sinulle susi puheessa: hän on nälkäisenä paikalla.”

Ter. *Ad.* 537–538: *CT. Quidnam est? SY. Lupus in fabula. CT. Pater est? SY. Is est ip-sus.* ”Ctesipho: ’No, mitä nyt?’ Syrus: ’Susi puheessa.’ Ctesipho: ’Onko se isäni?’ Syrus: ’Juuri hän.’ ”

Cic. *Att.* 13,33: *De Varrone loquebamur: lupus in fabula. Venit enim ad me (– –) ”Olimme puhumassa Varrosta ja – susi sadussa. Hän tuli nimittäin luokseni (– –) ”*

20 Ks. Richter 1978, 980–984.

Roomalaiset näytelmäkirjailijat Plautus ja Terentius kirjoittivat teoksiaan kreikkalaiskomedioiden pohjalta. He käänsivät kreikasta paitsi yksittäisiä sanontoja, myös joskus pidempiäkin katkelmia. Suosittujen näytelmien kautta kreikkalaisperäiset sanonnat ja niiden luomat mielikuvat jäivät elämään myöhempienkin roomalaisukupolvien mieliin. Kreikan kielestä tunnetaan myös sellaisia susiaiheisiä sanontoja, joille ei tiedetä olevan latinankielistä vastinetta, kuten vaarallisuudesta selviytymistä kuvaava Έκ λύκου στόματος, ”Suden suusta”.²¹

Nykyisinkin yleisesti tunnetut eläinten stereotyyppiset luonneroolit voidaan kirjallisessa perinteessä jäljittää ainakin 500-luvun alun eaa. Aisopoksen eläintaruihin saakka. Suden luonnekuvassa toistuivat väkivaltaisuus ja saaliinhimo. Tämä näkyi myös roomalaisessa kirjallisuudessa. Vergilius vertaa Aeneis-runoelmassa troijalaisten leiriä kiertelevää rutulien kuningas Turnusta suteen:

”(–) Uros ryntää sinne ja tänne
ratsain mittailen kehämuureja, aukkoja etsii.
Niin kuin saalistaa susi lammasten liki läävän,
vaaniessaan murisee sekä kärsii myrskyä, tuulta;
yön sydän saapunut on, karitsat imevät emojansa,
määkiä myös kokevat; peto hurjaa raivoa kiehuu,
kun ei saavuta niitä, ja kauan karttunut nälkä
piiskaa raivoamaan, kita on veretön, rutikuiva.”²²

1.2 Rooman ja suden erityissuhde

Kuten edellä käy ilmi, roomalaiset liittivät suteen muiden antiikin kansojen tapaan negatiivisia mielleyhtymiä, mutta suhde ei ollut yksinomaan vihamielinen. Susi oli roomalaisille erityinen eläinlaji, eläin johon koko kansakunta jossain määrin samaistettiin.

Rooman historia alkaa tarinan mukaan Palatium-kukkulan juurelta, luolasta jossa susiemo imetti Romulusta ja Remusta. Poikien äiti oli vestaali Rhea Silvia ja isä sodanjumala Mars, jonka suojeluseläin susi oli.

Monet antiikin kirjailijat ovat käsitelleet kaupungin syntymyyttiä.²³ Vanhin varmuudella tunnettu maininta myytistä on Eratostheneelta, noin vuodelta 220 eaa.²⁴ Monien roomalaiskirjailijoiden lähteenä on ollut 200-luvun eaa. lopulla Romulus-myytin kanonisoinut Fabius Pictor.²⁵ Kirjallisten hajaviitteiden ja arkeologisen todistusaineiston nojalla taru Romulusta ja Remusta imettäneestä

21 Zen. 3,48.

22 Verg. *Aen.* 9,57–64: (–) *Huc turbidus atque huc / lustrat equo muros aditumque per avia quaerit. / Ac veluti pleno lupus insidiatus ovili / cum fremit ad caulas ventos perpessus et imbris / nocte super media; tuti sub matribus agni / balatum exercent, ille asper et improbus ira / saevit in absentis; collecta fatigat edendi / ex longo rabies et siccae sanguine fauces.*
Suom. Päivö ja Teivas Oksala.

23 Esim. Dion. Hal. 1,79; Liv. 1,4; Ov. *fast.* 2,381–422; Plut. *Rom.* 3–4; Iust. 42,2; Ps. Aur. *Vict. orig.* 20–21.

24 FGrHist 241 F.45. Albertson 2012, 22–23.

25 FRH 1 F. 7a. Albertson 2012, 18–20.

susiemosta on kuitenkin ollut tunnettu vähintään 300-luvulta eaa. lähtien,²⁶ mahdollisesti jo 500-luvun eaa. alkupuoliskolla.²⁷

Suden erityismerkitys roomalaisille näkyy selvästi arkeologisessa aineistossa.²⁸ Rooman sudesta kaksospoikineen (*Lupa Romana*) tuli symboli, jota käytettiin mm. julkisessa koristelussa, kolikoissa, keisaripatsaissa, henkilökohtaisessa esineistössä ja hautakivissä.²⁹

Livius kertoo, kuinka vuonna 296 eaa. ”Gnaeus ja Quintus Ogulnius (- -) pystyttivät Ruminaliksen viikunapuun luokse, suden nisien alle, näköiskuvan vastasyntyneistä perustajistamme.”³⁰ Tämä Lupercal-luolan edustalla ollut patsas toimi todennäköisesti myös mallina vuonna 269 eaa. lyödylle hopeiselle didrakman kolikolle (kuva 1).³¹



KUVA 1 Roomalainen hopeinen didrakma vuodelta 269 eaa. Kolikon etupuolelle on kuvattu Herakleen pää; taustapuolelle Romulusta ja Remusta imettävä naarasusi sekä teksti ROMANO(rum), ”roomalaisten”. Kuvallähde: www.icollector.com.

26 Cornell 2000, 45–50; Raaflaub 2006, 23.

27 Bremmer 1987, 47–48; Carandini 2006, xxi; Rodriguez Mayorgas 2010, 93–94; Albertson 2012, 17–18.

28 Yleisesityksiä roomalaisesta susiesineistöstä esim. Dulière 1979; Weigel 1992, 292–296; Parisi Presicce 2000 ja Dardenay 2012.

29 Ks. esim. Dulière 1979; Rissanen 2014.

30 Liv. 10,23,11: *Cn. et Q. Ogulnii (- -) ad ficum Ruminalem simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt.*

Viikunapuu kasvoi samassa paikassa (ja sitä pidettiin yleisesti samana), johon Romulusta ja Remusta Tiber-joessa kuljettanut kaukalo tarun mukaan pysähtyi.

Liviuksen käyttämä sanamuoto ei ilmaise selvästi, oliko paikalla susipatsas jo aiemminkin, jolloin Ogulniukset vain lisäsivät asetelmaan Romuluksen ja Remuksen kuvan. Toinen, todennäköisempi vaihtoehto on, että Livius tarkoittaa Ogulniusten pystyttäneen koko patsasasetelman, susineen poikineen.

31 Crawford 1972, 20. Plin. *nat.* 33, 44: *Argentum signatum anno urbis CCCCLXXXV, Q. Ogulnio C. Fabio cos.* ”Hopearahoja alettiin lyödä vuonna 485 kaupungin perustamisesta lukien [= 269 eaa.], Quintus Ogulniuksen ja Gaius Fabiuksen ollessa konsuleina.” Vrt. Dulière 1979, I, 58–62; Dardenay 2010a, 52–55. Jane Evans (1992, 59–63) puolestaan tekee eron patsaan ja kolikon välille ehdottaen susikolikon lyöntiajankohdaksi 100-lukua eaa.

Kolikkoon kuvatusta sudesta tuli malli lukuisille myöhemmille susikuville. Eläin esiintyy siinä sivulta kuvattuna, puolisuunnikkaan muotoisessa asennossa. Se on taivuttanut päätään kohti pienokaisia, jotka ovat polvillaan sen alla. Vastaavaa asetelmaa toistettiin roomalaisessa taiteessa vuosisadasta toiseen suden ollessa kääntyneenä joko oikealle, kuten kolikon kuvassa, tai peilikuvana vasemmalle.

Suden kaksoisrooli näyttäytyy asetelmassa hyvin selvästi: se on sekä huolehtivainen sijaisäiti (mitä korostavat imettävän suden nisät ja eläimen huomion keskittyminen vastasyntyneisiin poikiin) että kesyttämätön peto (mikä tulee ilmi terävistä hampaista ja sotkuisesta harjasta).³²

Ensimmäiset kuvalliset esitykset Rooman perustamismyytistä oli suunnattu roomalaisille itselleen, mutta kun Rooman valtapiiri jo tasavallan viimeisinä vuosisatoina kasvoi laajemmaksi ja muuttui monikansalliseksi, tarvittiin valtakunnan yhtenäisyyden turvaajaksi yhteisiä symboleita.³³ *Lupa Romana* sopi tähän tehtävään mainiosti. Se ei ollut Rooman valtakunnan virallinen – eikä myöskään ainoa – symboli, mutta se oli erottuvampi kuin muut käytössä olleet symbolit, kuten *Roma*-jumalatar tai Rooman legioonien sotamerkkeihin kuvattu kotka.

Rooman sutta voitiin myös käyttää identifioinnin apuna, kun patsaissa ja reliefeissä kuvattiin jumalatar Romaa³⁴ tai jokijumala Tiberiä.³⁵ Suden seurassa esiintyessään *Roma* tai *Tiber* eivät päässeet sekoittumaan muihin jumalattariin tai lukuisiin jokijumaliin.

Naarassusi saattoi symboloida Roomaa myös ilman Romulusta ja Remusta, kuten roomalaisten tai heidän vihollistensa sammien viimeisellä vuosisadalla eaa. lyöttämistä kolikoista ilmenee.³⁶

Kirjallisuudessa roomalaisia verrattiin toisinaan susiin tai susilaumaan. Esimerkiksi Propertius tuo esille suden aseman koko kansan esiäitinä:

”Marsin susi, meidän menestyksemme parhain ruokkija,
millainen kaupunki sinun maidollasi kasvoikaan.”³⁷

Vastaavia esimerkkejä roomalaisten samaistamisesta susiin esiintyy kirjallisuudessa usein myös sotatilanteisiin liittyvissä asiayhteyksissä.³⁸

Keisari Augustuksen aikana *Lupa Romana* otettiin kiinteäksi osaksi keisarillista propagandaa.³⁹ Syitä tähän oli monia. Ensiksi, Romuluksen ja Remuksen ihmeellinen pelastuminen Mars-jumalalle pyhitetyn suden avulla tulkittiin merkiksi jumalallisesta suojeluksesta, josta osallisia olivat paitsi kaksospojat, myös heidän perustamansa kaupunki kaikkine myöhempine asukkaineen.

32 Vrt. Mazzoni 2010, 169–186; Cracco Ruggini 2010, 111–115.

33 Strong 1937, 482.

34 Dulière 1979, II, 28–30.

35 Dulière 1979, II, 31–34; Aichholzer 1983, Kat. 176 ja 184–185; Parisi Presicce 2000, 28.

36 Crawford 1972, 388; Campana 1987, 85–89; Tataranni 2005, 293–300.

37 Prop. 4,1,55: *Optima nutricum nostris lupa Martia rebus / qualia creverunt moenia lacte tuo.*

38 Esim. Liv. 3,66,3–4; Hor. *carm.* 4,4,49–53; Vell. 2,27,2. Näistä tarkemmin alla, luvussa 2.5.2., artikkelini ”Wolf Portents in Ancient Rome” käsittelyn yhteydessä.

39 Weigel 1977, 25; Evans 1992, 71–72; Parisi Presicce 2000, 19–25; Amisano 2004, 1–17.

Toiseksi, susiemo symboloi hedelmällisyyttä ja runsautta, mikä sopi Augustuksen ajatukseen hänen aikanaan alkaneesta uudesta, kultaisesta aikakaudesta (*aurea aetas*). Kolmanneksi, Augustus esitti itsensä mielellään uutena Romulukseksi, Rooman uutena perustajana, ja tätä mielikuvaa tuki susiaiheen käyttö julkisissa koristelussa.⁴⁰

Augustuksen ajalta susiaiheista arkeologista aineistoa on löytynyt lähinnä Roomasta,⁴¹ mutta jo ensimmäisen vuosisadan jaa. jälkimmäisellä puoliskolla *Lupa Romanaa* alettiin käyttää laajasti myös Rooman provinssissa, missä susi toimi roomalaisuuden idean (*romanitas*) symbolina.⁴²

Rooman sutta ei suoranaisesti palvottu jumalana valtakunnan missään osissa, mutta jotkin provinssikaupungit pystyttivät sille omistettuja patsaita osana valtiokulttia. Näin *Lupa Romana* sai ottaa vastaan palvontaa, joka suunnattiin keisarille ja Rooman keisarikunnalle. Susipatsaita toki pystytettiin myös ilman uskonnollista merkitystä. Provinssikaupungin forumilla se oli merkki lojaaliudesta Roomaa kohtaan ja usein samalla myös osoitus kyseisen kaupungin erityisasemasta.⁴³

Henkilökohtaisissa yhteyksissä, kuten yksityistalojen koristelussa tai hautakivissä, susiaihe ilmensi tilaajan halua osoittaa roomalaisuuttaan. Toisinaan roomalaismielisyyteen on löydettävissä selkeä syy, kuten kyseisen henkilön ura paikallishallinnossa tai armeijassa, mutta usein kyse näyttää olleen vain sosiaalisen erityisaseman korostamisesta. Kun provinssien yläluokan vaurain ja vaikutusvaltaisin osa oli roomalaista, myös paikallisvaikuttajat ja rikkaat liikemiehet halusivat kuva-aihevalintojensa kautta samaistua heihin.⁴⁴

Tulkinnanvaraisempaa on, löytyykö Romulusta ja Remusta imettävästä susiemosta myös Ogulnius-veljesten kolikkoa (269 eaa.) vanhempia arkeologisia todisteita.

Niin sanotussa Bolsenan peilissä, joka on ajoitettu 330-luvulle eaa., on kuvattu nisäkkään, todennäköisesti juuri suden, imettämät kaksi pientä lasta (kuva 2). Tutkijat eivät ole täysin yksimielisiä siitä, ovatko kyseessä Romulus ja Remus.⁴⁵

40 Zanker 1987, 206–209; Evans 1992, 91–102; Parisi Presicce 2000, 25.

41 Susiemo Romuluksen ja Remuksen kanssa on kuvattu mm. Augustuksen rauhanalttariin (*Ara Pacis*) ja Mars Gradivuksen temppeliin. Evans 1992, 69–70.

42 Rissanen 2014.

43 Samonati 1956, 381–384; Samonati, 1957, 2198–2200; Dulière 1979 I, 216–226; Balil, 1985, 263–265; Picard 1987, 257–263; Dardenay 2010b, 86–89; Rissanen 2014, 343–345.

44 Rissanen 2014, 346–355.

45 T. P. Wisemanin (1993, 1–7) mukaan peilillä ei ole mitään tekemistä Rooman syntytarun kanssa, vaan imettävät lapset ovat laareja, henkiolentoja. Hänen kannallaan on myös Fred C. Albertson (2012, 22–24).

Esimerkiksi Andrea Carandini (1997) puolustaa peilin lasten tulkintaa Romulukseksi ja Remukseksi, jolloin peili olisi kiistatta kuvallinen esitys Rooman syntytarusta. Muita samansuuntaisia tulkintoja peilistä ovat esittäneet esimerkiksi Rosa Cappelli (2000), Nadia Canu (2005, 153–163), Cristina Mazzoni (2010, 174–178), Alexandra Dardenay (2010a, 35–39) ja Mary Beard (2013, 67). Myös itse pidän uskottavana, että peilissä olisi kuvattu Rooman syntymyytti. Cecile Dulière (1979, II, F1) pitää puolestaan peiliä väärennöksenä, ilmoittamatta perusteita oletukselleen. Hänen näkemyksensä on laajalti kumottu.



KUVA 2 Bolsenan peili. Kuvälähde: Wikimedia Commons.

Toinen, edelleen vailla yksimielisyyttä oleva tapaus liittyy *Lupa Capitolina* -susipatsaan ajoitukseen.⁴⁶ Imettävää naarassutta kuvaava pronssipatsas (kuva 3), yksi Rooman ikoneista, on perinteisesti ajoitettu 400-luvun eaa. alkupuolelle, todennäköisimmin vuosiin 490–470 eaa. Anna Maria Carruba esitti vuonna 2006, ettei patsas olekaan peräisin antiikista, vaan keskiajalta, ajoittaen sen 800-luvulle.⁴⁷ Hän perusteli näkemystään valutekniikan yksityiskohdilla ja pronssipinnan viimeistelyllä.⁴⁸ Myöhemmin Adriano La Regina toi esille myös vaihtoehtoisen keskiaikaisen ajoituksen, 1200–1400-luvut.⁴⁹

46 Musei Capitolini, inv. MC1181. [http://www.museicapitolini.org/it/percorsi/percorsi_per_sale/appartamento_dei_conservatori/sala_della_lupa/lupa_capitolina] (13.12.2017).

47 Carruba 2006.

48 Toisaalta, Giuffredi ym. (2013) osoittavat termografiseen analyysiin perustuen, ettei valutekniikan tai pinnan viimeistelyn perusteella voida poissulkea perinteistä ajoitusta 400-luvun alkuun eaa., toisin kuin Carruba (2006) ja esimerkiksi Formigli (2012) esittävät.

49 A. La Regina: "La lupa del Campidoglio è medievale la prova è nel test al carbonio", *La Repubblica* 9.7.2008. [<http://roma.repubblica.it/dettaglio/la-lupa-del-campidoglio-e-medievale-la-prova-e-nel-test-al-carbonio/1485581>] (14.9.2016).



KUVA 3 *Lupa Capitolina*. Kuvalähde: Wikimedia Commons.

Patsasta on viime vuosikymmenen aikana tutkittu useasta eri näkökulmasta. Valmistustavan analyysin ohella tutkijat selvittivät patsaassa käytetyn metallin ominaisuuksia, tekivät teknisiä ajoituksia sekä tutkivat patsasta taidehistorian, arkeologian ja historiantutkimuksen keinoin. Perusteellisista analyyseistä huolimatta tulokset olivat ristiriitaisia, eikä varmuutta patsaan ajoituksesta edelleenkään ole.⁵⁰

Pronssipatsaiden tekninen ajoitus ei ole yhtä mutkatonta kuin esimerkiksi keramiikan. Radiohiiliajoitusta voidaan käyttää vain materiaaleihin, jotka sisältävät hiiltä. Pronssi ei tällainen ole. Toisaalta valussa käytetään orgaanisia materiaaleja, joiden jäämistä radiohiiliajoitusta voidaan tietyin varauksin tehdä.

Lupa Capitolinasta löydettyjä maa-aineksia on analysoitu Uppsalan, Romanian ja Salenton yliopistoissa. Uppsalan tutkimustulokset ajoittivat aineksen vuosille 100–250 jaa.,⁵¹ Rooman La Sapienza -yliopiston tutkimukset vuosille 90–1155 jaa.,⁵² kun taas Salenton tulokset viittaavat vahvasti 1200-lukuun.⁵³ Tulokset ovat siis summittaisia, eivätkä vastaa yksiselitteisesti niin perinteistä kuin Carrubankaan esittämää ajoitusta.

Maa-ainesta on myös pyritty ajoittamaan lämpösäteilyyn perustuvaa termoluminesenssimenetelmää käyttäen. Usean eri yliopiston tekemät tutkimukset ovat edelleen osin kesken. Alustavissa tuloksissa Milanon yliopisto on ajoittanut osan näytteistä vuosiin 600–100 eaa., osan puolestaan vuosiin 1400–1500 jaa. Toinen Berliinissä ja Milanossa tehty analyysi ajoitti valtaosan näytteistä

50 Ks. Bartoloni 2010.

51 Parisi Presicce 2010, 182.

52 Parisi Presicce 2010, 182.

53 A. La Regina: "La lupa del Campidoglio è medievale la prova è nel test al carbonio", *La Repubblica* 9.7.2008. [<http://roma.repubblica.it/dettaglio/la-lupa-del-campidoglio-e-medievale-la-prova-e-nel-test-al-carbonio/1485581>] (19.4.2014).

1400-luvun jaa. loppupuolelle. Muutamat tämän analyysin hajatulokset johtuivat todennäköisesti tutkimusvirheistä. Suuret heilahtelut teknisten ajoitusten tuloksissa saattavat kertoa siitä, että pronssipatsasta on restauroitu, jolloin osa tutkituista näytteistä onkin alkuperäistä valua myöhemmältä ajalta. Joka tapauksessa ristiriitaisia tuloksia ei voi pitää todistusvoimaisena näyttönä patsaan iästä.⁵⁴

Pronssiseoksen suhteiden ja valussa käytetyn maa-aineksen analyysit eivät suoraan vastaa kysymykseen patsaan iästä, mutta ne antavat syntyhistoriaan oman todistusarvonsa. Patsaiden valuuun käytetty pronssi sisältää yleensä kuparin ja tinan lisäksi lyijyä, sekä mahdollisesti pienet määrät muita metalleja. Eri aikakausilla ja kulttuuripiireillä on omat tyypilliset seossuhteensa. Esimerkiksi etruskit käyttivät seoksia, joissa kuparin määrä oli 82–90 %, tinan 9–15 % ja lyijyn 0–8 %. *Lupa Capitolinan* arvot (kupari 85 %, tina 9,2 % ja lyijy 4,9 %) sopivat näihin vaihteluväleihin. Keskiajan Euroopassa pronssiseosten lyijypitoisuudet taas olivat enintään 3,5 % tasoa. (Roomalaiset puolestaan suosivat seosta, jossa lyijyä oli 10–30 %.) Isotooppianalyysin perusteella seoksen lyijymalmi on suurella todennäköisyydellä peräisin Calabonan kaivoksesta Luoteis-Sardiniasta. Kyseinen louhos ehtyi jo antiikin aikana, mikä seoksen metallisuhteiden tapaan puoltaisi perinteistä, antiikinaikaista ajoitusta.⁵⁵ Patsaan ajoitusta etruskien 400-luvun eaa. työksi tukee myös historiallis-ikonografinen analyysi.⁵⁶

54 Martini 2010, 39–41; Parisi Presicce 2010, 175–198.

55 Giardino 2010, 25–36. Täysin pois ei toki voida sulkea mahdollisuutta, että antiikin aikainen patsas olisi keskiajalla sulatettu ja sen metalli olisi uudelleenkäytetty *Lupa Capitolinan* valamiseen. Tämä teoria on kuitenkin hyvin epätodennäköinen. Vrt. La Rocca 2010, 146.

56 Carandini 2010, 67–72; Colonna 2010, 73–110; La Rocca 2010, 117–150.

2 SUDEN USKONNOLLINEN ASEMA

2.1 Susiemon imettämä kansa

Myytti Romuluksesta ja Remuksesta, joita susiemo imetti, heijastelee sitä erityisasemaa, joka sudella oli antiikin Roomassa.

Susiemon luola, *Lupercal*, oli tunnettu maamerkki. Keisari Augustus monumentalisoi luolan osana propagandaa, jolla hän halusi korostaa asemaansa uuden Rooman luojana. Augustus julistaa valtakautensa saavutuksista kertovassa, julkisesti esillä olleessa omaelämäkerrassaan *Res gestae*:

”Rakensin kuurian ja siihen liittyvän pylväskäytävän, Apollon temppelin Palatiumille pylväshalleineen, jumalaksi korotetun Juliuksen pyhäkön, Lupercalin sekä pylväshallin Circus Flaminiukselle (–)”⁵⁷

Yksityiskohtaisimmat kuvaukset luolasta ympäristöineen sellaisena kuin se ennen keisari Augustuksen rakennustöitä oli, löytyvät Dionysios Halikarnassolaiselta:

”Kerrotaan, että alkujaan rinteessä alla oli suuri luola, jota peitti tiheä vesakko. Kallion juurella oli pieniä lähteitä, ja jyrkänten vieressä olevaa notkoa varjostivat vieressä kasvavat suuret puut.”⁵⁸

”Metsikköä ei enää ole jäljellä, mutta luola, josta virtaa ulos puro, on nähtävillä Palatiumin rinteessä kilpa-ajoradalle [Circus Maximus] vievän tien varrella. Sen lähellä on pyhitetty alue, jossa on tapauksesta muistuttava patsas: susiemo imettää kahta vastasyntyntä. Hahmot on tehty pronssista ja ne ovat vanhaa työtä.”⁵⁹

57 Aug. *Anc.* 19: *Curiam et continens ei chalcidicum, templumque Apollinis in Palatio cum porticibus, aedem divi Iuli, Lupercal, porticum ad circum Flaminiium (–) feci.*

58 Dion. Hal. 1,32,4: ἦν δὲ τὸ ἀρχαῖον ὡς λέγεται σπήλαιον ὑπὸ τῷ λόφῳ μέγα, δρυμῶ λασίῳ κατηρεφές, καὶ κρηνίδες ὑπὸ ταῖς πέτραις ἐμβύθιοι, ἢ τε προσεχῆς τῷ κρημνῷ νάπη πυκνοῖς καὶ μεγάλοις δένδροισιν ἐπίσκοτος.

59 Dion. Hal. 1,79,8: τὸ μὲν οὖν ἄλσος οὐκέτι διαμένει, τὸ δὲ ἄντρον, ἐξ οὗ ἡ λιβὰς ἐκδίδεται, τῷ Παλλαντίῳ προσῶκοδομημένον δείκνυται κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν ἵπποδρομον φέρουσαν ὁδόν, καὶ τέμενός ἐστιν αὐτοῦ πλησίον, ἐνθα εἰκὼν κεῖται τοῦ

Lupercal-luola ei antiikin Roomassa ollut yksinomaan kaupungin syntytarulle omistettu monumentti. Se oli myös näyttämö yhdelle kaupungin tärkeimmistä uskonnollisista kulteista. Vuosittain helmikuun 15. päivänä vietetty Lupercalia-juhla, jota käsittelen tarkemmin luvussa 2.5.1 ja liitteenä olevassa artikkelissa ”The *Hirpi Sorani* and the Wolf Cults of Central Italy”, kuului Rooman vanhimpiin juhlapäiviin. Sen synty ajoittuu aikaan ennen dokumentoitua historiankirjoitusta, todennäköisesti viimeistään 500-luvulle eaa., mahdollisesti vieläkin kauemmas. Ciceron mukaan Luperci-pappien ”kokoontumiset metsässä saivat alkunsa jo ennen sivistyksen ja lakien syntyä.”⁶⁰

Lupercal-luola on tämän vuosituhannen alussa noussut yllä käsitellyn *Lupa Capitolinan* tavoin tieteellisen keskustelun kohteeksi. Vuonna 2007 Irene Iacopin johtama arkeologiryhmä löysi maatutkalla Palatium-kukkulan rinteestä luolan, jonka oletettiin olevan juuri Lupercal.⁶¹ Luolaa kuvattiin onkalon kattoon poratun reiän kautta, jolloin kävi ilmi, että se on koristeltu ornamentein ja holvissa ylinnä on kotkareliefi. Luolaa ei ole vielä 2018 kaivettu esiin, joten lopullista varmistusta siihen, onko kyseessä Lupercal vai esimerkiksi nymfaion, ei ole vielä saatu.⁶²

Arkeologien löytämä luola sijaitsi Rooman suurimman kilpa-ajoradan, Circus Maximuksen, sivustalla (ks. kuva 4). Dionysios Halikarnassolainen taas oli kuvannut Lupercalin olevan ”kilpa-ajoradalle vievän tien *varrella*.”⁶³ Arkeologi Adriano La Regina piti mahdollisena, että löytynyt luola olisi Lupercal, vedoten tulkinnassaan historioitsija Velleius Paterculuksen mainintaan: ”Kensori Cassius määräsi teatterin rakennettavaksi Lupercalista Palatiumin suuntaan”.⁶⁴ Vuonna 154 eaa. rakennetun Cassius Longinuksen teatterin rauniot ovat löytyneet aivan Palatiumin länsikulmasta. Mikäli Dionysiosta ja Velleiusta tulkittaisiin kirjaimellisesti, Lupercalin olettaisi löytyvän Palatiumin läntisimmästä kulmasta, teatterin alapuolelta, niin sanottujen Cacusen portaiden (*Scalae Caci*) länsipuolelta, mistä La Reginkin sitä kehotti etsimään. Vuoden 2007 löytö taas sijaitsi viitisenkymmentä metriä antiikinaikaisilta portailta

πάθους λύκαινα παιδίοις δούσι τοὺς μαστοὺς ἐπίσχοῦσα, χαλκᾶ ποιήματα παλαιᾶς ἐργασίας.

60 Cic. *Cael.* 26: *coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges.*

61 C. A. Bucci: ”Trovato il Lupercale la grotta di Romolo e Remo”, *La Repubblica* 21.11.2007. [<http://roma.repubblica.it/dettaglio/trovato-il-lupercale-la-grotta-di-romolo-e-remo/1391168>] (19.4.2014).

Luolan ja Lupercalian samaistamisen ovat kyseenalaistaneet mm. Adriano La Regina (”Il Lupercale? Cercatelo altrove”, *La Repubblica* 22.11.2007.

[<http://roma.repubblica.it/dettaglio/il-lupercale-cercatelo-altrove/1391925>]

[19.4.2014]), Fausto Zevi (”È uno splendido ninfeo, ma il Lupercale non era lì”, *La Repubblica* 23.11.2007. [<http://roma.repubblica.it/dettaglio/e-uno-splendido-ninfeo-ma-il-lupercale-non-era-li/1392770>] [19.4.2014]), Filippo Coarelli (2012) ja Krešimir Vuković (2017).

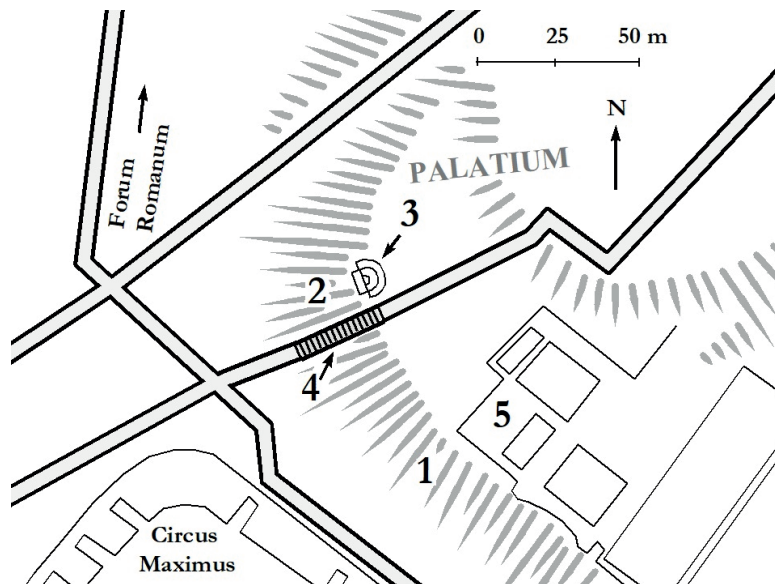
Andrea Carandini puolestaan pitää mahdollisena, että kyseessä on Lupercal (2012, 264–265).

62 Maurizio Rullin (*Soprintendenza Speciale per il Colosseo e l'Area Archeologica Centrale di Palatino-Foro Romano*) sähköpostihaastattelu 16.9.2016.

63 Dion. Hal. 1,79,8: κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν ἱππόδρομον φέρουσαν ὁδόν.

64 Vell. 1,15,3: *Cassius censor a Lupercali in Palatium versus theatrum facere instituit.*

itään. Toisaalta Serviuksen mukaan Lupercal sijaitsi ”kilpa-ajoradalla”,⁶⁵ mikä sijainniltaan vastaisi löytynyttä onkaloa, muttei niinkään kukkulan länsikulmaa (vrt. kuva 4).



KUVA 4 Kartta Palatium-kukkulan länsikulmasta (Piirtäjä: Mika Rissanen)

- 1) Vuonna 2007 löytynyt luola
- 2) Lupercal-luolan toinen mahdollinen sijainti kukkulan läntisimmässä kulmassa
- 3) Cassius Longinuksen teatteri
- 4) Cacusen portaat, *Scalae Caci*
- 5) Augustuksen palatsi

Symboliikan puolesta on mahdollista, että vuonna 2007 löytynyt luola olisi Lupercal siinä muodossa, johon keisari Augustus paikan restauroi. Kotka oli paitsi Rooman armeijan tunnus, myös ylijumala Juppiterille pyhitetty eläin. Vaikka Lupercalia-kultissa palvottu jumala olikin heikommin tunnettu susimainen Faunus, eikä Juppiterilla ollut mitään osaa Romuluksen ja Remuksen tarussa (toisin kuin poikien isällä Marsilla), eivät uskontohistorialliset yksityiskohdat olleet Augustuksen propagandassa yhtä tärkeitä kuin monumentin antama kokonaisvaikutelma. Kotka symboloi ylintä valtaa ja voisi Lupercalin katossa viedä ajatukset paitsi ylijumala Juppiteriin, myös keisari Augustukseen, jonka palatsi sijaitsi aivan luolan yläpuolella.

Susi oli sodanjumala Marsille pyhitetty eläin. Marsin susi, *lupus Martius* tai *lupa Martia*, oli ilmaus, jota etenkin runoilijat suosivat.⁶⁶ Suden ja Marsin yhteys tulee näkyväksi etenkin kaupungin perustamismyytin yhteydessä, jossa Marsin

65 Serv. *Aen.* 8,90: *Ficus Ruminalis (- -) fuit ubi nunc est Lupercal in circo.* ”Ruminaliksen viikunapuu oli siinä missä nyt on Lupercal, kilpa-ajoradalla.”

66 Esim. Verg. *Aen.* 9,566; Hor. *carm.* 1,17,9; Sil. 7,718.

susi – ja monissa tarinaversioissa myös tikka, toinen Marsin suojeluseläin – toimii sodanjumalan poikien sijaisaitinä. Vergilius kuvailee *Aeneis*-runoelmassaan Lupercal-luolaa, jossa susiemo tarun mukaan imetti Romulusta ja Remusta, ”Marsin luolaksi”, *Mavortium antrum*.⁶⁷ Mars esiintyy myös Lupercal-luolaa ja imettävää sutta kuvaavassa arkeologisessa aineistossa, kuten esimerkiksi keisari Augustuksen rauhanalttarin (*Ara Pacis*) reliefissä.⁶⁸

Historiallisia viittauksia Marsin susiyhteydestä tunnetaan kirjallisuuden kautta 200-luvulta eaa. lähtien. Liviuksen maininta vuoden 217 eaa. tapahtumista kertoo, että Via Appialla oli Marsia ja susia esittävä patsas.⁶⁹ Saman vuosisadan alkupuolella Sentinumin taistelun yhteydessä (295 eaa.) susi liitettiin niin Marsiin kuin kollektiivisesti roomalaisiin. Livius kuvaa:

”Kun rintamat olivat järjestäytyneet taistelua varten, sutta pakeneva hirvi tuli vuorilta ja juoksi kentän halki kahden rintaman välistä. Sitten eläimet kääntyivät eri suuntiin, hirvi galleihin ja susi roomalaisiin päin. Rivistö teki sudelle vapaan kulkutien, mutta gallit keihästivät hirven. Silloin eräs eturivin roomalaissotilaista sanoi: ’Tuolla, missä näette Dianan pyhän hirven kaatuneena, alkaa pako ja teurastus. Täällä voittaja, Marsin koskematon ja haavoittumaton susi, muistutti meitä kaupunkimme perustajasta ja siitä, että olemme Marsin sukua.’ ”⁷⁰

Roomalaiset itse pitivät kaupunkiin ilmestyviä susia poikkeustapauksina, ja ne tulkittiin usein enteiksi, jumalten lähettämiksi varoituksiksi. Suden asemaa enneläimenä käsittelen yksityiskohtaisemmin luvussa 2.5.2. sekä liitteenä olevassa artikkelissa ”Wolf Portents in Ancient Rome”.

Uskonnollista merkitystä arvioitaessa on syytä kiinnittää huomiota myös siihen, miten roomalaiset toimivat suden kohdatessaan. Kuten todettua, maaseudulla sudet olivat uhka karjalaumoille, mutta sattumanvaraisia kohtaamisia tapahtui muissakin asiayhteyksissä, niin maalla kuin kaupungeissakin. Kolmannessa väitöskirjaani sisältyvässä artikkelissa, ”Was There a Taboo on Killing Wolves in Rome?” sekä sitä käsittelevässä luvussa 2.5.3. syvennyn tarkemmin tähän aiheeseen ja siihen, oliko roomalaisilla tarvetta surmata susia.

67 Verg. *Aen.* 8,630–634: *Fecerat et viridi fetam Mavortis in antro / procubuisse lupam, geminos huic ubera circum / ludere pendentis pueros et lambere matrem / impavidos, illam tereti cervo reflexa / mulcere alternos et corpora fingere lingua.*

”Hän takonut oli myös suden hallavan: Marsin se luolaan / käynyt on pitkäkseen, pojat, kaksoiset, leikkiä lyöden / riippuvat rinnoillaan, janoten imevät emoansa / pelkäämättä, ja tuon heti taipuu notkea niska, / poikaa kumpaakin emo vuoroin helinä nuolee.” Suom. Päivö ja Teivas Oksala.

68 Parisi Presicce 2000, 24. Vrt. Weigel 1992.

69 Liv. 22,1,12: *et per idem tempus Romae signum Martis Appia via ac simulacra luporum sudasse.* ”ja samaan aikaan Roomassa Via Appian varrella oleva Marsin patsas ja susien näköiskuvat hikoilivat.”

70 Liv. 10,27,8–9: *Cum instructae acies starent, cervo fugiens lupum e montibus exacta per campos inter duas acies decurrit; inde diversae ferae, cervo ad Gallos, lupus ad Romanos cursum deflexit. Lupo data inter ordines via; cervoam Galli confixere. Tum ex antesignanis Romanus miles ”Illac fuga” inquit ”et caedes vertit, ubi sacram Dianae feram iacentem videtis; hinc victor Martius lupus, integer et intactus, gentis nos Martiae et conditoris nostri admonuit.”*

2.2 Väitöstutkimuksen tausta ja tavoitteet

Aloin tutkia suden asemaa antiikin Roomassa lähes kaksi vuosikymmentä sitten, 1990-luvun lopussa, kun kirjoitin aiheesta seminaaritöitä. Pro gradu -tutkielmassani *Susi Rooman valtiollisena symbolina* (2001) selvitin, miten sudesta oli tullut roomalaisten symboli ja miten symbolia käytettiin sekä pohdin susisymboliikan taustoja: miksi juuri susi oli eläin, johon Rooma ja roomalaiset samaistettiin.⁷¹

Lisensiaatintyössäni *Suden uskonnollinen asema Keski-Italiassa: Lupercalia-, Hirpi Sorani- ja Veltha-kultit* (2005) vertailin kolmea Keski-Italian alueelta tunnettua uskonnollista kulttia, joihin sudet liittyvät: roomalaisten Lupercaliaa, faliskien *Hirpi Sorani* -kulttia sekä etruskien parista tunnettuja viitteitä rituaalista, johon liittyy susihahmoinen kuoleman henki.⁷² Tähän tutkimukseeni pohjautuen kirjoitin myös yhden väitöskirjani artikkeleista, ”The *Hirpi Sorani* and the Wolf Cults of Central Italy”.

Olen myös kirjoittanut artikkelin ”The *Lupa Romana* in the Roman Provinces”, jossa hahmottelen kokonaiskuvaa siitä, miten sutta on käytetty Rooman provinssien taiteessa. Esittelen artikkelissa suden koristekäyttöä erilaisissa yksityisissä ja julkisissa yhteyksissä sekä analysoin Rooman suden symbolista merkitystä provinssissa.⁷³

Tutkimusteni lisäksi olen aktiivisesti seurannut viime vuosikymmenen aikana käytyä, Rooman susiin liittyvää tieteellistä keskustelua, myös silloin kun se ei ole suoraan ollut yhteydessä omiin tutkimuskohteisiini. Olen yllä esitelty tiivistetysti kaksi ajankohtaista tieteellistä keskustelua, jotka sivuavat kysymystä suden uskonnollisesta asemasta antiikin Roomassa: *Lupa Capitolina* -pronssipatsaan ajoituksesta syntyneen keskustelun (ks. luku 1.2.) sekä vuoden 2007 luolalöydön, jota osa tutkijoista pitää Lupercalina (ks. luku 2.1.). Olen myös kirjoittanut kirja-arvion kolmesta aiheeseen liittyvästä teoksesta. Cristina Mazzonin *She-Wolf: The Story of a Roman Icon* käsittelee naarassuden käyttöä Rooman symbolina laajalla historiallisella perspektiivillä, antiikista nykyaikaan.⁷⁴ Gilda Bartolonin toimittama *La Lupa Capitolina*⁷⁵ sekä Maria R.-Alföldin, Edilberto Formiglin ja Johannes Friedin teos *Die römische Wölfin / The Lupa Romana*⁷⁶ esittelevät eri näkökulmia *Lupa Capitolinan* ajoitukseen.⁷⁷

Ei-tieteellisissä yhteyksissä olen kirjoittanut Rooman ja suden suhteesta artikkeleita suomalaisiin sanomalehtiin⁷⁸ ja tietokirjaan.⁷⁹

71 Rissanen 2001.

72 Rissanen 2005.

73 Rissanen 2014.

74 Mazzoni 2010. Kirja-arvio: *Arctos* 45 (2011), 245–246.

75 Bartoloni 2010.

76 R.-Alföldi et al. 2011.

77 Kummankin teoksen kirja-arvio: *Arctos* 45 (2011), 281–285.

78 Esim. ”Susi auttoi antiikin Roomassa”, *Helsingin Sanomat* 24.7.1999; ”Susipapisto sovitte roomalaisten rikkeet”, *Karjalainen* 15.2.2002; ”Myyttinen susiluola löytyi vihdoin”, *Helsingin Sanomat* 4.12.2007.

79 ”Roomasta löytyi myyttinen susiluola”, teoksessa Jäkkö, S. (toim.), *Mitä missä milloin junior 2009*, Helsinki 2008, 86–90.

Tässä väitöskirjassa jatkan syventymistä suden uskonnolliseen merkitykseen antiikin Roomassa. Ajallisesti väitöstutkimus kattaa jakson Rooman tasavallan ajalta (400-luku eaa.) aina Länsi-Rooman keisarikunnan viimeisiin aikoihin (400-luku jaa.) saakka. Kuten tuon esille, suden uskonnollinen merkitys on tuona aikana muuttunut monin tavoin. Alueellisesti päähuomio on Rooman kaupungissa ja lähialueilla, Keski-Italiassa, mutta sikäli kun kauempaa, roomalaisten valloittamilta alueilta, on olemassa kokonaiskuvaa täydentävää kirjallista tai arkeologista aineistoa, tuon esille myös sitä.

Kolme väitöskirjani keskeistä tutkimuskysymystä ovat:

- Oliko Keski-Italian susikulteissa yhteisiä rakennetekijöitä?
- Mikä oli suden merkitys enne-eläimenä?
- Välttelivätkö roomalaiset susiin kohdistuvaa väkivaltaa?

Kukin väitöskirjaan sisältyvistä tutkimusartikkeleista käsittelee yhtä näistä erityiskysymyksistä. Johdanto-osion päätännössä (luku 3) kokoan vielä tiivistetysti yhteen keskeiset tulokset ja hahmottelen niiden pohjalta laajempaa kuvaa suden uskonnollisesta asemasta antiikin Roomassa.

2.3 Aineisto ja tutkimusmenetelmät

Tutkimukseni lähdeaineisto on kirjallista ja arkeologista. Kuten antiikintutkimuksessa yleensäkin, aineisto on hajanaista ja osin sattumanvaraisesti nykypäiviin säilynyttä, joten lähteisiin tulee suhtautua kriittisesti.

Olen koonnut lähdeaineistoni sekä tutkimuskirjallisuuden vuosien 2000–2017 aikana ensin pro gradu -työtäni *Susi Rooman valtiollisena symbolina* (Jyväskylän yliopisto, 2001), myöhemmin lisensiaatintyötäni *Keski-Italian susikultit* (Jyväskylän yliopisto, 2006) ja tätä väitöskirjaa varten. Saadakseni susikulteista mahdollisimman kattavan kirjallisen lähdeaineiston olen käyttänyt eri hakuteoksia ja tietokantoja.

Latinankielisen kirjallisuuden susimainintoihin hyvän lähtökohdan on antanut keskeisen latinankielisen kirjallisuuden digitaalimuodossa sisältävä CD-ROM *Bibliotheca Teubneriana Latina*.⁸⁰ Tämän lisäksi olen käynyt läpi alan keskeiset hakuteokset (*Thesaurus Linguae Latinae*,⁸¹ *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*,⁸² *Der Neue Pauly*,⁸³ *Oxford Classical Dictionary*)⁸⁴ sekä ety-

80 *Bibliotheca Teubneriana Latina*, CD-ROM 2002.

81 *Thesaurus linguae latinae: Editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatisque diversarum nationum electi*, Leipzig 1900–.

82 Pauly, A. – Wissowa, G. – Kröll, W. – Witte, K. – Mittelhaus, K. – Ziegler, K. (toim.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, Stuttgart 1894–1980.

Erityisesti Will Richterin artikkeli ”Wolf”, *RE suppl.* XV (1978), 960–987, on syytä nostaa esille.

mologiset sanakirjat (*Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*,⁸⁵ *Dictionnaire étymologique de la langue latine*).⁸⁶ Muutamia täydennyksiä lähdeaineisto sai myös tutkimuskirjallisuudesta löytyneistä viitteistä.

Kirjallinen aineisto ulottuu ajallisesti Homeroksen eepoksista (700-luku eaa.) myöhäisantiikkiin (400-luvulle jaa.). Olen eritellyt kuhunkin tutkimustee- maan liittyvät keskeiset lähteet yksityiskohtaisemmin luvussa 2.5. Kirjallisista lähteistä yksikään ei työni kokonaisuuden kannalta nouse merkitykseltään muiden yläpuolelle. Lähteisiin kuuluu hyvin monen lajityypin latinankielistä kirjallisuutta ensyklopediasta (Pliniuksen *Naturalis historia*) maatalouden opas- kirjoihin (kirjoittajina Cato, Varro ja Columella) ja historiankirjoituksesta (esi- merkisi Liviuksen *Ab urbe condita*) mytologisiin runoteoksiin (kuten Ovidiuksen *Fasti* ja Vergiliuksen *Aeneis*). Yksittäisistä auktoreista on syytä mainita myös Cicero. Hänen laajassa tuotannossaan on uskontohistoriallisia tutkielmia (*De natura deorum*, *De divinatione*), joiden lisäksi hajamainintoja susista löytyy esi- merkiksi puheista ja kirjeistä. Monet keskeisistä lähdeeteoksista on kirjoitettu ajanlaskumme alun molemmin puolin.

Roomalaisten näkemykset pohjautuvat osittain kreikkalaiseen kulttuuriin. Näin on ollut tärkeää tutustua kreikkalaiskirjailijoidenkin teksteihin sekä joil- tain osin vertailla roomalaisia ja kreikkalaisia tekstejä keskenään. Kreikankieli- sistä lähteistä merkittävimpiin kuuluvat Dionysios Halikarnassolaisen *Antiqui- tates Romanae* (Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία), Strabonin *Geografia* (Γεωγραφικά), Pausaniaan *Graeciae descriptio* (Ἑλλάδος περιήγησις) sekä Dion Kassiuksen (Cas- sius Dion) *Historia Romana* (Ῥωμαϊκὴ ἱστορία).

Myös piirtokirjoituslähteet täydentävät antiikin kirjailijoiden antamaa ku- vaa. Näiden keskeiset lähdekokoelmat ovat olleet *Corpus inscriptionum Lati- narum*⁸⁷ ja *Inscriptiones Latinae selectae*.⁸⁸

Keskeisimmät kirjastot, joissa olen tutustunut lähteisiin ja tutkimuskirjalli- suuteen ovat olleet Kansalliskirjasto, Helsingin yliopiston kirjasto sekä Saksan arkeologisen instituutin kirjasto Roomassa.⁸⁹ Näiden lisäksi olen hakenut yksit- täisiä erityisalvoja käsitteleviä tutkimuksia monista muista tieteellisistä kirjastois- ta Roomassa, Helsingissä ja Berliinissä.⁹⁰

Tutkimuskirjallisuuden kattavassa haussa apuna ovat olleet, tutkimusten viitteiden ja tutkijoiden välisen vuorovaikutuksen ohella, tietokannat ja hakute-

83 Cancik, H. – Schneider, H. (toim.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart 1996–2016.

84 Hornblower, S. – Spawforth, A. (toim.), *The Oxford classical dictionary*. 4th edition. Oxford 2012.

85 Walde – Hofmann 1938.

86 Ernout – Meillet 1959.

87 *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin 1863–. Myös internet-tietokantana http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html.

88 Dessau, H. (toim.), *Inscriptiones Latinae selectae*. Berlin 1892–1916.

89 Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Rom.

90 American Academy in Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, British School at Rome, École française de Rome, Istituto Svizzero di Roma, Staatsbibliothek zu Berlin, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjasto, Suomen Rooman-instituutti ja Österreichische Historische Institut Rom.

okset. Olen käynyt läpi *L'Année Philologique* vuosikertoja ja tietokantaa⁹¹ sekä hyödyntänyt mm. Saksan arkeologisen instituutin *Zenon DAI* -tietokantaa.⁹² Ranskankielisiä tutkimuksia, jotka useinkaan eivät ole päätyneet muihin tietokantoihin, löytyi Sorbonnen yliopiston ylläpitämästä *Daphne*-tietokannasta (*Données en Archéologie, Préhistoire et Histoire sur le Net*).⁹³ Tuoreimpien tutkimusartikkelien löytämisessä suureksi avuksi on ollut *academia.edu* -sivusto.⁹⁴

Susikultteihin liittyvän arkeologisen aineiston kokoamisessa merkittävin reitti on ollut tutkimuskirjallisuus. Arkeologinen aineisto käsittää yksityiselämään liittyvää esineistöä, kuten keramiikkaa, sekä kuvia esineissä, jotka oli tarkoitettu julkisesti nähtäviksi, kuten kolikoita, patsaita ja hautakiviä.

Olen ollut yhteydessä antiikin uskontohistorian, klassillisen arkeologian ja etruskologian asiantuntijoihin, joilta olen saanut lisätietoa aiheeseen liittyvästä esineistöstä. Aineistoon tutustumiseksi olen vierailut kolmeen otteeseen (2005, 2010 ja 2012) Keski-Italian museoissa Firenzessä,⁹⁵ Gubbiossa,⁹⁶ Orvietossa,⁹⁷ Perugiassa,⁹⁸ Roomassa⁹⁹ ja Volterrassa.¹⁰⁰ Vertailevaa arkeologista aineistoa on tarjonnut *Ubi Erat Lupa* -tietokanta.¹⁰¹

Väitöskirjaan sisältyvien tutkimusartikkeleiden tekstiä täydentää kuvitus, jossa esittelen arkeologista aineistoa piirrosten ja valokuvien kautta. Kuvitus on pääosin peräisin aiemmasta tutkimuskirjallisuudesta. Olen hyödyntänyt myös vapaan lisenssin kuvatietokantoja, kuten Wikimedia Commonsia.¹⁰²

Havainnollistamiseksi olen piirtänyt niin väitöskirjan johdanto-osaan kuin tutkimusartikkeleihin karttoja, joihin tekstissä mainitut paikat ja tapaukset on sijoitettu. Karttojen tausta-aineistona on ollut maantieteellisiä ja temaattisia karttoja, joiden pohjalta olen OCAD6-ohjelmalla piirtänyt mahdollisimman selkeät ja olennaisen tiedon esiintuovat kartat.

Tutkimukseni perustuu klassillisen filologian metodiin, kielellisten dokumenttien kriittiseen tarkasteluun historiallisessa ja kulttuurisessa kontekstissaan. Aineiston fragmentaarisuudesta johtuen on huomattava, että tekemäni johtopäätökset ovat tulkinnanvaraisia, avoinna muiden tutkijoiden kritiikille.

91 <http://www.annee-philologique.com/>.

92 <http://opac.dainst.org/F?>

93 <http://www.daphne.cnrs.fr/daphne/search.html>.

94 <http://www.academia.edu/>.

Tietäen, kuinka työlästä joidenkin tutkimusten saaminen luettavaksi voi olla tai kuinka hyvätkin tutkimukset voivat jäädä pimentoon, jos ne julkaistaan vähemmän luetussa julkaisussa tai pienilevikkisessä kokoelmateoksessa, olen laittanut niin tähän väitöskirjaan lukeutuvat kuin muutkin tutkimusartikkelini saataville *academia.edu* -sivustolle (mikäli alkuperäisjulkaisun kanssa tehty julkaisusopimus ei sitä rajoita), josta aiheesta kiinnostuneet voivat ne vaivattomasti löytää, lukea ja ladata.
<https://jyu.academia.edu/MikaRissanen>.

95 Museo Archeologico Nazionale di Firenze.

96 Museo Civico di Palazzo dei Consoli.

97 Museo Etrusco "Claudio Faina", Museo Archeologico Nazionale di Orvieto.

98 Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria.

99 Musei Capitolini, Museo Nazionale di Villa Giulia.

100 Museo Etrusco Guarnacci.

101 <http://www.ubi-erat-lupa.org/>.

102 <https://commons.wikimedia.org/wiki/Etusivu>.

Vaikkei antiikin historian, tai varsinkaan uskontohistorian ja mytologian, tutkimuksessa voitaisikaan saada lopullista ja ehdotonta totuutta tarkasteltavasta ilmiöstä, kirjallisiin ja arkeologisiin lähteisiin pohjautuva ja tulkinnat perusteleva tutkimus voi auttaa niin tiedeyhteisöä kuin laajempaakin yleisöä eteenpäin hahmottamaan kokonais kuvaa menneisyydestä.

2.4 Aiempi tutkimus

Kunkin tutkimusartikkelin esittelyn yhteydessä käyn vielä tarkemmin läpi niiden erityisteemaan liittyvää tutkimusta sekä sijoitan oman työni osaksi laajempaa tutkimuskenttää. On kuitenkin syytä mainita kootusti joitakin edeltävien vuosikymmenten ja -satojen merkittävimmistä tutkimuksista, jotka ovat perehdyttäneet susiteemaan ja osaltaan toimivat edelleen susiaiheen tutkimuksen kivijalkana.

Jo Otto Kellerin teoksissa *Thiere des classischen Altertums* (1887) ja *Die antike Tierwelt* (1909) esille tulee varsin monipuolinen ja todenmukainen kuva siitä, mikä suden asema antiikin Roomassa oli.¹⁰³ Näitäkin suurempana virstanpylväänä voidaan pitää Eugénie Strongin vuonna 1937 julkaisemaa tutkimusartikkelia ”Sulle tracce della Lupa Romana”, joka laajuudessaan ja analyttisyydessään pysyi ylittämättömänä vuosikymmenten ajan.¹⁰⁴

Will Richter on kirjoittanut *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften* laajan artikkelin ”Wolf” (1978), jossa hän tuo tiivistetyn monipuolisesti esille suden aseman antiikin Kreikassa ja Roomassa.¹⁰⁵ Artikkelin viittaa monipuolisesti niin alkuperäislähteisiin kuin aiheeseen liittyvään tutkimuskirjallisuuteenkin.

Realencyclopädie uudemman version, *Der Neue Pauly* (2002), artikkeli susista taas on varsin suppea¹⁰⁶ eikä olennaisesti tuo mitään uutta Richterin laajaan artikkeliin.

Nadia Canun väitöskirja *Le valenze del lupo nel mondo Romano. Periodo arcaico ed età repubblicana* (2005) on laaja katsaus siihen, mitä roomalaiset tiesivät ja ajattelivat sudesta arkaaisella kaudella ja tasavallan aikana.¹⁰⁷ Canu vertaa teoksessaan kiinnostavasti antiikin lähdeaineistoa nykyaikaiseen eläintieteelliseen ja fysiologiseen tutkimukseen ja pystyy esimerkiksi osoittamaan, että *Lupa Capitolinan* veistäjällä on täytynyt olla hyvin perinpohjaiset tiedot suden anatomiasta; mahdollisesti mallina on ollut elävä susi.¹⁰⁸ On toki yksityiskohtia, joista olen Canun kanssa eri mieltä, mutta valtaosin yhdyn Canun näkemykseen suden asemasta varhaisessa Roomassa.

103 Keller 1887; Keller 1909.

104 Strong 1937.

105 Richter 1978.

106 Hünemörder 2002.

107 Canu 2005.

108 Canu 2005, 282–290.

Cristina Mazzonin *She-Wolf: The Story of a Roman Icon* (2010) ei niinkään tarjoa uutta tietoa suden asemasta antiikin Roomassa vaan käsittelee monipuolisesti sitä, millaisia merkityksiä ja tulkintoja Rooman sudelle on annettu keskiajalla, renessanssissa ja viime vuosisadoilla. Mazzoni myös analysoi susiteemaa ennakkoluulottoman poikkitieteellisesti, esimerkiksi naistutkimuksen menetelmiä soveltaen.¹⁰⁹

Arkeologista aineistoa on hyödynnetty ansiokkaasti seuraavissa teoksissa. Cécile Dulièren kaksiosainen *Lupa Romana : recherches d'iconographie et essai d'interprétation* (1979) on laajin esitys sudesta roomalaistaitteessa.¹¹⁰ Kustakin esineestä on annettu arkeologiset kokoelmatiedot ja useimmista löytyy myös havainnollistava mustavalkoinen valokuva. Dulière analysoi susiesineistöä myös erityisteemoihin keskittyvissä artikkeleissa. Laajaan teokseen on ymmärrettävästi jäänyt myös virheitä ja myöhemmät tutkijat ovat kyseenalaistaneet jotkin Dulièren tulkinnoista, mutta teoksen merkitystä ei sovi väheksyä.

Peter Aichholzerin väitöskirja *Darstellungen römischer Sagen* (1983) vastaa sisällöltään pitkälti Dulièren teosta. Aichholzerin kirjan kuvitus on edeltäjänsä niukempaa, mutta arkeologiset tiedot usein yksityiskohtaisempia.¹¹¹

Capitoliumin museoiden johtaja, arkeologi Claudio Parisi Presicce on maailman johtavia antiikin pronssipatsaiden asiantuntijoita. Capitoliumin museot restauroi *Lupa Capitolinan* vuosina 1997–2000, minkä jälkeen patsas asetettiin uudestaan esille ja sen ympärille koottiin monipuolinen näyttely antiikin Rooman susiesineistöstä. Parisi Presiccen toimittama näyttelykatalogi *La Lupa Capitolina* (2000) esittelee tätä esineistöä värikuvoin ja yksityiskohtaisin tiedoin.¹¹² Tämän lisäksi teoksen artikkelit tuovat laajemminkin esille suden asemaa Rooman taiteessa. Kirjassa esiteltävä esineistö ei pyri olemaan yhtä kattava kuin Dulièren teosparissa, mutta valikointi on tehty hyvin harkitusti. Kirjaan on myös oikaistu monia aiempaan kirjallisuuteen jääneitä virheellisiä tietoja tai vääriksi osoitettuja tulkintoja.¹¹³

Viime vuosikymmenenä Romuluksen ja Remuksen syntymyyttiin liittyvää arkeologista aineistoa ovat teoksissaan ansiokkaasti käsitelleet etenkin Alexandra Dardenay (*Images des fondateurs. D'Enée à Romulus*, 2012)¹¹⁴ ja Fred C. Albertson (*Mars and Rhea Silvia in Roman Art*, 2012).¹¹⁵

109 Mazzoni 2010.

110 Dulière 1979.

111 Aichholzer 1983.

112 Parisi Presicce 2000.

113 Väitöstutkimukseni alkuvaiheessa, syksyllä 2010, tapasin Claudio Parisi Presiccen Capitoliumin museoilla ja keskustelimme niin *Lupa Capitolina* -patsaan ympärillä käydystä väittelystä kuin laajemminkin suden asemasta antiikin Roomassa.

114 Dardenay 2012.

115 Albertson 2012.

2.5 Tutkimusartikkelit tieteellisessä kontekstissaan

2.5.1 The *Hirpi Sorani* and the Wolf Cults of Central Italy

Ensimmäinen väitöskirjani artikkeleista perustuu hyvin pitkälti suomenkieliseen liseniaatintyöhöni, jossa tutkin suden asemaa kolmen Keski-Italian kansan uskonnollisissa toimituksissa. Sen sijaan, että olisin tutkimusartikkelissani keskittynyt kulteista tunnetuimpaan ja tutkituimpaan, roomalaisten Lupercaliaan, päätin ottaa keskiöön *Hirpi Sorani* -pappien suorittaman rituaalin faliskien alueelta, Soracte-vuorelta.

Artikkelissa erittelen *Hirpi Sorani* -kultin rakennetekijöitä ja vertaan niitä Rooman Lupercaliaan sekä siihen etruskeilta tunnettuun arkeologiseen aineistoon, joka mahdollisesti liittyy susihahmoisen *Calu*-kuolemanjumalan kulttiin. Artikkelin tavoitteena on luoda kokonaisnäkemys *Hirpi Sorani* -kultista ja eri osatekijöitä yksityiskohtaisesti vertaillen pohtia, voiko kultin taustalla olla yhteyksiä kahteen muuhun kulttiin.

Hirpi Sorani -pappien suorittama rituaali on aiemmin ollut tutkimuksen keskiössä varsin vähän. Georg Wissowan ja Walter Friedrich Otton *Realencyclopädie*-artikkelit, joiden perusnäkemys on yhtenevä oman tutkimukseni päälinjojen kanssa, ovat jo yli sadan vuoden takaa.¹¹⁶ Soracte-vuoren kultti toki mainitaan monissa tuoreemmissa, Lupercaliaa käsittelevissä tutkimuksissa, mutta näissä pääpaino on nimenomaan Lupercaliassa.¹¹⁷ Massimiliano Di Fazion vuonna 2013 ilmestynyt tutkimusartikkeli ”Gli Hirpi di Soratte” keskittyy *Hirpi Sorani* -kulttiin,¹¹⁸ mutta omaan tutkimusartikkeliini sen tulokset ja johtopäätökset eivät ole ehtineet. Käsitelinkin Di Fazion tutkimusta hieman myöhemmin tässä johdanto-osiossa.

Kirjoitin artikkelini vuosina 2010–2011, pohjautuen vuosina 2003–2005 tekemääni liseniaatintyöhön. Artikkelit ilmestyivät vuonna 2012 Klassillis-filologisen yhdistyksen julkaisemassa aikakauslehdessä *Arctos*.

Monet keskeisistä *Hirpi Sorani* -kultista kertovista lähteistä ovat peräisin joko viimeiseltä vuosisadalta eaa. (Vergiliuksen *Aeneis*¹¹⁹) tai ensimmäiseltä vuosisadalta jaa. (Strabonin *Geografia* [Γεωγραφικά],¹²⁰ Plinius vanhemman *Naturalis historia*¹²¹ ja Silius Italicuksen *Punica*¹²²). Strabon ja Plinius edustavat ai-

116 Wissowa 1886; Otto 1913.

117 Esim. Kirsopp Michels 1953, 55; Binder 1964, 92–93; Peruzzi 1998, 31–33; Canu 2005, 252–253.

Giulia Piccaluga (1976, 221–230) on puolestaan käsitellyt *Hirpi Sorani* -kulttia pohtien sen roomalaisuutta ja vertaillen kulttia itaalisen kansan, marsien, uskonnollisiin toimituksiin. Omaan tutkimukseeni Piccalugan huomioilla ei ole merkitystä.

118 Di Fazio 2013b.

Tutkimusartikkelini jälkeen *Hirpi Sorani* -kultista ovat kirjoittaneet myös Rafael Barroso Cabrera ja Jorge Morín de Pablos (Barroso – Morín 2014, 19–26), mutta heidän artikkelinsa ei tuo juuri uusia näkökulmia aiempaan tutkimukseen.

119 Verg. *Aen.* 11,784–788.

120 Strabon 5,2,9.

121 Plin. *nat.* 7,19.

122 Sil. 5,175–183.

kansa tietokirjallisuutta. Heidän pyrkimyksenään on ollut kuvata maantieteelliset ja uskontotieteelliset tosiasiat mahdollisimman tarkoin. Vergiliuksen ja Siliuksen runoissa itse kultti ei ole keskiössä, vaan rituaalin kuvailulla syvennetään runohahmojen (Vergiliuksella Arruns, Siliuksella Aequanus) henkilökuvaa. Myöhempien lähteiden (Solinuksen *Collectanea rerum memorabilium*¹²³ [200-luku jaa.] ja Serviuksen *In Vergilii Aeneidem commentarii*¹²⁴ [400-luku jaa.]) tapauksessa on otettava huomioon, etteivät auktureiden kuvaukset kultista ole ensi käden tietoa vaan pohjautuvat vuosisatoja aiempiin lähteisiin, toisinaan mahdollisesti myös väärintulkintoihin.

Lähdekirjallisuudesta saamme varsin selkeän kuvan siitä, millaisen rituaalin *Hirpi Sorani* -papit suorittivat: he kulkivat paljain jaloin tulisten hiilten yli satuttamatta itseään.

Sen sijaan on tulkinnanvaraisempaa, mikä rituaalin perimmäinen tarkoitus oli. Antiikin kirjailijoista ainoa, joka tarjoaa tähän näkemyksensä, on Servius, joka kertoo rituaalin saaneen alkunsa puhdistuskeinona ruttoa vastaan:

”Soracte on Via Flaminian varrella sijaitseva hirpiinien vuori. Kun tällä vuorella suoritettiin kerran uhria Dis-isälle – vuori on nimittäin pyhitetty kuolleiden hengille – sudet saapuivat yllättäen paikalle ja ryöstivät uhrilihat tulesta. Kun paimenet olivat pitkään seuranneet niitä, he joutuivat erään luolan luo, josta tuli ulos ruttoa tartuttavia ilmapirtauksia siinä määrin, että ne tappoivat lähellä olleet. Rutto sai siis alkunsa siitä, että he olivat seuranneet susia. Vastauksena siihen oli, että sairaus voitaisiin saada kuriin, jos he jäljittelisivät susia, eli eläisivät ryöstellen. Sen jälkeen kun näin tehtiin, näitä ihmisiä on kutsuttu nimellä *Hirpi Sorani*.”¹²⁵

Vaikka Servius onkin hyvin myöhäinen lähde ja hänen kommentteihinsa tulee suhtautua kriittisesti, kultissa oli todennäköisesti kyse nimenomaan puhdistumisesta.

Tulkintaa puhdistuskultiksi puoltavat erityisesti 1980–1990-luvuilla tehdyt piirtokirjoituslöydöt, jotka kertovat Soracte-vuorella palvotun Soranus-jumalan (josta roomalaistumisen myötä tuli *Apollo Soranus*) yhteyksistä etruskien ennustamisen ja puhdistautumisen jumala *Śuriin*. Giovanni Colonna hahmotteleman näkemyksen mukaan näiden jumalten nimet, kuten myös Soranus-sanasta johdettu Soracte-vuoren nimi, ovat samaa kantaa, mikä antaisi viitteitä kulttien yhteydestä.¹²⁶ Teoria vaikuttaa paikkansapitävältä.

Vittorio Ferraro ehdottaa Soracte-nimelle täysin toisenlaista etymologista taustaa artikkelissaan, johon valitettavasti pääsin tutustumaan vasta oman tut-

123 Sol. 2,26.

Solinuksen teoksen keskeinen lähde on Pliniuksen *Naturalis historia*, mikä tulee selvästi esille myös *Hirpi Sorani* -kulttia käsitteleviä katkelmia vertaamalla.

124 Serv. Aen. 11,785.

125 Serv. Aen. 11,785: *Soractis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus. In hoc autem monte cum aliquando Diti patri sacrum persolveretur – nam diis manibus consecratus est – subito venientes lupi exta de igni rapuerunt, quos cum diu pastores sequerentur, delati sunt ad quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut iuxta stantes necaret: et exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti. De qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitentur, id est raptio viverent. Quod postquam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani.*

126 Colonna 1987, 433; Comella 1993, 313–315; Cambi 2004, 77–78; Maras 2007, 246–247; Colonna 2007, 109–113.

kimusartikkelini kirjoittamisen jälkeen. Näin ollen en voinut kommentoida sitä artikkelissani. Ferraron mukaan nimi on syntynyt 700–600-luvuilla eaa. tautologisesti kahden eri kielen vuotta tarkoittavasta sanasta, foinikian sanasta *sr* ja kreikan sanasta ἀκτῆ.¹²⁷ Vertailukohdaksi nimelle Ferraro esittelee Sardiniasa ja Sisiliassa sijaitsevia vuoria, joiden nimissä on nähtävissä foinikialaisvaikutteita: *Monte Sirai*, *Monte Sarri* ja *Monte Soro*.¹²⁸ Mikäli Ferraron tulkinta Soracten etymologiasta olisi oikea, Soracte-vuoren nimi olisi jumaluuden (*Śuri* / *Soranus*) nimeä vanhempi eikä *Hirpi Sorani* -kulttia voisi yhtä perustellusti yhdistää etruskien puhdistuskulttiin. En kuitenkaan pidä Ferraron teoriaa kovinkaan todennäköisenä, jo yksin siitä syystä, että 700–600-luvuilla eaa., jonne Ferraro nimien synnyn ajoittaa, foinikialais-karthagolainen vaikutus Sardinian ja Sisilian rannikkoalueilla on ollut huomattavasti voimakkaampaa kuin Tiber-joen laaksoissa. Tiber-laakson alueella on ollut yhteyksiä Kreikkaan jo 600-luvulla eaa. ja myös kulttuurivaihtoa on esiintynyt, joten kreikkalaisvaikutusta ei voida täysin poissulkea.¹²⁹

Artikkelini julkaisun jälkeen sain myös tietää, että Massimiliano Di Fazio on tutkinut kansani samanaikaisesti *Hirpi Sorani* -kulttia ja tullut edellä mainitussa artikkelissaan osin poikkeaviin päätelmiin.¹³⁰ Di Fazio kumoaa *Hirpi Sorani* -pappien susimaisen alkuperän pitäen sitä ainoastaan Serviuksen väärintulkintana. Di Fazion mielestä Servius on syntymyyttä kuvatessaan sekoittanut *Hirpi Sorani* -papiston hirpiineihin, etelämpänä Apenniineilla eläneeseen vuoristokansaan, joiden toteemieläimenä suden tiedetään olleen.¹³¹ Di Fazio yhdistää Serviuksen kuvaaman ja hirpiineihin liittämän perinteen itaalista alkuperää olevaan *ver sacrum* -käytäntöön, jossa kansat etsivät itselleen uusia asuinsijoja.¹³² Vaikka susilla ei Di Fazion mukaan olekaan mitään roolia *Hirpi Sorani* -kultissa, myös hän pitää sitä pohjimmiltaan puhdistusrituaalina.¹³³

127 Ferraro 2010.

Myös Wilhelm Corssen (1868, 458) uskoi vuoren nimen syntyneen kahden eri kielen sekoituksena. Hänen mukaansa nimen taustalla olisivat latinan sana *sol*, aurinko, ja kreikan ἀκτῆ. Näin ollen *Sor-acte* merkitsisi ”auringon vuotta”.

128 Ferraro 2010, 58–60.

129 Aiheesta tarkemmin, Mastrocinque 2006.

130 Di Fazio 2013b.

131 Di Fazio 2013b, 237–241.

Suden asemasta hirpiinien opastajaeläimenä kertovat Strabon ja Festus.

Strabon 5,4,12: ἐξῆς δ' εἰσιν Ἱρπίνοι, καὶ τοὶ Σαυνῖται: τοῦνομα δ' ἔσχεον ἀπὸ τοῦ ἡγεσμένου λύκου τῆς ἀποικίας: Ἱρπιον γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαυνῖται τὸν λύκον. ”Seuraavana ovat hirpiinit, jotka ovat myös samnilaisia. He ovat saaneet nimensä sudelta, joka johti heidät asuinsijoilleen – samnilaiset näet kutsuvat sutta nimellä *hirpus*.”

Fest. p. 106M: *Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere* ”Hirpiinit ovat saaneet nimensä sudelta, jota samnilaiset kutsuvat nimellä *irpus*. He nimittäin valtasivat maansa opastavaa sutta seuraten.”

Vrt. Alföldi 1976, 77; Poccetti 2004, 265–274; Di Fazio 2013a, 207–208.

132 Di Fazio 2013b, 246–251; Di Fazio 2013a, 206–208. Vrt. Cerchiai 2011, 31–32.

133 Di Fazio 2012, 342.

Di Fazio (2012; 2013c, 72–74, 85–88), kuten ennen häntä mm. Cristina Ferrante (2008, 110–114), on kiinnittänyt myös huomiota siihen, kuinka puhdistautumisen jumala Soranuksen ja hedelmällisyyden jumalatar Feronian kulttipaikat esiintyvät usein lähellä toisiaan. Mahdollisesti kulttien välillä on vanha yhteys, mihin voisi viitata myös Strabonin maininta Feroniasta jumalattarena, jolle *Hirpi Sorani* -pappien rituaali on omistettu (Strabon 5,2,9).

On täysin mahdollista, että *Hirpi* ja *Hirpini* sekä maantieteelliset alueet ovat Serviuksella menneet sekaisin.¹³⁴ Susitulkinnan puolesta puhuu kuitenkin Serviuksen esittämän syntytarun lisäksi se tosiseikka, että sana *hirpus* tarkoittaa sutta,¹³⁵ joten *Hirpi Sorani* -papiston nimi on käännettävissä ”Sorituksen susiksi”.¹³⁶ Kun lisäksi vertaillaan kultin rakennetekijöitä roomalaisten ja etruskien parista tunnettuihin kultteihin, on mielestäni olemassa tarpeeksi perusteita pitäytyä näkemyksessä pappien susimaisesta luonteesta.

Voidaan joka tapauksessa todeta, ettei *Hirpi Sorani* -kultin merkitys ole vielä tyhjentävästi selvitetty. Toivottavasti kaksi lähes samaan aikaan ilmestynyttä artikkelia, Di Fazion ja omani, joiden tulkinnat osin poikkeavat toisistaan, innoittavat jatkossa myös uusiin tutkimuksiin aiheesta.

Keski-Italian susikulteista tunnetuin, Roomassa vuosittain 15. helmikuuta vietetty Lupercalia, on ollut tieteellisen mielenkiinnon kohteena pitkään.¹³⁷ Tutkijat ovat pitäneet kulttia yleensä joko sutta (*lupus*) vastaan suunnattuna paimenrituaalina,¹³⁸ nuorten miesten initiaatorituaalina,¹³⁹ hedelmällisyysrituaalina¹⁴⁰ tai puhdistusrituaalina.¹⁴¹ Kaikki tulkinnat eivät ole toisiaan poissulkevia. Etenkin puhdistus- ja hedelmällisyysaspektit on helppo nähdä osana samaa kokonaisuutta.

Artikkelissani perustelen lyhyesti, miksi Lupercaliaa tulisi pitää ennen kaikkea puhdistuskulttina, joka myöhemmin sai osakseen myös hedelmällisyysrituaalin piirteitä.

-
- 134 Vrt. Serv. *Aen.* 11,785: *Soractis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus.* ”Soracte on Via Flaminian varrella sijaitseva hirpiinien vuori.” Teorian *Hirpi Sorani* -papiston ja hirpiinien etnisestä yhteydestä on alkujaan esittänyt András Alföldi (1974, 77). Vrt. Giardina 1997, 33–34.
- 135 Fest. p. 106M; Strabon 5,4,12; Serv. *Aen.* 11,785. Vrt. Walde – Hofmann 1938, 650, s.v. *hircus*; Negri 1982.
- 136 Kuten jo antiikin auktorit totesivat, *hirpus*-sana on tullut faliskin kieleen sabellilaisista kielistä. Myös hirpiinit puhuivat tähän kieliryhmään kuuluvaa kieltä. Tämä ei kuitenkaan välttämättä tarkoita sitä, että *Hirpi Sorani* -papisto olisi ollut etnisesti hirpiinitaustainen. Myös sabiinit, joiden asuinalue Tiber-joen itärannalla oli aivan faliskien naapurina, puhuivat sabellilaisesta kielestä. Sana on voinut tulla faliskeille myös heidän kauttaan. Ks. Bakkum 2009, 98; Poccetti 2017, 28–31; Burman 2017, 151–155, 184–186.
- 137 Lupercaliaan liittyviä keskeisiä tutkimuksia, ks. Marbach 1927; Marchetti Longhi 1933; Kirsopp Michels 1953; Piccaluga 1962; Holleman 1973; Holleman 1974; Scholz 1980; Ulf 1982; Bianchi 1985; Tennant 1988; Wiseman 1995a, 77–88; Wiseman 1995b; Ziolkowski 1999. Viime vuosien Lupercalia-tutkimusta, ks. Carafa 2006; North 2008; McLynn 2008; Ferriès 2009; Harrauer 2009; Camous 2012; Martínez-Pinna 2013; Barroso – Morín 2014; Gillison 2015; Alonso Fernández 2016; Vuković 2016; Vuković 2017. Krešimir Vukovićin väitöskirja *The Lupercalia and Its Indo-European Heritage* tarkastettiin Oxfordin yliopistossa 2015. Hänen tutkimustensa keskeiset tulokset julkaistaan myöhemmin ilmestyvässä monografiassa. Olemme varsin samanmielisiä tulkinnoissamme kultin merkityksestä ja luonteesta. Kultin taustoja käsitellessään Vuković on tuonut minua voimakkaammin esille Lupercalian yhtymäkohtia Italian ulkopuolelta tunnettuihin indoeurooppalaisiin kultteihin.
- 138 Esim. Wissowa 1909, II, 210; Kirsopp Michels 1953, 50–51. Viime vuosikymmeninä tulkinta paimenrituaaliksi on ollut varsin harvinaista. Tosin vanhoja näkemyksiä esitetään yhä monissa kokoelmateoksissa.
- 139 Esim. Ulf 1982; Bremmer 1987, 25–48; Frascchetti 2002, 18–55.
- 140 Esim. Radke 1989; Köves-Zulauf 1990, 224–245; North 2008, 151–153.
- 141 Esim. Binder 1964, 92–93; Holleman 1975, 198–203; Mastrocinque 1993; Vuković 2017.

Lupercaliasta on säilynyt varsin laaja kirjallinen ja arkeologinen lähdeaineisto. Eri aikakausilta peräisin olevaa ja monia eri tyyllilajeja edustavaa aineistoa on lähestyttävä kriittisesti. Lupercaliaa käsittelevistä kirjallisista lähteistä luotettavimpiin voidaan lukea Varro,¹⁴² joka laajan yleissivistyksensä turvin sivusi myös Lupercaliaa kahteen otteeseen latinan kieltä käsittelevässä teoksessaan *De lingua latina*.¹⁴³

Ovidius tunsi Varron tavoin hyvin roomalaista mytologiaa, joskin hänen *Fasti*-runoelmassaan taruja väritti toisinaan runoilijan kielellinen ja teemallinen leikittely.¹⁴⁴ Joka tapauksessa myös Ovidius tuo esille Lupercalian merkityksen puhdistuskulttina, joka historian saatossa sai myös hedelmällisyysrituaalin piirteitä.¹⁴⁵ Hedelmällisyysmerkitys korostuu monissa keisariajan lähteissä, etenkin Plutarkhoksella,¹⁴⁶ mutta kuten artikkelissani perustelen, hedelmällisyysaspekti näyttää tulleen osaksi kulttia etenkin vuonna 276 eaa. senaatin antaman määräyksen myötä.¹⁴⁷

Myöhäisimmät Lupercaliaa käsittelevistä kirjallisista lähteistä ovat peräisin 400-luvun kirkkoisiltä,¹⁴⁸ mutta on huomattava, että ne kuvaavat ennen muuta oman aikansa Lupercaliaa, vuosisatoja rituaalin syntyä myöhemmin. Rituaali oli juurtunut sitkeästi osaksi roomalaista perinnettä, ja vasta vuonna 494 paavi Gelasius I onnistui lopettamaan Lupercalian vieton.¹⁴⁹

Tulkinta, jonka mukaan Lupercaliassa on kyse paimenrituaalista, jossa sudet ajetaan pois karjalaumojen kimpusta, perustuu ennen muuta myöhäisantiikin Serviuksen antamaan selitykseen siitä, että papin nimi *lupercus* muodostuisi

142 Riposati 1978, 59.

143 Varro *ling.* 6,13: *Lupercalia dicta, quod in Lupercali Luperci sacra faciunt. Rex cum ferias menstruas Nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat; februm Sabini purgamentum, et id in sacris nostris verbum non ignotum: nam pellem capri, cuius de loro caeduntur puellae Lupercalibus, veteres februm vocabant, et Lupercalia Februatio, ut in Antiquitatum libris demonstravi.* ”Lupercalia on saanut nimensä siitä, että Luperci-papit suorittavat rituaalin Lupercal-luolassa. Kun ylipappi ilmoittaa kuukauden juhlapäivät helmikuun viidentenä, hän kutsuu tätä päivää nimellä februat, sillä februs tarkoittaa sabinin kielellä puhdistusta. Sana ei ole meidänkään rituaaleissamme tuntematon, sillä vuohennahkaa, jonka suikaleilla tyttöjä Lupercaliassa lyödään, kutsuttiin muinoin nimellä februs. Ja Lupercalia on puhdistusjuhla (*februatio*), kuten kerroin kirjassani *Antiquitates humanarum et divinarum*.”

Varro *ling.* 6,34: *Posterior, ut idem dicunt scriptores, ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his parentetur; ego magis arbitror Februarium a die februato, quod tum februator populus, id est Lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.* ”Jälkimmäistä kuukautta, kuten samat kirjoittajat sanovat, kutsutaan kuoleman jumalten mukaan nimellä *Februarius*, koska silloin suoritetaan uhri heille. Minä arvelen pikemminkin kuukauden (*Februarius*) saaneen nimensä puhdistuspäivästä (*dies februat*), sillä silloin kansa puhdistetaan. Se tarkoittaa, että alastomat Luperci-papit puhdistavat ihmisjoukkojen ympäröimän Palatiumin muinaisen kaupungin.”

144 Ks. Holleman 1973; Littlewood 1975.

145 *Ov. fast.* 2,19–34; 5,101–102.

146 *Plut. Rom.* 21,7; *Plut. Caes.* 61,3.

147 *Liv. fragm.* 14W–M. Tästä kanssani ovat olleet samaa mieltä esim. Holleman (1973, 262–264; 1975, 202) ja Scholz (1980, 320).

On toki mahdollista, että senaatin vuonna 276 eaa. antama määräys on pikemminkin muodollinen merkkipaalu, ja rituaalin hedelmällisyyspiirteet ovat käytännössä kehittyneet ja voimistuneet vähitellen, ajan myötä.

148 *Aug. civ.* 18,12; 18,17; *Gel. adv. Andr.*

149 *Gel. adv. Andr.* 1–16. Vrt. Green 1931; Holleman 1974, 1–2, 158.

sutta (*lupus*) ja pois telkeämistä (*arcere*) tarkoittavista sanoista.¹⁵⁰ Muun antiikin lähdeaineiston joukosta ei juurikaan voi löytää tätä teoriaa tukevia lähteitä,¹⁵¹ ja metsänjumala Faunus, jolle kultti oli omistettu, oli pikemminkin metsien villin luonnon jumala kuin viljeltyjen seutujen petojen torjuja.¹⁵² Tätä puolta korostaa myös Faunun samaistaminen vanhoihin itaalisiin metsänjumaliin Silvanukseen ja Inuukseen. Faunus samaistettiin kreikkalaiseen paimenjumala Paniin vasta viimeisillä vuosisadoilla ennen ajanlaskumme alkua, roomalaisen kulttuurin kreikkalaistumisen myötä¹⁵³ – siis Lupercalian syntyä myöhemmin.

Lupercalian initiaatiotulkintaa vastaan puhuu moni seikka. Luperci-papit eivät suinkaan olleet teini-ikäisiä, vaan nuoria miehiä, latinaksi *iuvenes*, 20–40-vuotiaita. Papit saattoivat myös ottaa osaa rituaaliin useana vuonna peräkkäin, ei vain kerran, mikä olisi ollut initiaatiolle ominaista. Lupercaliaa ei myöskään vietetty maaliskuussa Liberalian yhteydessä, jolloin täysi-ikäistyvää ikäluokkaa juhlittiin, vaan juhla ajoittui helmikuuhun keskelle Parentaliaa, esi-isien muistolle pyhitettyä useampipäiväistä juhlaa.

Muutamat antiikin kirjailijat löysivät Lupercalialle esikuvan Kreikasta, arkadialaisesta Zeus Lykaioksen kultista,¹⁵⁴ jonka yksityiskohdat ovat jääneet nykymaailmalle varsin tuntemattomiksi¹⁵⁵ ja jonka myyttinen Euandros olisi legendan mukaan tuonut Arkadiasta Italiaan. Lupercalian taustalla lieenee ylikansallista myyttiainesta, kuten esimerkiksi Daniel Nečas Hraste ja Krešimir Vuković esittävät,¹⁵⁶ mutta kyse näyttäisi kuitenkin olevan leimallisen itaalisesta myytistä, ilman suoraa kreikkalaisvaikutusta. Esimerkiksi Varro ei mainitse

150 Serv. *Aen.* 8,343: *Ergo ideo et Euander deo gentis suae sacravit locum et nominavit Lupercal, quod praesidio ipsius numinis lupi a pecudibus arcerentur.* ”Sen tähden Euandros siis pyhitti paikan sukunsa jumalalle ja nimesi sen Lupercaliksi, koska saman jumalan suojeluksessa sudet teljetään pois karjan kimpusta.”

151 Mahdollisesti Ciceron käyttämä sana *pastoricus* (paimenelle ominainen) voisi tukea tätä tulkintaa, mutta pikemmin näkisin sen korostavan sitä, kuinka Lupercalia on vanha, arkaainen kultti, joka periytyy ajalta ennen järjestäytyntä maanviljelyä. Sanaassa voi nähdä myös miellehtymiä kultin villiin ja ei-rationaaliseen luonteeseen. Vrt. *TLL* X:1, 647, s.v. *pastoricus*.

Cic. Cael. 26: *Fera quaedam sodalitas et plane pastoria atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges.* ”Villi on tuo tietty paimenaikojen ja syrjäseutujen susiveljien pappiskunta, joiden kokoontumiset metsässä ovat saaneet alkunsa ennen sivistyksen ja lakien syntyä”.

Vrt. Varro *rust.* 1,2,16: [*Dicaearchus*] *Graeciae vita qualis fuerit ab initio nobis ita ostendit, ut superioribus temporibus fuisse doceat, cum homines pastoricam vitam agerent neque scirent etiam arare terram aut serere arbores aut putare; ab iis inferiore gradu aetatis susceptam agri culturam.* ”Kirjoittaessaan siitä, millaista elämä Kreikassa alkujaan oli, [Dikaiarkhos] kertoo meille, että varhaisimpina aikoina, kun ihmiset viettivät paimenelämää, he eivät osanneet kyntää maata eivätkä istuttaa tai leikata puita. Vasta myöhemmin he omaksuivat maanviljelyn.”

152 Otto 1909, 2061–2072; Graf 1998, 440–441; Nečas Hraste – Vuković 2011.

153 Brommer 1956, 998.

154 Esim. Dion. Hal. 1,32,3; Verg. *Aen.* 8,343; Liv. 1,5; Iustin. 43,1.

155 Ks. Eckels 1937, 49–60; Burkert 1972, 84–116; Mainoldi 1984, 11–18; Buxton 1987, 67–79; Canu 2005, 184–189; Rupp 2007, 55–56.

156 Nečas Hraste – Vuković 2011, 104–105.

Myös Gillison (2015) arvelee Lupercalian saaneen vaikutteita idästä, verraten sitä Asparten kulttiin. Mielestäni tämä yhteys on hyvin epätodennäköinen.

Zeus Lykaioksen kulttia lainkaan Lupercalian taustalla, eikä arkeologisista aineistoistakaan löydy todisteita arkadialaisten yhteyksistä Roomaan.¹⁵⁷

Lupercaliaa voidaan perustellusti pitää Keski-Italiassa syntyneenä puhdistusrituaalina, johon kuului kolme erillistä vaihetta. Ensiksi papit suorittivat uhritoimituksen Lupercal-luolassa, joka symbolisesti edusti kulkutietä kuolleiden maailmaan.¹⁵⁸ Uhrauksen avulla ajateltiin saatavan puhdistus kuoleman voimilta.¹⁵⁹ Toiseksi kaksi pappia juoksi Palatium-kukkulan ympäri rajaten rituaalin vaikutusalueen nimenomaan Rooman kaupunkiin, joka alkujaan syntyi tuolle kukkulalle.¹⁶⁰ Kolmanneksi, kun papit löivät juoksunsa aikana katsojia – sukupuoleen katsomatta¹⁶¹ – vuohennahan suikaleilla, he välittivät uhritoimituksen tuoman puhdistuksen kansalle. Sen jälkeen, kun Lupercalia oli saanut myös hedelmällisyysrituaalin piirteitä, erityisesti naiset halusivat ottaa vastaan Luperci-pappien lyöntejä hedelmällisyytensä varmistamiseksi.

Etruskeilta on säilynyt seitsemän 200–100-luvuille eaa. ajoitettua tuhkaurnaa, joiden kuva-aiheena on reliefi kaivosta nousevasta sudesta tai susimaisesta hahmosta. Kohtauksen kuolemayhteys on ilmeinen. Paitsi että kaivoja – luolien tavoin – pidettiin antiikin maailmassa kulkureittinä manalaan, kohtauksessa on läsnä myös *Vanth*, joka etruskien mytologiassa vie kuolleiden sielut manalaan. Susimaisen keskushahmon ja kuolemayhteyden ohella myös uhraus-tilanne on tekijä, jonka perusteella urnat voisi yhdistää edellä mainittuihin susikultteihin.

Tulkinnan epävarmuuksista huolimatta aineistoa tulisi mielestäni tarkastella samassa yhteydessä faliskien ja roomalaisten susikulttien kanssa. Toki asiaa hankaloittaa, ettei kuvallisen aineiston tulkinnan tueksi ole säilynyt kirjallisia lähteitä. Tutustuin arkeologiseen aineistoon artikkelia varten paitsi tutkimuskirjallisuuden välityksellä myös käymällä kyseisissä museoissa ja keskustelemalla esineistä ja niiden tulkinnasta museoiden asiantuntijoiden kanssa.¹⁶²

Lisensiaatintyössäni liitin etruskien urnareliefit Pliniukselta säilyneeseen monitulkintaiseen katkelmaan, jossa puhutaan Olta (tai Volta) -hirviöstä,¹⁶³

157 Riposati 1978, 65; Cornell 1995, 69.

158 Antiikissa luolia pidettiin yleisesti kulkureittinä kuolleiden maailmaan. Alföldi 1974, 98; Ustinova 2009, 68–89. Vrt. esim. Verg. *Aen.* 6,236–281.

159 Holleman 1974, 91; Tennant 1988, 84.

On toki muistettava, että roomalaiset myös pitivät kuolemaa ja kuolleiden maailmaa rituaalisesti epäpuhtaana, eikä kuoleman voimien kanssa haluttu useimmiten olla tekemisissä. Ks. esim. Lindsay 2000, 152–154.

160 Samaan tulkintaan päätyy tuoreessa artikkelissaan myös Krešimir Vuković (2017).

161 Ei pelkästään naisia, kuten käy ilmi monista lähteistä, ks. esim. Plut. *Caes.* 61; Plut. *Rom.* 21; Plut. *quaest. Rom.* 280b; Val. Max. 2,2,9.

162 Samalla saatoin aineistoa vertaillen todeta Gubbiossa yhdessä kaupunginmuseon kokoelmavastaava Roberto Borsellinin kanssa, että savilaatta (Museo Comunale di Gubbio, inv. n. 309), jota on pidetty yhtenä etruskien toisintona samasta teemasta, on epäaito, kuten Paul Defosse (1972, 489), Michele Matteini Chiani (1995, 417–418, n. 623) ja Marina Scalfani (2010, 105–106) ovat ehdottaneet. Kyseessä on nykyaikainen kopio Perugian museon reliefistä (Museo Archeologico Nazionale dell’Umbria, inv. 323.). Laatan alkuperä sekä se, miten se on päätynyt Gubbion museoon, eivät ole edelleenkaan tiedossa.

163 Rissanen 2005, 53–77.

Plin. *nat.* 2,140: *Exstat annalium memoria sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari. Vetus fama Etruriae est, impetratum Volsinios urbem depopulatis agris*

mutta sittemmin, väitöskirjaan kuuluvaa tutkimusartikkelia laatiessani, hylkäsin kyseisen tulkinnan yhteydestä etruskien *Veltha*-jumalaan.¹⁶⁴

Mielestäni kohtaukset voisi, kuten Paul Defosse on esittänyt, Velthan sijaan pikemminkin yhdistää etruskien kotoperäiseen manalan jumala Caluun, joka taiteessa esiintyy koiraeläimen hahmossa (ks. kuva 5).¹⁶⁵ Eläimelle kuvatun harjan vuoksi pidän todennäköisempänä, että kyseessä olisi susi kuin koira.¹⁶⁶



KUVA 5 Etruskilainen Calu-jumalaa esittävä pienoispatsas, jossa kaiverrus *Š:CALUŠTLA*, "Š(ethren) lahja Calulle". Firenze, Museo Archeologico Nazionale. Kuvallähde: Wikimedia Commons.

subeunte monstro, quod vocavere Voltam, evocatum a Porsina suo rege. "Historiasta tunnetaan tapauksia, joissa salamoita on saatu aikaan joko tietyillä riiteillä tai rukouksilla. Vanha tarina Etruriasta kertoo, että heidän kuninkaansa Porsenna oli kutsunut salaman, kun maasta tullut hirviö, jota he kutsuivat Voltaksi, oli hävittänyt Volsiniin kaupungin ympäristön."

164 Ensimmäisenä reliefit ja Pliniuksen maininnan yhdistivät Dominique Anziani (1910, 268) ja Gustav Körte (1916, 16–23), tuoden selvästi esille myös epäilynsä niiden yhteenkuuluvuudesta. Sittemmin monissa artikkeleissa on toistettu Volta-hypoteesia sen epävarmuutta esiintuomatta, esim. Runes – Cortsen 1935, 72; Pfiffig 1975, 313–315; Hafner 1977; Heurgon 1991; Elliott 1995, 18–20.

165 Defosse 1972. Samoin Canu 2005, 244.

166 Myös Defosse (1972, 499) pitää Calua sutena, Rupp (2007, 50, 129) joko sutena tai koirasutena, Richardson (1977, 95) ja Krauskopf (1988, 394) taas todennäköisemmin koirana kuin sutena.

Tutkijat ovat aiemminkin pohtineet uurnareliefien mahdollisia yhteyksiä *Hirpi Sorani* -kulttiin.¹⁶⁷ Lupercaliaa ei samassa yhteydessä kuitenkaan ole tuotu esille. Vaikka onkin epävarmaa, esittävätkö etruskien reliefit susiin liittyvää rituaalia, kuten John Elliott arvelee,¹⁶⁸ vai mytologista kohtausta, on joka tapauksessa huomattava, että niistä löytyy yhteisiä rakennetekijöitä (susihahmo, kuolema-yhteys, kulkureitti manalaan) faliskien ja roomalaisten susikulttien kanssa.

Yhteenvetona voin todeta artikkelini keskeisen tuloksen olleen se, että näkemys *Hirpi Sorani* -kultin ja Lupercalian välisestä yhteydestä sai vahvistusta yksityiskohtaisen vertailun kautta. Vaikka rituaalien ilmenemismuoto ja suoritustapa poikkesivat toisistaan, pohjimmainen merkitys on tulkittavissa samaksi: susipapit puhdistivat kansansa kuoleman voimien turvin.

Myös etruskien jumalmaailmassa suden yhteys kuoleman voimiin on kiistaton, mutta lopullista varmuutta esitellyn arkeologisen esineistön yhteydestä susikultteihin ei voida sanoa. Esittämäni perusteella voidaan kuitenkin olettaa, että kaikki kolme ovat ilmentymiä samasta uskonnollisesta ilmiöstä, jossa sutta pidettiin kuoleman voimiin yhteydessä olevana pyhänä eläimenä.

Artikkelini lopussa esitän hypoteesin siitä, että suden merkittävä uskonnollinen asema usean Tiberin laakson kansan keskuudessa voisi periytyä alueen esihistorialliselta ajalta, jolloin susi olisi ollut alueen väestön keskuudessa pyhä eläin. Viime vuosina Tiberin alueen arkaainen yhtenäiskulttuuri on ollut kasvavan mielenkiinnon kohteena.¹⁶⁹ Kyse on siis alueesta, jonka väestö myöhemmin identifioitui etruskeiksi, faliskeiksi, sabiineiksi ja roomalaisiksi. Kun tiedetään, että kieli on vain yksi etnisyyden osatekijöistä,¹⁷⁰ pidän edelleen hyvin mahdollisena, että susikultit voisivat toimia yhtenä tutkimuslinjana arkaaisen Tiberin laakson etnistä yhteenkuuluvuutta mietittäessä. Jos eri paikallisyhteisöt leimautuivat suteen ja pitivät eläintä pyhänä, antaisi tämä mahdollisuuden olettaa myös kyseisten yhteisöjen samaistaneen itsensä osaksi suurempaa kokonaisuutta, jonka uskontoon susiyhteys kuului.

2.5.2 Wolf Portents in Ancient Rome

Toinen väitöskirjaan sisältyvistä artikkeleista käsittelee suden asemaa enne-eläimenä antiikin Roomassa. Vaikka sudet olivatkin roomalaisille tuttuja myyteistä ja kirjallisuudesta, omakohtaisia havaintoja susista ei kaupungeissa juurikaan tehty. Siksi onkin mielenkiintoista tutkia, miten ihmisasutuksen lähellä nähtyihin susiin suhtauduttiin: ne tulkittiin jumalten lähettämiksi merkeiksi, enteiksi. Tämän voidaan katsoa heijastelevan sitä, millaisena suden asema uskonnollisesti nähtiin.

Pericle Ducati (1910) toi esille *Hirpi Sorani* -kultin, mutta piti uurnien kuva-aihetta todennäköisemmin toisintona kreikkalaisperäisestä tarusta, jossa Odysseus voittaa susihahmoisen demonin. *Hirpi Sorani* -yhteyttä ovat pitäneet mahdollisena myös Grenier 1948, 65; Elliott 1995, 21.

168 Elliott 1995, 31.

169 Monipuolisen johdatuksen identiteettien tutkimukseen 600–500-lukujen eaa. Italiassa tarjoaa Cifani 2012, ja erityisesti *Hirpi Sorani* -kultin aluetta koskien s. 156–161.

170 Cifani 2012, 147; Fulminante 2012, 96.

Artikkelissa käyn läpi kirjallisuudesta tunnetut maininnat susienteistä niin Rooman kaupungissa kuin muuallakin valtakunnassa. Esittelen myös, miten eri tavoin enteitä saatettiin tulkita, sekä erillisenä kysymyksenä tutkin, miten suden kanssa toimittiin, sen jälkeen kun se oli huomattu asutulla alueella: pyritiinkö peto surmaamaan vai karkottamaan ilman väkivaltaa.

Vasta 2012, kun artikkelini ensimmäinen kokonaisversio oli jo valmiina, sain selville, että Jean Trinquier oli jo aiemmin käsitellyt samaa aihetta, keskittyen erityisesti kaupungeissa nähtyihin susiin, artikkelissaan "Les loups sont entrés dans la ville : de la peur du loup à la hantise de la cite ensauvagée".¹⁷¹ Ymmärrettävästi tuloksemme ovat yhteisestä lähdeaineistosta johtuen hyvin pitkälle yhtenevät. Joissakin kohdissa näkemyksemme poikkeavat; tuon nämä erot esille myöhemmin.

Artikkelini on kirjoitettu vuosina 2011–2012, ja se ilmestyi vuonna 2015 italialaisen Pavian yliopiston julkaisemassa aikakauslehdessä *Athenaeum*.

Roomalaiset yrittivät tulkita jumalten tahtoa ja mielenliikkeitä monin tavoin, esimerkiksi tarkkailemalla lintujen lentoa tai tutkimalla uhrieläinten sisäelimiä. He uskoivat myös, että tietyillä poikkeuksellisilla tapauksilla ja luonnonilmiöillä, kuten salamoilla, epämuodostuneiden eläinten tai lasten syntymillä tai eläinten ilmestymisellä epätavalliseen ympäristöön, oli syvempi uskonnollinen merkitys. Roomalaiset pitivät tällaisia tapauksia enteinä (*prodigium*),¹⁷² jotka yksiselitteisimmin tulkittiin jumalten Roomalle antamana yhteisöllisenä varoituksena siitä, että *pax deorum*, jumalten rauha, oli järkkymässä.¹⁷³ Vaaran välttämiseksi ja jumalten tyyntymiseksi oli suoritettava puhdistus- tai sovitusrituaali.

Toisaalta roomalaiset tulkitsivat erityistapauksia myös henkilökohtaisemmiksi ja luonteeltaan tulevaa ennustaviksi merkeiksi, joista käytettiin termiä *omen*. Tällaisen enteen ei katsottu koskevan roomalaisia yhteisönä, vaan sen välittämän viestin nähtiin rajautuvan yksilöön tai perheeseen. Mitä kiinteämmin enne voitiin liittää Rooman valtioon, sitä todennäköisemmin se tulkittiin

171 Trinquier 2004. Nykyisin artikkeli on luettavissa myös internetissä:

http://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_2004_act_925_1_2052 [4.10.2016].

172 Latinaksi useimmiten *prodigium*, mutta myös sanoja *portentum*, *ostentum* ja *monstrum* käytetään samassa merkityksessä tarkoittamaan ennettä. Vrt. Thulin 1905; Engels 2007, 264–278.

Ks. taulukko sanojen esiintyvyydestä, *TLL* X:2, 1606, s.v. *prodigium*.

173 Esimerkiksi vuonna 53 eaa., jolloin Roomaa uhkasivat niin Vercingetorixin lietsoma kapina Galliassa kuin lähestyvä sota Parthiaa vastaan.

Cass. Dio 40,17,1–2: πολλὰ μὲν καὶ ἐν αὐτῇ τῇ Ῥώμῃ τέρατα τότε ἐγένετο. Καὶ γὰρ βύαι καὶ λύκοι ὤφθησαν, οἱ τε κύνες περιφοιτῶντες ἠκίζοντο. Καὶ ἀγάλματα, τὰ μὲν ἴδρωσε, τὰ δὲ ἐκεραυνώθη. (– –) ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν οὐδὲν σαφὲς διεδήλου ἐς ὃ τι τελευτήσει. Τὰ τε γὰρ ἐν τῷ ἄστει ἐταράττετο καὶ οἱ Γαλάται ἐκινήθησαν αὐθις· πρὸς τε τοὺς Πάρθους οὐδ' εἰδότες πῶς, συνεπρώγεσαν. "Monia enteitä esiintyi myös itse Roomassa. Sekä pöllöjä että susia nähtiin, ja koirat kiertelivät ympäriinsä ulisten. Joidenkin kulttipatsaiden nähtiin hikoilevan ja joihinkin osui salaman isku. (– –) Noista tapauksista ei kuitenkaan saatu selvää merkkiä siitä, mitä oli tapahtumassa, sillä Roomassa oli ongelmia, gallialaiset olivat lähteneet taas liikekannalle ja – vaikkeivät roomalaiset vielä tarkkaan tienneetkään miten – sota Parthiaa vastaan uhkasi."

julkiseksi enteeksi (*prodigium*), yksityisen enteeksi (*omen*) tai uskonnollisesti merkityksellömän taikauskon sijaan.¹⁷⁴

On toki huomattava, ettei termien käyttö tai enteiden tulkinta ollut joka tilanteessa roomalaisille itselleenkaan ehdottoman yksiselitteistä ja johdonmukaista.¹⁷⁵ Esimerkiksi termejä *prodigium* ja *omen* voitiin toisinaan käyttää toistensa synonyymeinä tai yleiskäsitteenä kaikenlaisille enteille.

Artikkelissani käytän englanninkielistä sanaa *portent* yleiskäsitteenä kummallekin ennetyypille. Suomeksi on luontevinta puhua yleiskäsitteenä enteistä, tarkentaen latinankielisin termein tai suomenkielisin selityksin, kumpaa ennelajia tarkoitetaan.¹⁷⁶

Keskeiset lähdekirjailijat, joilta mainintoja susienteistä on säilynyt, ovat Livius (*Ab urbe condita*, kirjoitettu vuosina 27–9 eaa.)¹⁷⁷ ja Dion Kassios (= Cassius Dio, Ἱστορικὴ ἱστορία / *Historia Romana*, 200-luku jaa.) sekä enteistä kirjan kirjoittanut Julius Obsequens (*De prodigiis*, 300-luku jaa.). Hajamainintoja löytyy myös joiltakin muilta antiikin auktoreilta, kuten esimerkiksi Appianokselta (Ἱστορικὰ / *Historia Romana*, 100-luku jaa.) tai Claudius Claudianuksen runoepoksesta *De bello Gothico* (400-luvun alku jaa.).

Enteitä ovat ilmiönä kommentoineet roomalaisen uskontohistorian tuntijat, kuten Varro (*De lingua Latina*, 40-luku eaa.) ja erityisesti Cicero ennustustaitoa käsittelevässä teoksessaan *De divinatione* (44 eaa.).

Muistiin kirjattuja susienteitä tunnetaan liki vuosituhannen ajalta, varhaisen tasavallan kaudelta (458 eaa.) aina Länsi-Rooman keisarikunnan loppuajoille saakka (402 jaa.). Varhaisimmista enteistä ensimmäisiin nykypäiviin säilyneisiin teksteihin on vuosisatojen väli, joten muun muassa Livius on luonnollisesti turvautunut vanhempiin lähteisiin enteitä kuvatessaan. Vaikka otos onkin suppea, on havaittavissa, että valtiolliset susienteet (*prodigium*) painottuvat selvästi tasavallan ajalle, kun taas yksityisiä enteitä (*omen*) esiintyy niin tasavallan kaudella kuin keisariaikanakin.

Tasavallan ajan merkittävimmät valtiolliset tapahtumat oli koottu noin vuonna 130 eaa. julkaistuun kokoelmaan *Annales maximi*, jota roomalaishisto-

174 William Rasmussen 2008, 40. Senaatilla oli valta hyväksyä tapauksia ja luonnonilmiöitä enteiksi, mutta se saattoi myös kumota niiden ennetulkinnan. Tätä käytäntöä kuvaa esimerkiksi Livius (22,1,14–15): *His, sicut erant nuntiata, expositis auctoribusque in curiam introductis consul de religione patres consuluit. Decretum ut ea prodigia partim maioribus hostiis, partim lacerantibus procurarentur et uti supplicatio per triduum ad omnia pulvinaria haberetur.* ”Kun konsuli oli esittänyt asiat juuri niin kuin ne oli hänelle kerrottu ja tuonut tiedon tuojat senaattiin, hän tiedusteli sukujen vanhimmilta niiden uskonnollista merkitystä. Päätettiin, että nämä enteet tuli sovittaa osin suuremmilla ja osin imeväisiässä olevilla uhrieläimillä ja että tämän vuoksi vietettäisiin kolmipäiväinen kiitosjuhla kaikkien jumalten sijoilla.”

175 Vrt. Serv. *Aen.* 3,366: *prodigium, portentum, et monstrum modico fine discernuntur, sed confuse pro se plerumque* ”*prodigium, portentum* ja *monstrum* eroavat toisistaan vain hiuksenhienosti, ja useimmiten niitä käytetäänkin aivan sekaisin”.

176 Enteesiin liittyvästä terminologiasta ja jaottelusta tarkemmin esim. Krauss 1930, 31–34; Bloch 1963, 84–86; Engels 2007, 259–282; Ruatta 2008, 113–116.

177 Teos käsitti alkujaan 142 kirjaa, joista nykypäiviin on säilynyt vajaa neljännes. Näin ollen enteitäkin on tallentunut vain tietyiltä ajanjaksoilta.

riointsijat käyttivät yleisesti lähteenään.¹⁷⁸ Ylipapit kirjasivat aikakirjoihinsa myös enteet. Näin *Annales maximi* tai vastaava pappien merkintöjen kokoelma oli keskeinen lähde myös Liviuksen ennemainintoihin, mahdollisesti joidenkin muiden lähteiden ohella.¹⁷⁹

Liviuksen teos toimi yhtenä, joskaan ei ainoana lähteenä myös Dion Kas-siokselle. Julius Obsequensille Livius taas oli keskeinen lähde, joko suoraan tai meille tuntemattoman teoksen (tai teosten) välityksellä. Obsequensin kuvaamat enteet sijoittuvat vuosiin 190–11 eaa. (susienteet vuosiin 165–43 eaa.), kun taas Liviuksen tekstejä on vuodesta 167 eaa. eteenpäin säilynyt vain fragmentaari-estti. Emme näin ollen täsmällisesti tiedä, kuinka suoraan Obsequens otti tie-tonsa Liviukselta. Heidän tyyleissään on joka tapauksessa eroja. Obsequens ei tee yhtä selkeää eroa julkisten ja yksityisten enteiden (*prodigium / omen*) välillä eikä kuvaa enteiden sovitusta samalla tarkkuudella kuin Livius säilyneissä kir-joissaan.¹⁸⁰

Enteeksi tulkittujen tapausten historiallisuuden toteaminen tai kumoami-nen on hyvin vaikeaa. Olen artikkelissani puuttunut susihavaintojen todenmu-kaisuuteen vain siltä osin, kun se voidaan yksiselitteisesti tehdä. Esimerkiksi Flegonin (100-luku jaa.) kirjaama tapaus, jossa suden väitettiin syöneen rooma-laiskenraali Publiuksen,¹⁸¹ osoittautuu historiallisten tietojen valossa paikka-n-sapitämättömäksi.¹⁸² Susienteet tulkintoineen, olivatpa ne sitten todella tapah-tuneita havaintoja tai ihmisten mielikuvituksen tuotosta, heijastelevat joka ta-pauksessa yleistä näkemystä siitä, miten roomalaiset suhtautuivat suteen, mil-laisia miellelyhtymiä he susiin liittivät ja mikä heidän näkemyksensä mukaan oli sopiva tapa kohdella asutuille seuduille harhautunutta eläintä.

Eläimistä erityistä ennearvoa roomalaisten silmissä oli pelottavilla tai har-voin kaupungeissa nähdyllä eläimillä, kuten esimerkiksi käärmeillä ja huuhka-jilla. Nisäkkäistä susi oli ainoa eläinlaji, jonka näkemistä pidettiin yleisesti enteellisenä, ja jopa susipatsaisiin liittyviä tapauksia tulkittiin enteeksi.¹⁸³ Tämän voidaan katsoa osoittavan suden erityisasemaa roomalaisten uskonnossa.

178 Elliott 2013, 23–30.

179 MacBain 1982, 8–9; William Rasmussen 2003, 15–17. Rawson (1971) esittää, että ny-kyäikaan säilyneiden ennemainintojen tärkeimpänä lähteenä ei ehkä olisikaan *Anna-les maximi* -kokoelma, vaan historioitsijat Coelius Antipater tai Cornelius Sisenna.

180 William Rasmussen 2003, 21–23.

181 Phleg. *mir.* 3,13: (– –) παραγίνεται ὁ λύκος. ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Πόπλιος κατέβη ἀπὸ τῆς δρυὸς καὶ ἔπεισεν ὕπτιος, ὁ δὲ λύκος ἀνασχίσας αὐτὸν κατέδαινετο. ”(– –) susi tuli paikalle. Kun Publius näki sen, hän laskeutui tammesta ja kaatui selälleen. Susi raate-li miehen ja söi hänet.”

182 Mainittuna ajankohtana, 191 eaa., Rooman joukkoihin ei syyrialaisia vastaan käydys-sä sodassa (192–188 eaa.) edes kuulunut Publius-nimistä kenraalia. Todennäköisesti Flegonin tarinan Publius-nimen taustalla on kahden veljksen sekoittuminen. Syyria-laissodissa taisteli kenraali Lucius Cornelius Scipio, kun taas hänen kuuluisampi iso-veljensä Publius Cornelius Scipio Africanus oli tuolloin kotonaan Roomassa. Tiedetään myös, ettei kumpikaan, Lucius tai Publius, kuollut syyrialaissodan aikaan, vaan he molemmat elivät vielä vuosikymmenen ajan.

183 Liv. 22,1,12: (– –) *et per idem tempus Romae signum Martis Appia via ac simulacra lupo-rum sudasse.* ”(– –) ja samaan aikaan Roomassa Via Appian varrella oleva Marsin patsas ja susien näköispatsaat hikoilivat.”
Cic. *Cat.* 3,19: *tactus etiam ille, qui hanc urbem condidit, Romulus, quem inauratum in Ca-pitolio parvum atque lactantem uberibus lupinis inhiantem fuisse meministis.* ”Vaurioita

Franklin B. Krauss ja Jean Trinquier esittävät, että roomalaiset pyrkivät ottamaan kiinni ja surmaamaan sudet, jotka tulivat kaupunkiin.¹⁸⁴ On totta, että susia kerrotaan surmatun Roomassa,¹⁸⁵ mutta yleissääntönä suden tappamista ei voi pitää. Pikemminkin näyttää siltä, että eläin tapettiin vain, jos ei ollut muuta vaihtoehtoa saada sutta pois Roomasta vaarantamatta kenenkään turvallisuutta.

Yleensä tavoitteena näyttää olleen, että enteenä pidetty susi ajettiin ulos kaupungista elävänä. Vuonna 196 eaa. susi ilmeisesti sai vain pieniä vammoja yli kolmen kilometrin kujanjuoksunsa aikana, koska Livius kertoo sen paenneen lähes koskemattomana.¹⁸⁶ Vuonna 177 eaa. ”sutta ajettiin takaa Roomassa keskellä päivää, kun se tuli sisään Porta Collinasta ja pakeni suuren väkijoukon metelöinnin saattamana Porta Esquilinan kautta.”¹⁸⁷

Jos Rooman kaltaisessa tiheään asutussa ja asemakaavaltaan sokkeloisessa kaupungissa olisi todella haluttu napata susi kiinni, ei se olisi ollut erityisen vaikeaa. Kepein aseistautuneet miehet olisivat voineet ohjata pedon umpikujaan ja surmata sen. Saartaminen ja surmaaminen ei olisi ollut äärettömän vaarallista, vaan suurempi riski liittyi takaa-ajoon kohti seuraavaa kaupunginporttia. Vaara ei johtunut siitä, että takaa-ajettu susi olisi käynyt ohikulkijoiden kimppuun, mutta kuvatus väkijoukko ja meteli olivat omiaan herättämään sekasortoa. Vauhkoontuneiden kuormajuttien ja säikähtäneiden jalankulkijoiden kaaoksesta seurasi helposti vähintään kaatumisessa murtuneita luita ja juostessa vääntyneitä nilkkoja, ellei muuta. Vastaavia esimerkkejä, joissa susi pakeni ulos Roomasta vahingoittumattomana, kerrotaan useita.¹⁸⁸

Kaikkien eläinten kohdalla ei toimittu samoin. Virkamiehet määräsivät vuonna 135 eaa. palkkion maksettavaksi enteen tuoneen huuhkajan kiinniotosta. Linnustaja nappasi pöllön, minkä jälkeen se poltettiin ja tuhkat karistettiin Ti-

kärsi myös kaupungin perustaja, Romulus-pienokainen, jonka muistatte olleen kullattuna Capitoliumilla ja imeneen suu ammollaan suden nisää.”

Cic. *div.* 3,20,45 *Tum statua Nattae, tum simulacra deorum Romulusque et Remus cum alt-
rice belua vi fulminis icti conciderunt, deque his rebus haruspicum extiterunt responsa veris-
sima.* ”Silloin Nattan patsas, silloin jumalten kuvat sekä Romulus ja Remus kasvatta-
japetoineen sortuivat maahan salaman lyöminä. Ennustajat näkivät nämä merkit hy-
vin vakavina.”

Obs. 61: *Inter alia relatum, biennio ante in Capitolio lupam Remi et Romuli fulmine ic-
tam.* ”Muiden seikkojen ohella kerrottiin, että kaksi vuotta aiemmin salama oli iske-
nyt Capitoliumilla Romuluksen ja Remuksen susiemoon.”

184 Trinquier 2004, 114; Krauss 1930, 109.

185 Obs. 49: *Lupus urbem ingressus in domo privata occisus.* ”Kaupunkiin tullut susi tapet-
tiin yksityistalossa.”

Cass. Dio 50,10,2: *λύκος τε ἐς τὸ Τυχαιῶν ἐπιπτόων συνελήφθη καὶ κατεφάγη.* ”For-
tunan temppelin sisään juoksemassa ollut susi otettiin kiinni ja surmattiin.”

186 Liv. 33,26,9: *Lupus Esquilina porta ingressus, frequentissima parte urbis cum in forum de-
currisset, Tusco vico atque inde Cermalu per portam Capenam prope intactus evaserat.* ”Susi
tuli kaupunkiin Porta Esquilinan kautta ja juoksi kaupungin vilkkaimman osan läpi
Forumille. Se kulki Vicus Tuscuksen ja Cermaluksen kautta ja pääsi ulos Porta Cape-
nasta lähes koskemattomana.”

187 Liv. 41,9,6: *Lupus etiam Romae interdū agitatus, cum Collina porta intrasset, per Es-
quilinam magno consecretantium tumultu evasit.*

188 Esim. Oros. *hist.* 4,4,2; Obs. 13.

Vastaavia tapauksia kerrotaan myös pienemmistä italialaiskaupungeista ja sotilaslei-
reistä: Liv. 21,46,2; 21,62,5; Val. Max. 1,6,5; Obs. 27.

ber-jokeen.¹⁸⁹ Enteitä tuovia lintuja tapettiin myöhemminkin moneen otteeseen.¹⁹⁰ Vastaavia määräyksiä kiinniottamisesta ja surmaamisesta polttamalla annettiin myös Capuan kaupungintorille lentäneestä ampiaisparvesta¹⁹¹ ja kahdesta naudasta, jotka olivat päätyneet talon katolle Rooman Esquilinus-kukkulalla.¹⁹²

Toisin kuin edellä mainituissa huuhkajien, ampiasten tai nautojen tapauksissa, susitappojen yhteydessä ei mainita mistään käytössä olleesta etukäteisohjeistuksesta eikä kerrota virkamiesten tai pappien antaneen surmaamiskäskyä. Vaikuttaa siltä, että suden surmaaminen oli viimeinen vaihtoehto. Kuten myöhemmin seuraavan artikkelini yhteydessä esittelen, vastaava pyrkimys välttää susiin kohdistunutta väkivaltaa on nähtävissä läpi roomalaisen yhteiskunnan.

Kirjallisista lähteistä tunnetaan kuusitoista eri kertaa, jolloin susi tai susia havaittiin Rooman kaupungissa ja tapausta pidettiin enteenä. Lähes aina kyseessä oli *prodigium*, valtiollinen enne, joka edellytti puhdistusta ja sovitusta. Vastaavia tapauksia tunnetaan myös muista italialaiskaupungeista.

Koska susi oli roomalaisessa tarustossa sodanjumala Marsille pyhitetty eläin, myös kirjatuissa susienteissä yhteys käynnissä oleviin tai uhkaaviin sotiin on ilmeinen. Jean Trinquier'n mukaan susi edusti roomalaisille vierautta, eikä eläintä näin sotaisuuden ja kuoleman symbolina haluttu päästää rikkomaan kaupungin uskonnollista rajaa, *pomeriumia*.¹⁹³ Kuten artikkelissa totean, mielestäni tähän tulkintaan ei ole perusteita. Suteen liitettiin eittämättä villeyys ja sotaisuus, mutta sillä oli myös positiivisia miellelyhtymiä roomalaisten esiäitinä.¹⁹⁴ Kuten edellä kuvasin, näyttää siltä, että sudet pikemminkin karkotettiin Roomasta elävinä kuin surmattiin. Näin estettiin *pomeriumin* loukkaaminen.

Merkitys, joka sudelle annettiin taistelukentillä nähdyissä enteissä, tuo selvemmin esille suden aseman roomalaisuuden symbolina. Näissä enteissä suden kohtalon nähtiin ennustavan roomalaisten menestystä tulevassa yhteentotossa.

Yksityiseksi enteeksi (*omen*) suden näyttäytyminen ja ulvonta puolestaan nähtiin kuolemantapausten yhteydessä. Esimerkiksi Julius Caesarin kuolinhetkeen liittyi Appianoksen mukaan susienne: "Koirat ulvoivat susien tavoin –

189 Obs. 26: *Bubonis vox primum in Capitolio, dein circa urbem audita. Quae avis praemio posito ab aucupe capta combustaque; cinis eius in Tiberim dispersus.* "Huuhkajan ääni kuultiin ensin Capitoliumilla, sitten ympäri kaupunkia. Linnun kiinniotosta luvattiin palkkio, minkä jälkeen linnustaja nappasi sen ja se poltettiin. Sen tuhkat sirotettiin Tiberiin."

190 Esim. Obs. 49; 51; 53.

191 Liv. 35,9,4: *A Capua nuntiatum est examen vesparum ingens in forum advolasse et in Martis aede consedissee: eas conlectas cum cura et igni crematas esse.* "Capuassa kerrottiin valttavan ampiaisparven lentäneen forumille ja asettuneen Marsin temppeleihin. Ne kerättiin huolella pois ja poltettiin tulessa."

192 Liv. 36,37,2: *boves duos domitos in Carinis per scalas pervenisse in tegulas aedificii proditum memoriae est. Eos vivos comburi cineremque eorum deici in Tiberim haruspices iusserunt.* "On kerrottu kahden kesyn naudän menneen Carinae-kukkulalla portaita pitkin talojen katoille. Ennustajapapit määräsivät ne elävinä poltettaviksi ja tuhkat Tiberiin heitettäväiksi."

193 Trinquier 2004, 110–114.

194 Suden kaksoisroolista yhtäältä villinä ja pelottavana ja toisaalta äidillisen hoivaavana ks. Cracco Ruggini 2010.

epämiellyttävä merkki. Ja Forumin poikki juoksi susia, eläimiä, joita ei yleensä kaupungissa nähdä.”¹⁹⁵

Artikkelini keskeinen tavoite oli luoda yhteenveto suden asemasta enne-eläimenä. Kokonaiskatsauksen ohella toin tutkimuksessani esille huomion siitä, että susien kohtelu näyttää lähteiden valossa poikenneen lähes kaikista muista enne-eläimistä. Hypoteesina tähän esitin, että suden erityinen uskonnollinen asema suojeli sitä väkivallalta, myös silloin kun eläin tavattiin sille vieraassa kaupunkiympäristössä.

Havainto sai minut pohtimaan laajemminkin suden asemaa ja – nykytermiä käyttäksemme – suojelua: jos kerran ennesusia ei surmattu, pyrkivätkö roomalaiset muutenkin välttämään susiin kohdistuvaa vainoa? Tätä kysymystä selvitän kolmannessa väitöskirjaani sisältyvässä artikkelissa.

2.5.3 Was There a Taboo on Killing Wolves in Rome?

Kolmas väitöstutkimukseni artikkeleista selvittää, välttelivätkö roomalaiset susiin kohdistuvaa väkivaltaa. Edellinen artikkelini osoitti, että ennesusia ei yleensä surmattu, vaan ne pyrittiin ajamaan pois asutuilta seuduilta elävänä. Tässä artikkelissa laajennan näkökulmaa kaupungeista myös muihin ympäristöihin, joissa ihmiset ja sudet osuivat samalle reviirille, sekä käyn läpi aihepiireittäin, oliko roomalaisilla tarvetta metsästää susia.

Ensimmäisenä tutkin artikkelissani, miten susiin suhtauduttiin maaseudulla, jossa ne olivat uhka karjataloudelle. Selvitän, miten suden ruumiinosia kerrotaan käytetyn lääkintätarkoituksiin, sekä pohdin, miten yleistä tällainen oli. Käyn läpi todisteet sudenahkojen käytöstä pukeutumis- tai koristelutarkoituksessa. Teen selkoa sudenmetsästyksestä antiikin roomalaisessa ja kreikkalaisessa kulttuuripiirissä. Esittelen tiivistetysti jo edellisessä artikkelissani esille tulleen ennesusien kohtelun ja viimeiseksi pohdin syitä siihen, ettei susia, toisin kuin muita suurpetoja, todisteiden valossa käytetty amfiteattereiden näytöksissä.

Vaikka artikkelin alussa siteeraankin Sir George Frazerin kommenttia totemismista,¹⁹⁶ ei viitekehitykseni ole 1900-luvun alussa antropologien suosiossa olleessa toteemi–tabu-teorioissa.¹⁹⁷ Tiedostan, että toteemi on terminä hämärärajainen,¹⁹⁸ mutta sillä on yleisesti tunnettuna käsitteenä mahdollista havainnol-

195 App. civ. 4,1,4: κόνες τε γὰρ ὠρόοντο ὁμαλῶς οἷα λύκοι, σύμβολον ἀηδές, καὶ λύκοι τὴν ἀγορὰν διέθειον, οὐκ ἐπιχωριάζον ἐν πόλει ζῶον.

196 Frazer 1922, 700: “But when a savage names himself after an animal, calls it his brother, and refuses to kill it, the animal is said to be his totem.” “Mutta kun villi-ihminen nimeää itsensä eläimen mukaan, kutsuu sitä veljekseen ja kieltäytyy surmaamasta sitä, eläimen sanotaan olevan hänen toteeminsa.”

197 Viime vuosina arkeologien ja antropologien keskuudessa on virinnyt uutta keskustelua siitä, voisivatko *totemismi* ja *animismi* olla edelleen käyttökelpoisia termejä eri uskonnollis-kulttuurisia ilmiöitä jäsenettäessä. Ks. esim. Alberti – Bray 2009; Nikolettas 2013.

198 Yhteenvetoja totemismista ks. esim. Kreinath 2005; Insoll 2011.

listaa sitä erityisasemaa, joka sudella näyttää antiikin Rooman uskonnossa olleen.¹⁹⁹

Teoreettinen viitekehyseni on tässäkin artikkelissa klassillisen filologian metodi: käyn läpi eri kirjalliset ja arkeologiset lähteet etsien vastausta kysymykseen, surmasivatko roomalaiset susia. Pyrin poikkitieteellisesti hakemaan lähdeaineistoa tukevia tai niiden antamaan kuvaan kriittisesti suhtautuvia tulkin-
toja myös eri alojen nykytutkimuksen parista.

Artikkeli on kirjoitettu vuosina 2011–2013. Sen julkaisi vuonna 2015 italialainen aikakauslehti *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, jossa on aiemminkin käsitelty eläinten asemaa antiikin kulttuureissa.

Antiikin Italiassa ihmiset näkivät susia luonnollisesti eniten maaseudulla. Paimenet vartioivat lammaslaumoja ja nautakarjaa petoeläimien hyökkäyksiltä apunaan vahtikoiria, joiden kaulaa suojaasi toisinaan piikein varustettu panta.²⁰⁰ Jos susi tai muu peto hyökkäsi eläinten kimppuun, paimen pyrki iskemään hyökkääjää kepillä tai keihäällä. Näyttää kuitenkin siltä, että paimenet surmasivat susia vain laumaa puolustaessaan. Järjestelmällisestä sudenmetsästyksestä ei löydy todisteita tasavallan ajan Roomasta tai keisarikauden ensimmäisiltä vuosisadoilta.

Vaikka muutamissa latinankielisissä sanonnoissa ja sananlaskuissa puhutaankin susista ja sudenkuopista, esimerkkinä vaikkapa Horatiukselta tunnettu ”sillä varovainen susi pelkää ansakuoppaa”,²⁰¹ en pitäisi sitä todisteena susille kaivettujen ansakuoppien yleisyydestä antiikin Italiassa. Pikemminkin kyse lienee kreikkalaisten sananlaskujen kääntämisestä latinaksi. Tätä tulkintaa puoltaa mielestäni myös se, ettei Caton, Varron tai Columellan teoksista, joita voi pitää varsin todenmukaisina kuvauksina roomalaisen maaseudun elämästä,²⁰² mainita lainkaan sudenkuoppia.

Koirien ja sananlaskuista tunnettujen sudenkuoppien ohella Plinius vanhemman luonnontieteellisestä kokoelmateoksesta *Naturalis historia* tunnetaan maininta kahdesta tavasta, joilla suden saisi pysymään poissa maatalousmailta:

”Sudet eivät tule pellolle, jos yhdeltä niistä kiinni saatua katkaistaan jalat, leikataan kurkku auki ja veri ripotellaan tipoittain pellon reunoja pitkin sekä ruho haudataan siihen kohtaan mistä se saatiin kiinni. Tai jos auranvannas, jolla vuoden ensimmäinen vako on pellolla kynnetty, irrotetaan aurasta ja kuumennetaan tuleessa Laarien alttarilla, jonka äärellä perhe kokoontuu, ei susi vahingoita sillä pellolla yhtään kotieläintä niin pitkään aikaan, kun näin toimitaan.”²⁰³

199 Suteen Rooman toteemieläimenä on viime aikojen tutkimuksissa viitannut esim. Raaflaub (2006, 38) sekä varauksin Mazzoni (2010, 18–19).

200 Varro *rust.* 2,9,15; Columella *rust.* 7,12,3; Opp. 1,430–435.

201 Hor. *epist.* 1,16,50: *Cautus enim metuīt foveam lupus*. Myös esim. Plaut. *Poen.* 187; 647–648; *Sil.* 6,329–331.

202 Cato vanhemman *De agri cultura* (n. 160 eaa.), Varron *De re rustica* (30-luku eaa.) ja Columellan *De re rustica* (1. vuosisata jaa.). Toki heidänkin teoksissaan on muualta lainattua kulkuainesta, tarkastamattomia uskomuksia ja taiteellista tyylyttelyä, kuten esim. Green (1997) ja Stringer (2014) ovat tuoneet esille.

203 Plin. *nat.* 28,266–267: *Lupos in agrum non accedere, si capti unius pedibus infractis cultroque adacto paulatim sanguis circa fines agri spargatur atque ipse defodiatur in eo loco, ex quo coeperit trahi; aut si vomerem, quo primus sulcus eo anno in agro ductus sit, excussum aratro*

Siitä, että kumpikaan tapa olisi ollut käytössä antiikin Italiassa, ei kuitenkaan voida olla varmoja. Luultavimmin kyse on, kuten myös monien Pliniuksen muistiinkirjaamien susiin liittyvien lääkinällisten ja maagisten uskomusten kohdalla,²⁰⁴ itäisestä kulkuaineksesta, joka uskoakseni pikemmin kertoo Kreikan ja Vähän-Aasian perinteistä, eikä niinkään Pliniuksen ajan Italian käytännöistä.²⁰⁵

Nadia Canu toteaa väitöskirjassaan Pliniukseen viitaten, että susi oli hyvin haluttu eläin, nahkansa, hampaidensa, lihansa, rasvansa, sisäelimensä ja jopa ulosteidensa vuoksi, eikä sudesta roomalaisaikana heitetty mitään pois.²⁰⁶ Itse suhtautuisin, kuten mainittua, Pliniuksen mainintoihin suden ruumiinosien käytöstä niin lääkinnässä kuin taikakeinoinkin huomattavasti kriittisemmin. Kuvaavaa on, että *Naturalis historia* -teoksen samassa kirjassa, vain hieman ennen mainintaa susien karkottamisesta pelloilta, Plinius toteaa hevosiin ja susiin liittyvistä uskomuksista: "Samoista eläimistä kerrotaan muitakin ihmeellisyyksiä."²⁰⁷

Antiikin kirjallisuudessa mainintoja sudennahkaan pukeutumisesta löytyy lähtien Homeroksen *Iliasta*, jossa troijalaisoturi Dolon "joukean jousen koht' olan taakse jo heitti ja kietoi / hallavan varrelleen sudentaljan (- -)."²⁰⁸ Vastaavia mytologisia kuvauksia sudentaljoihin pukeutumisesta tunnetaan myös latinankielisistä teoksista. Esimerkiksi Propertiukselta löytyy runo, jossa hän kuvaa, miten kaupungin perustaja Romuluksella oli "karkealla sudenharjalla koristettu kypärä."²⁰⁹

Polybios (n. 200–118 eaa.) mainitsee, että hänen aikansa roomalaisen kevyen jalkaväen (*velites*, lakkautettu vuonna 107 eaa.) nuorimmilla sotilailla oli varusteenaan "(- -) lisäksi yksinkertainen päänsuojus, joskus sudennahkalla tai vastaavalla peitetty, suojautumisen ja samalla tunnistamisen vuoksi."²¹⁰

Useimmiten, kuten minäkin olen tehnyt artikkelissani, Polybioksen maininnan katsotaan todistavan, että Rooman armeijassa käytettiin sudennahkaisia pehmusteita tai tunnisteita, ja näin ollen suden nahoille olisi ollut tarvetta. Itse arvelin artikkelissa sudennahan toimineen kunkin *ordo*-yksikön (200 miestä) johtajan erottautumisen välineenä.

Toisaalta kyse voi olla myös kreikkalaiseen kulttuuripiiriin kuuluvan ilmaisun käyttämisestä. *Velites*-luokan sotilailla oli Polybioksen mukaan yksin-

focus Larum, quo familia conveniet, urat, lupum nulli animalium nociturum in eo agro, quam diu id fiat.

204 Farmakologisia anekdootteja esim. Plin. *nat.* 28,142; 28,167; 28,193; 28,197; 28,216; 28,230; 28,247; 28,257.

205 Ks. Scarborough 1986.

206 Canu 2005, 96.

207 Plin. *nat.* 28,263: *Mira praeterea traduntur in iisdem animalibus.*

Plinius oli ensyklopedisti, jonka tavoitteena oli kerätä kirjaansa kaikki olemassa oleva tieto, eikä hän useinkaan esittänyt aineistoaan koskevia kriittisiä sivuhuomautuksia.

208 Hom. *Il.* 10,333–334: ἀντίκα δ' ἄμφ' ὁμοίον ἐβάλλετο καμπόλα τόξα, / ἔσοατο δ' ἔκτοσθεν ῥινὸν πολιοῖο λύκοιο. Suom. Otto Manninen.

209 Prop. 4,10,20: (- -) *galea hirsuta compta lupina iuba.*

210 Polyb. 6,22,3: προσεπικοσμεῖται δὲ καὶ λιτῶ περικεφαλαίῳ: ποτὲ δὲ λυκείαν ἢ τι τῶν τοιοῦτων ἐπιτίθεται.

kertainen ”päänsuojus” (περικεφάλαιος), kirjaimellisesti ”pään ympärillä oleva”. Mahdollisesti kyse oli roomalaisesta *galea*-kypärästä, joka oli esimerkiksi nahkaa.²¹¹ Tällaisen kypärän päällä eläimen turkista, olipa se sitten suden tai muun paksuturkkisen eläimen, tehdyllä lakilla olisi ollut huomattava suojavai-
kutetus iskujen torjumisessa. Onkin mahdollista, että Polybioksen käyttämä sana λυκεία, ”sudennahkalakki”, viittaa vain yleisesti turkiskypärään, eikä sitä välttämättä roomalaisyhteydessä tarvitse ottaa kirjaimellisesti niin, että materiaalin olisi täytynyt olla juuri sudenturkista.

Varmuudella voitaneen sanoa, että sotahistorian elävöittäjien ja populääri-
rikulttuurin näkemykset *velites*-luokan sotilaista, joiden kypärään oli kiinnitetty kokonainen sudenturkki (vrt. kuva 6), ovat virheellistä romantisointia ja liioit-
lua. Jo liikkumistakin ajatellen taistelun usein kaottisessa etulinjassa pitkä turkki olisi ollut kantajalleen hengenvaarallinen.



KUVA 6 Roomalainen *velites*-luokan sotilas Wikipedia-artikkelin kuvituksena. Piirros: Giuseppe Rava. Kuvälähde: Wikimedia Commons.

Myöskään Rooman legioonien merkinkantajat (*signiferi*) eivät historiallisten to-
disteiden valossa kantaneet sudennahkoja, toisin kuin usein virheellisesti usko-
taan (vrt. kuva 7). Kirjallisten lähteiden tukena voidaan käyttää arkeologista
aineistoa, muun muassa Trajanuksen ja Marcus Aureliuksen pylväisiin ikuistet-
tuja yksityiskohtaisia friisejä, joihin on kuvattu 100-luvun jaa. roomalais- ja bar-
baarisotureita varusteineen. Kuvälähteisiin liittyy tulkinnanvaraisuutta, mutta

211 Hieman myöhemmin Polybios (6,23,8) mainitsee toisen kevyen jalkaväen luokan, *hastati*, käyttävän pronssisia kypäröitä, περικεφάλαια χαλκῆ.

yleinen käsitys, jota minäkin artikkelissani tuen, on, että arkeologisista lähteistä on nähtävissä viittauksia ainoastaan karhun- ja leijonantaljojen käytöstä. Kun roomalaisessa kirjallisuudessaakin sudennahkoihin pukeutuminen mainitaan vain kuvitteellisissa tai mytologisissa asiayhteyksissä,²¹² ei Rooman armeijan voida katsoa tarvinneen sudennahkoja – mahdollisesti ei myöskään Polybioksen kuvaamalla 100-luvulla eaa.



KUVA 7 Italialainen historian elävöittäjä pukeutuneena sudentaljaa kypäränsä päällä kantavaksi merkinkantajaksi (*signifer*). Kuvalähde: Wikimedia Commons.

Sudenmetsästäjistä (*luparius*) tunnetaan säilyneissä latinankielisissä lähteissä kaksi mainintaa, joten täysin tuntematonta ja sopimatonta eläimen pyydystämisen ei voida katsoa olleen.²¹³ Kuitenkin, kun vertaamme todisteita roomalaisen kulttuuripiirin sudenmetsästyksestä naapureihin, ero on huomattava.

Kirjallisten hajalähteiden ohella merkittävänä lähdemateriaalina toimivat luututkijoiden artikkelit, joissa analysoidaan arkeologisilta kaivauksilta löytyneitä eläinten luita.²¹⁴ Näiden pohjalta voidaan huomata, että esimerkiksi La-

212 Esim. Verg. *Aen.* 7,688–689; 11,680–681; Prop. 4,10,20; Ov. *met.* 12,379–380.

213 Fortunatus-nimisen orjan hautakivi Apuliasta, Etelä-Italiasta (CIL IX 6173): *Fortunato · Caesae | ris · n(ostrī) · ser(vo) · lupario* (– –).

Serv. georg. 1,139: (– –) *luparios carnibus tinctis veneno lupos necare.* ”(– –) sudenmetsästäjät tappavat susia myrkyllä kastelluilla lihakimpaleilla.”

214 Eryityisesti Jacopo de Grossi Mazzorinin ja hänen työryhmiensä julkaisut sekä Barbara Wilkinsin kokoama CD-ROM-levy *Archeozoologia* (Wilkens 2003).

Luulöytöjen yhteydessä on toki muistettava, että suden ja suurikokoisen koiran luut ovat miltei identtiset, eikä lajinmääritys ole kaikissa tapauksissa täysin varmaa.

tiumin maakunnasta ei tunneta merkkejä sudenmetsästyksestä 700-luvun eaa. ja 100-luvun jaa. välisenä aikana, kun taas esimerkiksi Kreikasta sudenluita on löytynyt monilta uhripaikoilta. Myös kirjalliset lähteet tukevat näkemystä, että Kreikassa saatettiin uhrata susia jumalille.²¹⁵

Myöhäisantiikista tunnetut sudenluulöydöt antavat syyn olettaa, että sudenmetsästyksen tuli hyväksytyksi roomalaisessa kulttuuripiirissä kristinuskon leviämisen myötä. Myöskään toinen myöhäisantiikin aasialaislähtöisistä uskonnoista, mithralaisuus, ei nähnyt sudella olevan erityistä uskonnollista statusta. Mithran pyhäköistä on löytynyt luita, jotka liittyvät susien uhraamiseen.

Rooman ja pienempien kaupunkien amfiteattereissa järjestetyissä metsästyksnäytöksissä (*venationes*) surmattiin tuhansittain eläimiä. Kirjallisten lähteiden mukaan näytöksissä metsästettiin esimerkiksi leijonia, tiikereitä, leopardveja, gepardeja, ilveksiä, karhuja, virtahepoja, norsuja ja hyeenoja, mutta susia ei missään lähteessä mainita.²¹⁶ Myös arkeologiset lähteet ja luulöydöt tukevat näkemystä, ettei susia surmattu Rooman amfiteattereissa. Myöskään Rooman kaupungissa olleista eläintarhoista (*vivaria*) ei tunneta mainintoja susista.²¹⁷

Jean Trinquier pitää mahdollisena, että Vähän-Aasian Synnadassa keisari Gallienuksen valtakaudella (253–268 jaa.) lyödyssä kolikossa metsästyksnäytökseen olisi kuvattuna susi (ks. kuva 8),²¹⁸ mutta itse pitäisin keihäsmiestä vastaan kolikon alaosassa taistelevaa eläintä pikemminkin villisikana.²¹⁹

215 Esim. Patraan Lafria-juhlassa, jota vietettiin Artemiin kunniaksi.

Paus. 7,18,12: ἐσβάλλουσι γὰρ ζῶντας ἐς τὸν βωμὸν ὄρνιθας τε τοὺς ἐδωδιμούς καὶ ἱερεῖα ὁμοίως ἅπαντα, ἔτι δὲ ὕς ἀγρίους καὶ ἐλάφους τε καὶ δορκάδας, οἱ δὲ καὶ λύκων καὶ ἄρκτων σκύμνος, οἱ δὲ καὶ τέτληια τῶν θηρίων. "Ihmiset heittävät alttarille elävinä uhrattaviksi niin syötäväksi kelpaavia lintuja kuin muitakin – jopa villisikoja, hirviä ja kauriita. Toiset tuovat susien ja karhujen pentuja, toiset täysikasvuisia villieläimiä."

216 Liv. 39,22,2; Plin. *nat.* 8,53; 8,64–65; 8,70; 8,130–131; Mart. *spect.* 11,1–2; 22; Suet. *Aug.* 43,4.

217 Epplett 2001a, 10–13.

218 Trinquier 2011a, 494 n. 32. Saman artikkelin pidemmässä versiossa Trinquier (2011b, 9) pitää Synnadan kolikon eläimen tulkintaa sudeksi todennäköisenä.

219 Samoin eläimen villisiaksi tulkitsee esim. SNG 3997.



KUVA 8 Synnadalainen pronssikolikko 200-luvulta jaa. Kuvälähde: www.wildwinds.com.

Pohtiessani syytä susien poissaoloon amfiteattereista päädyn artikkelissani siihen, että syyn tulee olla uskonnollinen. Susi oli roomalaisille liian tärkeä eläin, jotta sitä olisi voitu tappaa viihteen nimissä. Muita mahdollisia selityksiä susien puuttumiseen metsästysnäytöksistä voisivat olla hankaluudet niiden pyydystämässä ja kuljettamisessa amfiteattereihin tai suden arka ja ihmistä välttelevä luonne.

Anthony Kingin hypoteesi susien pyydystämisen vaikeudesta sekä ongelmista saada susi elävänä amfiteatteriin²²⁰ ei näytä mielestäni todennäköiseltä. Susien pyydystämisestä elävänä on näyttöä kautta historian. Se vaatii toki suuren joukon ihmisiä,²²¹ mutta niin vaatii muidenkin suurpetojen vangitseminen. Lisäksi susia olisi ollut saatavilla Italian ja provinssikaupunkien amfiteattereihin aivan lähialueilta, toisin kuin vaikkapa tiikereitä tai sarvikuonoja. Koska susi ei ole erityisen valikoiva ruokansa suhteen, se säilyttää vangittunakin ruokahalunsa ja vastustuskykynsä sairauksia vastaan.²²²

Jean Trinquier olettaa 2009 kirjoittamassaan artikkelissa syyn susien puuttumiseen metsästystaistelusta olleen niiden luontaisessa taipumuksessa paeta ihmistä, mikä ei mahdollistaisi näyttäviä taisteluita.²²³ Kaksi vuotta myöhemmin Trinquier tutki petoeläinten roolia eläintaisteluissa artikkelissaan "Les prédateurs dans l'arène : gibier traqué ou combattants valeureux ?",²²⁴ jonka olemassaolosta sain valitettavasti tietää vasta tutkimusartikkelini julkaisun jälkeen, vuonna 2015. Kyseisessä artikkelissa Trinquier täydentää hypoteesiään esittämällä, että taisteluissa käytettiin aitojen susien sijaan koiria.²²⁵

220 King 2002, 415.

221 Lopez 1978, 154–158.

222 Petersen – Ciucci 2003, 104–105; Kreeger 2003, 214–217.

223 Trinquier 2009, 30.

224 Trinquier 2011a / 2011b.

225 Trinquier 2011b, 9.

Vaikka susi onkin perusluonteeltaan arka ja ihmistä välttelevä, tämä ei mielestäni voi olla selitys sille, ettei niitä käytetty metsästysnäytöksissä. Biologisesti koira (*Canis lupus familiaris*) on suden (*Canis lupus*) alalaji, kesytetty ja jalostettu susi. Koiria käytettiin eläintaisteluissa ja etologisesti eläimet jakavat saman lauma- ja petoeläimen perusluonteen. Tiedetään myös, että sudet voivat sairaina (vesikauhu) tai haavoitettuna ja ärsytettyinä käydä ihmisten kimppuun.²²⁶ Myös koirasudet, koiran ja suden risteymät, toimivat laumassa eläviä villejä susia aggressiivisemmin. Mikäli susia olisi haluttu käyttää amfiteatterien eläintaisteluissa, niitä olisi todennäköisesti voitu haavoittamalla ja hännämällä lietsoa hyvinkin näyttävään taisteluun.

Antiikin Roomastakin tunnetaan kirjallinen perinne, jossa usein mytologisissa yhteyksissä kuvataan susien hyökkäämistä ihmisten kimppuun tai jopa ihmisten syöntiä.²²⁷ Vaikkei kirjallisille kuvauksille olisikaan vastineita todellisuudessa, antaa tällainen kirjallinen stereotypia syyn olettaa, että ihmisarkuus ei ollut päällimmäinen suteen liitetty luonnekuva.

Käymällä läpi eri asiayhteydet, joissa tai joiden vuoksi susia saatettiin surmata, pystyn käsittäkseni osoittamaan, että antiikin Roomassa susien kohdeltu poikkesi huomattavasti muista petoeläimistä. Siinä, missä esimerkiksi karhuja, leijonia ja leopardia metsästettiin laajalti ja hyödynnettiin monin tavoin, sudet näyttävät nauttineen erityissuojelua. Ehdotonta kieltoa susien surmaamiseen ei antiikin Roomassa ollut, kuten yksittäistapaukset (paimenet puolustamassa laumojaan, kaupungissa sisätiloihin eksyneet sudet) osoittavat, mutta roomalaiset näyttivät yleisesti pyrkivän välttämään susien vahingoittamista.

Suden arvostus vaikuttaa olleen yhteydessä sen erityiseen uskonnolliseen asemaan Roomassa. Mahdollisesti perinne välttää susiin kohdistuvaa tarpeetonta väkivaltaa on saanut alkunsa suden palvonnasta esihistoriallisen Latiumin kansojen parissa.

Kun roomalaisten käytäntöä verrataan muihin ympäröiviin kansoihin, ero tulee selvästi esille. Rooman valtakunnan itäisellä puoliskolla, kreikkalaisen kulttuurin vaikutusalueella, ei susi näytä lähteiden valossa nauttineen samantyyppistä erityisasemaa kuin latinankielisessä ja roomalaistuneessa länsiosassa.

Eroja löytyy myös yksittäisten provinssien tasolla ennen ja jälkeen roomalaistumisen. Esimerkiksi kelttien parista (muun muassa nykyisten Ranskan ja Espanjan alueilta) on löydetty todisteita sudenmetsästyksestä.²²⁸ Historioitsija Diodorus Siculus toteaa gallialaisista 60-luvulla eaa., ennen kuin roomalaiset valloittivat alueen Julius Caesarin johdolla: ”Syödessään he kaikki istuvat, eivät suinkaan tuoleilla, vaan maassa, susien tai koirien nahkojen päällä.”²²⁹

226 Fritts et al. 2003, 302–303.

227 Esim. Verg. Aen. 11,809–811: *Ac velut ille, prius quam tela inimica sequantur, / continuo in montis sese avius abdidit altos / occiso pastore lupus magnove iuvenco* (– –).

”Aivan kuin susi tuo, joka pelkää iskua nuolten, / vuorien kätköihin heti harhaa päättämätönnä, / paimenen kun se on surmannut, härän suistanut maahan (– –).” Suom. Päivö ja Teivas Oksala.

Vrt. Pierrot 2011.

228 Green 2002, 45, 54–55.

229 Diod. Sic. 5,28,4: *δεινοῦσι δὲ καθήμενοι πάντες οὐκ ἐπὶ θρόνων, ἀλλ’ ἐπὶ τῆς γῆς, ὑποστρώμασι χρώμενοι λύκων ἢ κυνῶν δέρμασι.*

Roomalaisajalta Galliasta ei ole säilynyt merkkejä sudenmetsästyksestä, toisin kuin esimerkiksi karhunmetsästyksestä.²³⁰ Kristinuskon myötä tilanne kuitenkin näyttää muuttuneen, sillä kahdessa Galliassa tehdyssä sarkofagissa (200-luvun lopulta ja 300-luvulta jaa.), jotka artikkelissani esittelen, on mitä ilmeisimmin kuvattu sudenmetsästystä.²³¹

Perinteisen roomalaisen uskonnon syrjäytyminen kristinuskon tieltä tarkoitti muuallakin valtakunnan länsiosissa dramaattista muutosta ihmisten suhtautumisessa susiin. Kristinuskon voimistuessa suden aiempi, arvostettu uskonnollinen asema vaihtui suoranaiseen demonisointiin.

230 Lepetz 2009, 145.

231 Espérandieu 1908, 1560; 1648. Aymard 1951, 351.

3 TYÖN TULOKSET JA PÄÄTELMÄT

Tämän tutkimuksen tavoitteena on ollut tutkia suden uskonnollista merkitystä antiikin Roomassa sekä tuoda esille suden ja Rooman välisen erityissuhteen taustoja.

Tarun mukaan susiemo imetti Romulusta ja Remusta, Rooman myyttisiä perustajia, Palatium-kukkulan rinteessä sijaitsevassa Lupercal-luolassa. Sama luola oli keskeisessä asemassa Lupercalia-juhlassa, joka ilmensi suden merkittävää uskonnollista asemaa antiikin Roomassa.

Kuten väitöstutkimukseni ensimmäisessä artikkelissa osoitan, suden uskonnollinen erityisasema ei rajoittunut pelkästään roomalaisiin. Faliskien Soracte-vuorella harjoittamassa *Hirpi Sorani* -kultissa papistolla oli yhteys susiin. Tutkimuksessani teen päätelmän, että vaikka nämä kaksi rituaalia (Rooman Lupercalia, faliskien *Hirpi Sorani* -kultti) ulkoisesti poikkesivatkin toisistaan, oli niiden perimmäinen merkitys sama: susipapit puhdistivat kansansa kuoleman voimien avulla.

Etruskien reliefeistä tunnettuja kuva-aiheita, jotka esittävät kaivosta kohoavaa susimaista hahmoa, tulisi tutkia samassa viitekehyksessä edellä mainittujen kulttien kanssa. Roomalainen ja faliskilainen kultti sekä etruskireliefit ovat todennäköisesti ilmentymiä samasta kulttuurisesta ilmiöstä, jossa sutta pidettiin kuoleman voimiin yhteydessä olevana pyhänä eläimenä.

Nykytutkijat ovat esittäneet Lupercalia-juhlasta monia eri tulkintoja. Joidenkin mukaan kultin tavoitteena on ollut torjua sudet pois karjan kimpusta, Serviuksen *lupum arcere* -selitystä mukaillen. Tutkimukseni kuitenkin osoittaa, kuinka syvää kunnioitusta antiikin Roomassa tunnettiin sutta kohtaan, mikä vahvasti kyseenalaistaa teorian siitä, että Lupercalia liittyisi susia vastaan suunnattuun kulttiin. Huomattavasti todennäköisempää on, kuten olen ensimmäisessä artikkelissani osoittanut, tulkita Lupercalian ja susien välinen yhteys niin, että Luperci-pappeja pidettiin symbolisesti susina.

Kulttien vertailun ja suden Roomassa historiallisena aikana saaman uskonnollisen arvostuksen pohjalta olen esittänyt hypoteesin siitä, että susi olisi voinut olla Tiberin laakson alueella palvottu eläin esihistoriallisena aikana. Kaikki kolme kansaa (roomalaiset, faliskit, etruskit) ovat voineet joskus samais-

taa itsensä yhdeksi kansaksi, suteen liittyväksi heimoksi. Kun tiedämme, että Tiberin laakson eteläosissa, Etelä-Etrurian, Falerian ja Pohjois-Latiumin alueella oli 500-luvulla eaa. yhtenäiskulttuuri, hypoteesi suden uskonnollisen erityis- aseman yhteisestä alkuperästä voisi ajoittua juuri tuohon ajanjaksoon.

Myös roomalaisen kulttuuripiirin arkielämässä ja -käytännöissä voi nähdä merkkejä suden erityisestä kunnioituksesta, kuten väitöskirjani kaksi seuraavaa artikkelia osoittavat.

Kaupunkialueilla nähdyt sudet tulkittiin antiikin Roomassa enteiksi, yleensä jumalten kollektiivisiksi varoituksiksi (*prodigium*), jotka ilmoittivat jumalten rauhan (*pax deorum*) järkkymisestä. Kaupunkien ulkopuolella susien näkeminen tai susien ulvonta taas tulkittiin monissa tapauksissa henkilökohtaiseksi enteeksi (*omen*), joka ilmoitti tai varoitti merkkimiehen kuolemasta. Koska susi oli sodanjumala Marsille pyhitetty eläin, susienteillekin annettiin hyvin usein käynnissä oleviin tai tuleviin sotiin liittyviä tulkintoja.

Suden erityisasema tulee esille enteiden yhteydessä siinä, että se oli ainoa nisäkäs, jota voi pitää merkityksellisenä enne-eläimenä roomalaisille. Huomattavaa on, että jopa susipatsaisiin liittyviä poikkeuksellisia tapahtumia saatettiin tulkita jumalten ennusmerkeiksi. Roomalaiset myös pyrkivät välttämään väkivaltaa kaupunkialueelle tulleita tai muuten enne-eläiminä pitämiään susia kohtaan, milloin se vain oli mahdollista.

Tarkoituksellisesta väkivallasta pidättäytyminen tulee esille myös ihmisten ja susien kohtaamisessa roomalaisella maaseudulla. Paimenet toki puolustivat karja- ja lammaslaumojaan petoeläimiä vastaan, olivatpa nämä sitten susia tai muita.

Käytyäni artikkelissani läpi aihepiireittäin mahdollisia tarpeita sudenmetsästyksen, esitän johtopäätöksenä, ettei syitä metsästyksen näytä olleen. Susia ei tapettu kotieläinvahinkojen ehkäisemiseksi eikä huvin vuoksi. Voidaan myös perustellusti kyseenalaistaa susien surmaaminen nahkojen tai muiden ruumiinosien hankkimiseksi vaatteiksi tai lääkintäkäyttöön. Tämä sopii yhteen sen kanssa, ettei kirjallisesta tai arkeologisesta aineistosta löydy viitteitä suden metsästyksestä roomalaisessa kulttuuripiirissä.

Toisin kuin muita suuria petoeläimiä, susia ei näytä käytetyn amfiteattereiden metsästysnäytöksissä. Syynä tähän, kuten muuhunkin väkivallan kartteluun, on mielestäni pidettävä eläimen uskonnollista erityisasemaa.

Perinteisen roomalaisen uskonnon vaikutusalueen ulkopuolella, kuten valtakunnan kreikankielisessä itäosassa tai kristinuskon ja mithralaisuuden yhteydessä, susia metsästettiin ja toisinaan myös uhrattiin.

Suden erityinen asema suojeltuna eläimenä historiallisella ajalla tukee hypoteesia siitä, että se oli pyhä eläin esihistoriallisessa Latiumissa.

INDEX LOCORUM

Lähteistä käytetään vakiintuneita *Thesaurus Linguae Latinae* ja *Oxford Classical Dictionaryn* lyhenteitä.

Piirtokirjoitukset

Aug. <i>Anc.</i> 19	21
<i>CIL</i> IX 6173	49

Kirjalliset lähteet

<i>Ael. nat.</i> 3,6	12
<i>Ael. nat.</i> 7,20	13
<i>App. civ.</i> 4,1,4	45
<i>Aug. civ.</i> 18,12	35
<i>Aug. civ.</i> 18,17	35
<i>Cass. Dio</i> 40,17,1-2	40
<i>Cass. Dio</i> 50,10,2	43
<i>Cic. Att.</i> 13,33	13
<i>Cic. Cael.</i> 26	22, 36
<i>Cic. Cat.</i> 3,19	42-43
<i>Cic. div.</i> 3,20,45	42-43
<i>Cic. Phil.</i> 3,27	13
<i>Columella rust.</i> 7,12,3	46
<i>Diod. Sic.</i> 5,28,4	53
<i>Dion. Hal.</i> 1,32,3	36
<i>Dion. Hal.</i> 1,32,4	21
<i>Dion. Hal.</i> 1,79	14
<i>Dion. Hal.</i> 1,79,8	21-22
<i>Fest. p.</i> 106M	33, 34

<i>FGrHist</i> 241 F.45	14
<i>FRH</i> 1 F. 7a	14
<i>Gel. adv. Andr.</i> 1–16	35
<i>Hom. Il.</i> 10,333–334	47
<i>Hor. carm.</i> 1,17,9	23
<i>Hor. carm.</i> 4,4,49–53	16
<i>Hor. epist.</i> 1,16,50	46
<i>Hor. sat.</i> 2,2,64	13
<i>Iust.</i> 42,2	14
<i>Iustin.</i> 43,1	36
<i>Liv.</i> 1,4	14
<i>Liv.</i> 1,5	36
<i>Liv.</i> 10,23,11	15
<i>Liv.</i> 10,27,8–9	24
<i>Liv.</i> 21,46,2	43
<i>Liv.</i> 21,62,5	43
<i>Liv.</i> 22,1,12	24, 42
<i>Liv.</i> 22,1,14–15	41
<i>Liv.</i> 3,66,3–4	16
<i>Liv.</i> 33,26,9	43
<i>Liv.</i> 35,9,4	44
<i>Liv.</i> 36,37,2	44
<i>Liv.</i> 39,22,2	50
<i>Liv.</i> 41,9,6	43
<i>Liv. fragm.</i> 14W–M	35
<i>Mart. spect.</i> 11,1–2	50
<i>Mart. spect.</i> 22	50
<i>Obs.</i> 13	43
<i>Obs.</i> 26	44
<i>Obs.</i> 27	43
<i>Obs.</i> 49	43, 44
<i>Obs.</i> 51	44
<i>Obs.</i> 53	44
<i>Obs.</i> 61	42–43
<i>Opp.</i> 1,430–435	46
<i>Oros. hist.</i> 4,4,2	43
<i>Ov. fast.</i> 2,19–34	35
<i>Ov. fast.</i> 2,381–422	14

Ov. <i>fast.</i> 5,101-102	35
Ov. <i>met.</i> 12,379-380	49
Paus. 7,18,12	50
Paus. 10,17,12	11
Phleg. <i>mir.</i> 3,13	42
Plaut. <i>asin.</i> 495	13
Plaut. <i>Cas.</i> 970	13
Plaut. <i>Poen.</i> 187	46
Plaut. <i>Poen.</i> 647-648	46
Plaut. <i>pseud.</i> 139-141	13
Plaut. <i>Stich.</i> 577	13
Plin. <i>nat.</i> 2,140	38
Plin. <i>nat.</i> 7,19	31
Plin. <i>nat.</i> 8,53	50
Plin. <i>nat.</i> 8,64-65	50
Plin. <i>nat.</i> 8,70	50
Plin. <i>nat.</i> 8,80	12
Plin. <i>nat.</i> 8,83	12
Plin. <i>nat.</i> 8,84	12
Plin. <i>nat.</i> 8,130-131	50
Plin. <i>nat.</i> 10,176	12
Plin. <i>nat.</i> 11,177	12
Plin. <i>nat.</i> 28,142	47
Plin. <i>nat.</i> 28,167	47
Plin. <i>nat.</i> 28,193	47
Plin. <i>nat.</i> 28,197	47
Plin. <i>nat.</i> 28,216	47
Plin. <i>nat.</i> 28,230	47
Plin. <i>nat.</i> 28,247	47
Plin. <i>nat.</i> 28,257	47
Plin. <i>nat.</i> 28,263	47
Plin. <i>nat.</i> 28,266-267	46-47
Plin. <i>nat.</i> 33,44	15
Plut. <i>Caes.</i> 61	37
Plut. <i>Caes.</i> 61,3	35
Plut. <i>quaest. Rom.</i> 280b	37
Plut. <i>Rom.</i> 3-4	14
Plut. <i>Rom.</i> 21	37
Plut. <i>Rom.</i> 21,7	35

Polyb. 6,22,3	47
Polyb. 6,23,8	48
Prop. 4,1,55	16
Prop. 4,10,20	47, 49
Ps. Aur. Vict. <i>orig.</i> 20–21	14
Serv. <i>Aen.</i> 3,366	41
Serv. <i>Aen.</i> 8,343	36
Serv. <i>Aen.</i> 8,90	23
Serv. <i>Aen.</i> 11,785	32, 34
Serv. <i>georg.</i> 1,139	50
Sil. 5,175–183	32
Sil. 6,329–331	47
Sil. 7,718	23
Sol. 2,26	32
Strabon 5,2,9	31
Strabon 5,4,12	33, 34
Suet. <i>Aug.</i> 43,4	50
Suet. <i>Tib.</i> 25	13
Ter. <i>Ad.</i> 537–538	13
Ter. <i>Phorm.</i> 506–507	13
Val. Max. 1,6,5	43
Val. Max. 2,2,9	37
Varro <i>ling.</i> 6,13	35
Varro <i>ling.</i> 6,34	35
Varro <i>ling.</i> 7,3	13
Varro <i>rust.</i> 1,2,16	36
Varro <i>rust.</i> 2,9,15	46
Vell. 1,15,3	22
Vell. 2,27,2	16
Verg. <i>Aen.</i> 6,236–281	37
Verg. <i>Aen.</i> 7,688–689	49
Verg. <i>Aen.</i> 8,343	37
Verg. <i>Aen.</i> 8,630–634	24
Verg. <i>Aen.</i> 9,57–64	14
Verg. <i>Aen.</i> 9,566	23
Verg. <i>Aen.</i> 11,680–681	49

Verg. <i>Aen.</i> 11,784–788	32
Verg. <i>Aen.</i> 11,809–811	52
Verg. <i>georg.</i> 1,130	11
Zen. 3,48	14

KIRJALLISUUSLUETTELO

- Abad Casal 2004 Abad Casal, L., "El mosaico de Fáustulo y los orígenes de Roma", teoksessa *El mosaico romano de "los orígenes de Roma"*, Barcelona, 67–83.
- Adrien 1957 Adrien, M. (toim.), *Ambrogio, Opera IV*, Turnhout.
- Aichholzer 1983 Aichholzer, P., *Darstellungen römischer Sagen*, Universität Wien (väitöskirja).
- Aigner-Foresti 2003 Aigner-Foresti, L., *Die Etrusker und das frühe Rom*, Darmstadt.
- Alberti – Bray 2009 Alberti, B. – Bray, T. L., "Animating Archaeology", *Cambridge Archaeological Journal* 19, 337–343.
- Albertini 1510 Albertini, F., *Opusculum de mirabilibus novae et veteris Urbis Romae*, Lugdunum.
- Albertson 2012 Albertson, F. C., *Mars and Rhea Siloia in Roman Art* (Collection Latomus 336), Bruxelles.
- Alföldi 1963 Alföldi, A., *Early Rome and the Latins*, Leiden.
- Alföldi 1974 Alföldi, A., *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg.
- Alonso Fernández 2016 Alonso Fernández, Z., "Choreography of Lupercalia. Corporeality in Roman Public Religion", *Greek and Roman Musical Studies* 4, 311–332.
- Altheim 1956 Altheim, F., *Römische Religionsgeschichte I–II*, Berlin.
- Altmann 1905 Altmann, W., *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin.
- Amisano 2004 Amisano, G., *La storia di Roma antica e le sue monete I: Dalle origini alla supremazia in Italia*, Cassino.
- Anderson 1985 Anderson, J. K., *Hunting in the Ancient World*, London.
- Andreae 1985 Andreae, B., *Die Symbolik der Löwenjagd*, Opladen.
- Andreussi 1988 Andreussi, M., "Soratte", teoksessa *Enciclopedia Virgiliana IV*, Roma, 946–947.
- Anziani 1910 Anziani, D., "Démonologie étrusque", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 30, 257–277.
- Arnaldi 1977 Arnaldi, A., "Il motivo dell'aeternitas Augusti nella monetazione di Massenzio", *Numismatica e antichità classiche* 6, 271–280.
- Aymard 1951 Aymard, J., *Essai sur les chasses romaines, des origines à la fin du siècle de Antonins*, Paris.
- Azarpay 1988 Azarpay, G., "The Roman Twins in the Near Eastern Art", *Iranica Antiqua* 23, 349–360.
- Bakkum 2009 Bakkum, G. C. L. M., *The Latin Dialect of the Ager Faliscus*, Amsterdam.
- Balbuza 2010 Balbuza, K., "Aeternitas – an Element of Emperor Trajan's Self-Representation (an Outline of the Problem)", teoksessa H. Kow-

- alski – P. Madejski (toim.), *Terra, mare et homines II, Studies in memory of professor Tadeusz Łoposzko*, Lublin, 27–32.
- Balil 1985 Balil, A., "Lupa Romana. El culto a la Loba en Hispania", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 51, 263–265.
- Bammer 1998 Bammer, A., "Sanctuaries in the Artemision of Ephesus", teoksessa R. Hägg (toim.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence*, Stockholm, 27–47.
- Bărbulescu 2003 Bărbulescu, M., "Signum originis", teoksessa M. Bărbulescu (toim.), *Funeraria Dacoromana. Arheologia funerara a Daciei romane*, Cluj-Napoca, 164–169.
- Bărbulescu 2005 Bărbulescu, M., "Lupa Capitolina", *Tribuna* 59, 34.
- Barringer 2001 Barringer, J., *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore.
- Barroso – Morín 2014 Barroso Cabrera, R. – Morín de Pablos, J., "Lupercos, hirpi sorani y otros lobos. El rito del paso del fuego de la fiesta de San Juan en San Pedro Manrique (Soria)", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 26, 7–50.
- Bartoloni 2010 Bartoloni, G. (toim.), *La Lupa Capitolina. Nuove prospettive di studio*, Roma.
- Bayet 1962 Bayet, J., "L'étrange 'omen' de Sentinum et le celtisme en Italie", teoksessa M. Renard (toim.), *Hommages à Albert Grénier*, Bruxelles-Berchem, 169–183.
- Beard 2013 Beard, M., *Confronting the Classics: Traditions, Adventures and Innovations*, London.
- Bellinger 1961 Bellinger, A. R., *Troy. The coins* (Troy, supplementary monograph 2), Glückstadt.
- Bergmann 2010 Bergmann, B., "Bar Kochba und das Panhellenion. Die Panzerstatue Hadrians aus Hierapytna/Kreta (Istanbul, Archäologisches Museum Inv. Nr. 50) und der Panzertorso Inv. Nr. 8097 im Piräusmuseum von Athen", *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Istanbul* 60, 203–289.
- Beszédes et al. 2003 Beszédes, J. – Mráv, Zs. – Tóth, E., "Die Steindenkmäler von Bölcske – Inschriften und Skulpturen – Katalog", teoksessa Á. Szabó – E. Tóth (toim.), *Bölcske. Römische Inschriften und Funde* (Libelli archaeologici, Ser. Nov. 11), Budapest, 103–218.
- Bianchi 1976 Bianchi, L., "Ancora sulla lupa di Apulum: aspetti del provincialismo Dacico", *Archeologia classica* 28, 161–177.
- Bianchi 1985 Bianchi, U., "Luperci", *Dizionario Epigrafico* IV(3), 2204–2212.
- Bijker 1992 Bijker, A., "The Lupa Romana in the decorations of Roman grave monuments", teoksessa H. J. Waterbolk (toim.), *Caeculus I: Images of Ancient Latin Culture*, Groningen, 117–123.
- Binder 1964 Binder, G., *Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus* (Beiträge zur klassischen Philologie 10), Meisenheim an Glan.
- Bíró 1993 Bíró, E., "A Brigetiói falfestmény. Die Wandmalerei von Brigetio", *Archaeologiai Értesítő* 120, 37–45.

- Blázquez 1981 Blázquez, J. M., *Mosaicos Romanos de Córdoba, Jaen y Malaga* (Corpus de Mosaicos de España, fasc. 3), Madrid.
- Bloch 1963 Bloch, R., *Les prodiges dans l'antiquité classique* (Grèce, Étrurie et Rome), Paris.
- Bloesch 1974 Bloesch, H. (toim.), *Das Tier in der Antike*, Zürich.
- Bodson 1986 Bodson, L., "Aspects of Pliny's Zoology", teoksessa R. French – F. Greenway (toim.), *Science in the early Roman Empire: Pliny the Elder, his sources and influence*, London, 98–110.
- Bossert 2010 Bossert, M., "Die Skulpturen", teoksessa J. Morel (toim.), *Le Palais de Derrière la Tour à Avenches 2* (Cahiers d'archéologie romande 118), Lausanne, 121–158.
- Brelich 1955 Brelich, A., *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma.
- Bremmer 1987 Bremmer, J. N., "Romulus, Remus and the Foundation of Rome", teoksessa J. N. Bremmer – N. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, London, 25–48.
- Briquel 1976 Briquel, D., "L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie feconde", *Mélanges de l'École française de Rome* 88, 31–50.
- Brommer 1956 Brommer, F., "Pan", *RE S VIII*, 949–1008.
- Brugal et al. 2011 Brugal, J.-P. – Gardeisen, A. – Zucker, A. (toim.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, Biodiversité, Interactions, Mythes, Symboles. XXXIe rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, Antibes.
- Bruni 2001 Bruni, S., "Nugae de Etruscorum fabulis", *Ostraka* 11, 12–24.
- Bruni 2005 Bruni, S., "Il santuario di Ortaglia nel territorio volterrano: appunti sulle pratiche culturali", teoksessa M. Bonghi Jovino – F. Chiesa (toim.), *Offerte dal regno animale e dal regno vegetale nella dimensione del sacro* (Tarchna Supplementi 1), Roma, 15–28.
- Burger 1964 Burger, A. Sz., "Die Szene der „Lupa Capitolina“ auf provinziellen Grabsteinen", *Folia Archaeologica* 13, 51–55.
- Burkert 1972 Burkert, W., *Homo Necans*, Berlin.
- Burman 2017 Burman, A. C., *De Lingua Sabina: A Reappraisal of the Sabine Glosses*, University of Cambridge (väitöskirja).
- Burnett et al. 1992 Burnett, A. – Amandry, M. – Pau Ripollès, P., *Roman Provincial Coinage Volume I*, London.
- Burrell 2004 Burrell, B., *Neokoroi: Greek cities and Roman emperors*, Leiden.
- Buxton 1987 Buxton, R., "Wolves and Werewolves in Greek Thought", teoksessa J. Bremmer (toim.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, 60–79.
- Bystrický 2014 Bystrický, P., "Mytologické a rituálne premeny na vlka v antike", *Historické štúdie* 48, 23–43.
- Cadario 2001 Cadario, M., "'Primordia urbis Romae' in Piemonte. Lupa Romana e fuga di Enea nei monumenti funerari", teoksessa G. Sena Chiesa (toim.), *Il modello Romano in Cisalpina*, Milano, 151–160.

- Cambi 2004 Cambi, F., "Le campagne di Falerii e di Capena dopo la romanizzazione", teoksessa H. Patterson (toim.), *Bridging the Tiber: Approaches to Regional Archaeology in the Middle Tiber Valley*, Roma, 75–101.
- Campana 1987 Campana, A., *La monetazione degli insorti italici durante la Guerra sociale (91–87 a.C.)*, Modena.
- Camous 2012 Camous, T., "Du rire du pivert au rire du luperque. Propositions pour une nouvelle interprétation du rituel des *Lupercalia*", *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité* 124, 91–107.
- Canciani 1984 Canciani, F., "Athena / Minerva", *LIMC* II, 1091–1092.
- Canu 2005 Canu, N., *Le valenze del lupo nel mondo Romano. Periodo arcaico ed età repubblicana*, Università Degli Studi di Sassari (väitöskirja).
- Cappelli 2000 Cappelli, R., "Il Lupercale più antico e più affollato: lo specchio di Bolsena", teoksessa Carandini – Cappelli 2000, 233–234.
- Carafa 2006 Carafa, P., "Appendice III. I Lupercali", teoksessa Carandini 2006, 477–493.
- Carandini 1997 Carandini, A., "Sullo specchio con lupa, Romolo e Remo (di nuovo a proposito di T. P. Wiseman)", *Ostraka* 6, 445–446.
- Carandini – Cappelli 2000 Carandini, A. – Cappelli, R. (toim.), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città. Roma, Museo Nazionale Romano. Terme di Diocleziano. 28 giugno–29 ottobre 2000*, Rome/Milan.
- Carandini 2006 Carandini, A. (toim.), *La Leggenda di Roma. Volume I: Dalla Nascita dei Gemelli alla Fondazione della Città*, Roma.
- Carandini 2008 Carandini, A., *La casa di Augusto. Dai "Lupercalia" al Natale*, Roma.
- Carandini 2010 Carandini, A., "L'opinione di uno studioso di Roma antica", teoksessa Bartoloni 2010, 67–72.
- Carandini 2012 Carandini, A., *Atlante di Roma antica I*, Milano.
- Carruba 2006 Carruba, A. M., *Lupa Capitolina. Un Bronzo Medievale*, Roma.
- Catenacci 2012 Catenacci, C., *Il tiranno e l'eroe. Storia e mito nella Grecia antica*, Roma.
- Cerchiai 1998 Cerchiai, L., "Eracle, il lupo mannaro e una camicia rossa", *Ostraka* 7, 39–44.
- Cerchiai 2011 Cerchiai, L., "L'agguato di Hamae", teoksessa D. F. Maras (toim.), *Corollari: scritti di antichità etrusche e italiche in omaggio all'opera di Giovanni Colonna*, Pisa – Roma, 29–32.
- Cherici 1994 Cherici, A., "Suri", *LIMC* VII.1, 823–824.
- Ciampani 2010 Ciampani, M., "Alcune note di archeologia medievale sul territorio del soratte", teoksessa Serzanti 2010, 13–17.
- Cichorius 1896 Cichorius, C., *Die Reliefs der Traianssäule*, Berlin.
- Cifani 2012 Cifani, G., "Approaching ethnicity and landscapes in preRoman Italy: the middle Tiber Valley", teoksessa Cifani – Stoddart 2012, 144–162.

- Cifani 2013a Cifani, G., "Per una definizione storica dei Falisci, tra identità, cultura e territorio", teoksessa Cifani 2013b, 1-52.
- Cifani 2013b Cifani, G. (toim.), *Tra Roma e l'Etruria. Cultura, identità e territorio dei Falisci*, Roma.
- Cifani – Stoddart 2012 Cifani, G. – Stoddart, S. (toim.), *Landscape, Ethnicity and Identity in the archaic Mediterranean Area*, Oxford.
- Ciołek – Kolendo 2008 Ciołek, R. – Kolendo, R., "Legio I Italica on the Coins of Septimius Severus and Gallienus", teoksessa T. Derda – P. Dyczek – J. Kolendo (toim.), *Novae. Legionary Fortress and Late Antique Town*, Warsaw, 225-233.
- Coarelli 1999 Coarelli, F., *Colonna Traiana*, Roma.
- Coarelli 2012 Coarelli, F., *Palatium, il Palatino dalle origini all'impero*, Roma.
- Coarelli – De Santis 2009 Coarelli, F. – De Santis, A. (toim.), *Reate e l'Ager Reatinus – Vespasiano e la Sabina: delle origini all'impero, Catalogo della mostra, Rieti 8 maggio – 22 novembre 2009*, Roma.
- Colonna 1984 Colonna, G., "Apollon, les Étrusques et Lipara", *Mélanges de l'École française de Rome* 96, 557-578.
- Colonna 1985a Colonna, G., *Santuari d'Etruria*, Milano.
- Colonna 1985b Colonna, G., "Novità sui culti di Pyrgi", *Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia – Rendiconti* 57, 57-88.
- Colonna 1987 Colonna, G., "Noti preliminari sui culti del santuario di Portonaccio a Veio", *Scienze dell'antichità* 1, 419-446.
- Colonna 2007 Colonna, G., "L'Apollo di Pyrgi, Śur / Śuri ("il Nero") e l'Apollo Sourios", *Studi Etruschi* 73, 101-134.
- Colonna 2010 Colonna, G., "Un monumento romano dell'inizio della Repubblica", teoksessa Bartoloni 2010, 73-110.
- Comella 1993 Comella, A., "Apollo Soranus? Il programma figurativo del tempio dello Scasato di Falerii", *Ostraka* 2, 301-316.
- Cornell 1995 Cornell, T. J., *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London.
- Cornell 2000 Cornell, T. J., "La leggenda della nascita di Roma", teoksessa Carandini – Cappelli 2000, 45-50.
- Corssen 1868 Corssen, W., *Über Aussprache, Vokalismus und Betonung der lateinischen Sprache* I, Leipzig.
- Cortsen 1935 Cortsen, S. P., "Literaturbericht 1928-1934: Etruskisch", *Glotta* 23, 145-187.
- Couissin 1926 Couissin, P., *Les Armes Romaines*, Paris.
- Cracco Ruggini 2010 Cracco Ruggini, L., "L'opinione di uno storico", teoksessa Bartoloni 2010, 111-115.
- Crawford 1972 Crawford, M., *Roman Republican Coinage*, Cambridge.
- CSIR *Corpus Signorum Imperii Romani*, 1964- .

- Curci et al. 2006 Curci, A. - Penzo, A. - Cattabriga, S., "Animali a Monte Bibele: sacrifici per gli dei, cibo per gli uomini", teoksessa A. Curci - D. Vitali (toim.), *Animali tra uomini e dei : archeozoologia del mondo pre-romano : atti del convegno internazionale 8-9 novembre 2002* (Studi e Scavi, n.s. 14), Bologna, 111-125.
- Dąbrowa 2004 Dąbrowa, E., "Lupa Romana sur les revers des monnaies des villes d'Asie Mineure (II - III s. après J. - C.)", teoksessa H. Heftner - K. Tomaschitz (toim.), *Ad Fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch*, Wien, 479-483.
- Dardenay 2010a Dardenay A., *Les mythes fondateurs de Rome: images et politique dans l'Occident romain*, Paris.
- Dardenay 2010b Dardenay, A., "La diffusion iconographique des mythes fondateurs de Rome dans l'Occident romain : spécificités hispaniques", teoksessa A. Caballos Rufino - S. Lefebvre (toim.), *Roma generadora de identidades. La experiencia hispana*, Madrid, 79-96.
- Dardenay 2012 Dardenay, A., *Images des fondateurs. D'Enée à Romulus* (Coll. Scripta Antiqua 43), Bordeaux.
- Davies 1989 Davies, R. W., *Service in the Roman Army*, Edinburgh.
- D'Ayala 2010 D'Ayala, A., "Il Monte Soratte dalla preistoria alla protostoria", teoksessa Serzanti 2010, 7-12.
- De Grossi Mazzorin 1995 De Grossi Mazzorin, J., "I resti ossei animali rinvenuti nell'insediamento sommerso del Gran Carro nel Lago di Bolsena (VT)", teoksessa P. Tamburini (toim.), *Un abitato Villanoviano perilacustre. Il Gran Carro sul lago di Bolsena (1959-1985)*, Roma, 339-351.
- De Grossi Mazzorin et al. 2006 De Grossi Mazzorin, J. - Minniti, C. - Rea, R., "De ossibus in amphitheatro Flavio effossis: 110 anni dopo i rinvenimenti di Francesco Luzj", teoksessa G. Malebra - P. Visenti (toim.), *Atti del 4° Convegno Nazionale di Archeozoologia (Pordenone, 13-15 novembre 2003)* (Quaderni del Museo Archeologico del Friuli Occidentale 6), Pasion di Prato, 337-348.
- De Grossi Mazzorin et al. 2008 De Grossi Mazzorin, J. - Minniti, C. - Serra, F., "I resti ossei animali provenienti dall'abitato dell'età del Ferro di Tortoreto-La Fortellezza (TE)", teoksessa G. Tagliamonte (toim.), *Ricerche di archeologia medio-adriatica, I. Le necropoli: contesti e materiali*, Cavallino - Lecce, 27-28 maggio 2005, Lecce, 65-80.
- De Grossi Mazzorin - Minniti 2009 De Grossi Mazzorin, J. - Minniti, C., "L'utilizzazione degli animali nella documentazione archeozoologica a Roma e nel Lazio dalla preistoria recente all'età classica", teoksessa L. Drago Troccoli (toim.), *Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini tra preistoria ed età moderna*, Roma 2009, 39-67.
- de Grummond 2006 de Grummond, N. T., *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, Philadelphia.
- De Jong 2002 De Jong, A., "Animal Sacrifice in Zoroastrinism", teoksessa A. I. Baumgarten (toim.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden, 127-148.

- Deecke 1888 Deecke, W., *Die Falisker. Eine Geschichtlich-Sprachliche Untersuchung*, Strassburg.
- Defosse 1972 Defosse, P., "Génie funéraire ravisseur (Calu) sur quelques urnes Étrusques", *L'antiquité classique* 41, 487–499.
- Defosse 1994 Defosse, P., "À propos du monstre à tête de loup représenté sur quelques urnes étrusques", *Latomus* 53, 410–411.
- Delamarre 2001 Delamarre, X., *Dictionnaire de la Langue Gauloise*, Paris.
- Delamarre 2007 Delamarre, X., *Nomina Celtica Antiqua Selecta Inscriptionum (Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique)*, Paris.
- Dennis 1837 Dennis, G., *The Cities and Cemeteries of Etruria*, London.
- Detienne – Svenbro 1979 Detienne, M. – Svenbro, J., "Les loups au festin ou la Cité impossible", teoksessa M. Detienne – J.-P. Vernant (toim.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 215–237.
- Di Fazio 2012 Di Fazio, M., "Feronia. The Role of an Italic Goddess in the Process of Integration of Cultures in Republican Italy", teoksessa S. T. Roselaar (toim.), *Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic*, Leiden, 337–354.
- Di Fazio 2013a Di Fazio, M., "Mercenari, tiranni, lupi. Mobilità di gruppi nell'Italia antica tra società urbane e non urbanizzate", teoksessa G. M. Della Fina (toim.), *Mobilità geografica e mercenariato nell'Italia preromana. Atti del XX Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria*, Roma, 195–212.
- Di Fazio 2013b Di Fazio, M., "Gli Hirpi del Soratte", teoksessa Cifani 2013b.
- Di Fazio 2013c Di Fazio, M., *Feronia: spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*, Roma.
- Di Stefano Manzella 1992 Di Stefano Manzella, I., "Nuova dedica a Soranus Apollo e altre iscrizioni dal Soratte", *Mélanges de l'École française de Rome* 104, 159–267.
- Ditsch 2011 Ditsch, S., *Dis Manibus. Die Römischen Grabdenkmäler aus der Pfalz, Neustadt an der Weinstrasse*.
- DNP Cancik, H. – Schneider, H. (toim.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart 1996–2016.
- Ducati 1910 Ducati, P., "Esegesi di Alcune Urne Etrusche", *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* 19, 161–180.
- Dulière 1964 Dulière, C., "Beschlagbleche aus Bronze mit dem Bild der römischen Wölfin", *Gesellschaft pro Vindonissa Jahresbericht* 1964, 5–14.
- Dulière 1979 Dulière, C., *Lupa Romana. Recherches d'Iconographie et Essai d'Interprétation* (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes publiées par l'Institut historique belge de Rome 18), Rome.
- Eckels 1937 Eckels, R. P., *Greek Wolf-lore*, University of Philadelphia (väitöskirja).

- Ekroth 2007 Ekroth, G., "Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?", *Food & History* 5, 249–272.
- Elliott 1995 Elliott, J., "The Etruscan Wolfman in Myth and Ritual", *Etruscan Studies* 2, 17–33.
- Elliott 2013 Elliott, J., *Ennius and the Architecture of the Annales*, Cambridge.
- Engels 2007 Engels, D., *Das römische Vorzeichenwesen (753–27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart.
- Epplert 2001a Epplert, C., *Animal Spectacula of the Roman Empire*, University of British Columbia (väitöskirja).
- Epplert 2001b Epplert, C., "The Capture of Animals by the Roman Military", *Greece & Rome* 48, 210–222.
- Erdélyi 1950 Erdélyi, G., "Pannóniai római sírtáblák mitológiai jelenetekkel", *Archaeologiai Értesítő* 77, 72–82.
- Ernout – Meillet 1959 Ernout, A. – Meillet, A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris.
- Espérandieu 1908 Espérandieu, E., *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine, Tome 13 (2) Aquitaine*, Paris.
- Etienne 1986 Etienne, R., "Aeternitas Augusti, aeternitas imperii", teoksessa P. Lévêque – M.-M. Mactoux (toim.), *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité. Rencontre internationale, Besançon 25-26 avril 1984*, Paris, 445–454.
- Evans 1992 Evans, J., *The Art of Persuasion, Political Propaganda from Aeneas to Brutus*, Ann Arbor.
- Fernández-Galiano 1980 Fernández-Galiano, D., *Mosaicos Hispánicos de Esquema a Compás*, Guadalajara.
- Ferrante 2008 Ferrante, C., *Inventario dei luoghi di culto dell'area falisco-capenate*, Università degli studi di Trieste (väitöskirja).
- Ferraro 2006 Ferraro V., "Gli hirpi del Soratte e la sospetta reticenza di Virgilio", teoksessa *I Culti Del Soratte Dalla Preistoria All'età Paleocristiana*, Roma, 11–20.
- Ferraro 2010 Ferraro, V., "Il Monte Soratte. Origine e significato del nome", teoksessa Serzanti 2010, 51–62.
- Ferriès 2009 Ferriès, M., "Luperci et Lupercalia de César à Auguste", *Latomus* 68, 373–392.
- Ferro 2010 Ferro, C., "'Immagini della memoria'. Romolo nei tipi monetali di età imperiale", *Scienze dell'antichità* 16, 219–250.
- Février 2003 Février, C., "Le bestiaire prodigieux", *Revue des études latines* 81, 43–64.
- Formigli 2012 Formigli, E., "La datazione tecnologica dei grandi bronzi antichi: il caso della Lupa Capitolina", teoksessa M. Denoyelle – S. Descamps-Lequime – B. Mille – S. (toim.), *Bronzes grecs et romains, recherches récentes – Hommage à Claude Rolley, INHA («Actes de colloques»)*.

- Fraschetti 2002 Fraschetti, A., *Romolo il fondatore*, Roma.
- Frazer 1922 Frazer, J. G., *The Golden Bough*, New York.
- Fritts et al. 2003 Fritts, S. H. - Stephenson, R. O. - Hayes, R. D. - Boitani, L., "Wolves and Humans", teoksessa Mech et al. 2003, 289-316.
- Fulminante 2012 Fulminante, F., "Ethnicity, identity and state formation in the Latin Landscape. Problems and Approaches", teoksessa Cifani - Stoddart 2012, 89-107.
- Gabba 1975 Gabba, E., "P. Cornelio Scipione Africano e la leggenda", *Athenaeum* 53, 3-17.
- Gabler 2007 Gabler, D., "Der gesellschaftliche Hintergrund der mythologischen Darstellungen in Pannonien", teoksessa E. Walde - B. Kainrath (toim.), *Die Selbstdarstellung der römischen Gesellschaft in den Provinzen im Spiegel der Steindenkmäler. Akten des IX. Internationalen Kolloquiums über Probleme des Provinzialrömischen Kunstschaffens* (Ikarus 2), Innsbruck, 13-26.
- Gaggadis-Robin 2008 Gaggadis-Robin, V., "Les images de la chasse romaine : entre symbolisme et réalité", *Histria Antiqua* 16, 29-36.
- Gaiu - Zăgreanu 2006 Gaiu, C. - Zăgreanu, R., "Noi monumente sculpturale descoperite la Ilișua", *Revista Bistriței* 10, 165-176.
- Gaiu - Zăgreanu 2011 Gaiu, C. - Zăgreanu, R., *Inscripții și piese sculpturale din castrul roman de la Ilișua*, Cluj-Napoca.
- Gannon 2003 Gannon, A., *The Iconography of Early Anglo-Saxon Coinage. Sixth to Eighth Centuries*, Oxford.
- Gannon 2007 Gannon, A., "Three Coins in a fountain", teoksessa É. Ó. Carragáin - C. Neuman de Vegvar (toim.), *Roma Felix - Formation and Reflections of Medieval Rome*, Ashgate, 292-303.
- Gergel 2004 Gergel, R. A., "Agora S166 and Related Works: The Iconography, Typology, and Interpretation of the Eastern Hadrianic Breastplate Type", teoksessa A. P. Chapin (toim.), *Xapıç. Essays in honor of Sara A. Immerwahr* (Hesperia Supplement 33), Athens, 371-410.
- Giardano 2010 Giardano, C., "Aspetti archeometallurgici", teoksessa Bartoloni 2010, 25-36.
- Giardina 1997 Giardina, A., *L'Italia Romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma - Bari.
- Giebel 2003 Giebel, M., *Tiere in der Antike*, Darmstadt.
- Giglioli 1935 Giglioli, G. Q., *L'arte Etrusca*, Milano.
- Gillison 2015 Gillison, J., "The Lupercalia: Suggestions for a Near Eastern Mythological Influence", The 44th Annual Meeting of the Classical Association of the Pacific Northwest (CAPN), Portland, Oregon, March 20-21, 2015 (konferenssiesitelmä), https://www.academia.edu/30307363/The_Lupercalia_Suggestions_for_a_Near_Eastern_Mythological_Influence [2.11.2017].
- Ginzburg 1989 Ginzburg, C., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino.

- Giuffredi et al. 2013 Giuffredi, A. – Mercuri, F. – Parisi Presicce, C. – Salerno, C. S. – Paoloni, S. – Orazi, N., "La Lupa Capitolina: indagini termografiche per lo studio delle tecniche di formatura e delle finiture del bronzo", *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 114, 9–24.
- Giunio 2003 Giunio, K. A., "Monumentalni žrtvenik s prikazom Vučice s Romulom i Remom i scenama žrtvovanja iz Aserije", *Asseria* 1, 133–155.
- Giunio 2005 Giunio, K. A., "Religion and Myth on Monuments from Zadar and Surroundings in the Archeological Museum in Zadar", teoksessa M. Sanader – A. Rendić Miočević (toim.), *Akti VIII. međunarodnog kolokvija o problemima rimskog provincijalnog stvaralaštva*, Zagreb, 213–222.
- Graf 1998 Graf, F., "Faunus", *DNP* 4, 440–442.
- Green 1931 Green, W. M., "The Lupercalia in the Fifth Century", *Classical Philology* 26, 60–69.
- Green 1996 Green, C. M. C., "Did the Romans Hunt?", *Classical Antiquity* 15, 222–260.
- Green 1997 Green, C. M. C., "Free as a Bird (Varro De Re Rustica 3)", *American Journal of Philology* 118, 427–448.
- Green 2002 Green, M. J., *Animals in Celtic Life and Myth*. London 2002.
- Grenier 1948 Grenier, A., *Les religions étrusque et romaine*, Paris.
- Gruber 1961 Gruber, J., "Zur Etymologie von lat. *lupercus*", *Glotta* 34, 273–276.
- Guidone 2008 Guidone, S., "Il Mosaico «della lupa» di Larino", teoksessa C. Angelelli (toim.), *Atti del XIV colloquio dell'associazione italiana per lo studio e la conservazione del mosaico*, Tivoli, 439–448.
- Guittard 2009 Guittard, C., "Les animaux dans l'Etrusca disciplina", *Schedae* 16, 93–106.
- Hafner 1977 Hafner, G., "Porsenna", *Rivista di archeologia* 1, 36–42.
- Händel 1969 Händel, P., "Prodigium", *RE* XXIII/2, 2283–2296.
- Harrauer 2009 Harrauer, C., "Die Lupercalia im Kontext der Februar-Feste", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 49, 391–408.
- Harris 1989 Harris, W. V., *Ancient Literacy*, Cambridge.
- Harrison 1993 Harrison, G. W. H., *The Romans and Crete*, Amsterdam.
- Heurgon 1991 Heurgon, J., "Sur le culte de Veltha, le démon à tête de loup", *Archeologia classica* 43, 1253–1259.
- Hines 1984 Hines, J., *The Scandinavian character of Anglian England in the pre-Viking period* (BAR British Series 124), Oxford.
- Holder 1962 Holder, A., *Alt-Celtischer Sprachschatz*, Graz.
- Holleman 1973 Holleman, A. W. J., "Ovid and the Lupercalia", *Historia* 22, 260–268.
- Holleman 1974 Holleman, A. W. J., *Pope Gelasius I and the Lupercalia*, Amsterdam.

- Holleman 1975 Holleman, A. W. J., "Cicero on the Luperci", *L'Antiquité Classique* 44, 198–203.
- Holleman 1985 Holleman, A. W. J., "Lupus, Lupercalia, Lupa", *Latomus* 45, 609–614.
- Holleman 1987 Holleman, A. W. J., "The Ogulnii monument at Rome", *Mnemosyne* 40, 427–429.
- Howgego 1985 Howgego, C. J., *Greek imperial countermarks: Studies in the Provincial Coinage of the Roman Empire*, London.
- Howgego et al. 2005 Howgego, C. – Heuchert, V. – Burnett, A. (toim.), *Coinage and identity in the Roman provinces*, Oxford.
- Hünemörder 2002 Hünemörder, C., "Wolf", *DNP* 12, 567–570.
- Hunter 2003 Hunter, F., "Funerary Lions in Roman Provincial Art", teoksessa P. Noelke (toim.), *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Akten des VII. Internationalen Colloquiums über Probleme des Provinzialrömischen Kunstschaffens, Köln, 2. bis 6. Mai 2001. Neue Funde und Forschungen*, Mainz, 59–65.
- Immerwahr 1891 Immerwahr, W., *Die Kulte und Mythen Arkadiens I*, Leipzig.
- Insoll 2011 Insoll, T., "Animism and Totemism", teoksessa T. Insoll (toim.), *Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, 1004–1016.
- Jannot 1993 Jannot, J.-R., "Phersu, Phersuna, Persona", teoksessa *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique: actes de la table ronde organisée par l'Équipe de recherches étrusco-italiques de l'UMR 126 (CNRS, Paris) et l'École française de Rome, Rome, 3–4 mai 1991* (Coll. EFR 172), Rome, 281–320.
- Jannot 2001 Jannot, J.-R., "L'urne et la louve, un allaitement de l'Au-delà en Étrurie?", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 145, 265–299.
- Jila 2006 Jila, N., "Myths and Traditional Beliefs about the Wolf and the Crow in Central Asia", *Asian Folklore Studies* 65, 171–174.
- Jobst 1973 Jobst, V., "Römische Grabdenkmäler im Stift Melk", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien* 50, 272–280.
- Jordan 1879 Jordan H., *Kritische Beiträge zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Berlin.
- Kadman 1956 Kadman, L., *The Coins of Aelia Capitolina* (Corpus Nummorum Palaestinensium I), Jerusalem.
- Kajanto 1965 Kajanto, I., *The Latin Cognomina*, Helsinki.
- Keller 1887 Keller, O., *Thiere des classischen Altertums*, Innsbruck.
- Keller 1909 Keller, O., *Die antike Tierwelt 1: Säugetiere*, Leipzig.
- Kempchen 1995 Kempchen, M., *Mythologische Themen in der Grabskulptur: Germania Inferior, Germania Superior, Gallia Belgica und Raetia* (Charybdis 10), Münster.

- King 2002 King, A., "Mammals. Evidence from Wall Paintings, Sculpture, Mosaics, Faunal Remains and Ancient Literary Sources", teoksessa W. F. Jashemski - F. G. Meyer (toim.), *The Natural History of Pompeii*, Cambridge, 401-450.
- Kirsopp Michels 1953 Kirsopp Michels, A., "The Topography and Interpretation of the Lupercalia", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84, 35-59.
- Kockel 1983 Kockel, V., *Die Grabbauten vor dem Herkulaner Tor in Pompeji*, Mainz am Rhein.
- Köhler 1881 Köhler, C. S., *Das Tierleben im Sprichwort der Griechen und Römer*, Leipzig.
- Körte 1916 Körte, G., *I Rilievi delle Urne Etrusche III*, Berlin.
- Köves-Zulauf 1990 Köves-Zulauf, T., *Römische Geburtsriten (Zetemata 87)*, München.
- Krauskopf 1987 Krauskopf, I., *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien. Kontinuität und Wandel (Studi Etruschi 16)*, Firenze.
- Krauskopf 1988 Krauskopf, I., "Hades / Aita, Calu", *LIMC IV*, 394-399.
- Krauss 1930 Krauss, F. B., *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, University of Pennsylvania (väitöskirja).
- Kreeger 2003 Kreeger, T. J., "The Internal Wolf: Physiology, Pathology, and Pharmacology", teoksessa Mech et al. 2003, 192-217.
- Kreinath 2005 Kreinath, J., "Totemismus", teoksessa H. D. Betz - D. S. Browning - B. Janowski - E. Jüngel (toim.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 489 - 491.
- Kretschmar 1938 Kretschmar, F., *Hundestammvater und Kerberos I-II (Studien zur Kulturkunde 4)*, Stuttgart.
- Krzyżanowska 1970 Krzyżanowska, A., *Monnaies Coloniales d'Antioche de Pisidie*, Varsovie.
- Künzl 1996 Künzl, E., "Gladiusdekorationen der frühen römischen Kaiserzeit: dynastische Legitimation, Victoria und Aurea Aetas", *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 43, 406-411.
- La Regina 2001 La Regina, A. (toim.), *Sangue e Arena*, Milano.
- La Rocca 2010 La Rocca, E., "Una questione di stile", teoksessa Bartoloni 2010, 117-150.
- Lanciani 1894 Lanciani, R., *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries*, Roma.
- Latte 1960 Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, München.
- Lefèvre 1988 Lefèvre, F., "Reflexions à propos des sculptures de la « Porte de Mars » a Reims", teoksessa R. Chevallier (toim.), *Le monde des images en Gaule et dans les provinces voisines*, Paris, 149-160.
- Legrottaglie 2008 Legrottaglie, G., *Il sistema delle immagini negli anfiteatri Romani*, Bari.
- Lepetz 2009 Lepetz, S., "La chasse à la période romaine dans le Nord de la Gaule. Étude archéozoologique", teoksessa Trinquier - Vendrens 2009, 141-159.

- Lewis – Short 1879 Lewis, C. T. – Short, C., *A Latin Dictionary*, Oxford.
- LIMC *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich 1989–2009.
- Lindsay 2000 Lindsay, H., "Death-pollution and funerals in the city of Rome", teoksessa V. M. Hope – E. Marshall (toim.), *Death and Disease in the Ancient City*, London, 152–189.
- Ling 1984 Ling, R., "Venison and the wolf again", *Mosaic* 10, 17–19.
- Littlewood 1975 Littlewood, R. J., "Ovid's Lupercalia (Fasti 2.267–452): a study in the artistry of the Fasti.", *Latomus* 34, 1060–1072.
- Lopez 1978 Lopez, B., *On Wolves and Men*, New York.
- Loza Aguaga 1993 Loza Azuaga, M. L., *La decoración escultórica de fuentes en Hispania*, Malaga.
- LTuR Steinby, E. M. (toim.), *Lexicon Topographicum urbis Romae*, Roma 1993–2000.
- MacBain 1982 MacBain, B., *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome* (Collection Latomus 177), Bruxelles.
- MacKinnon 2006 MacKinnon, M., "Supplying Exotic Animals for the Roman Amphitheatre Games: New Reconstructions Combining Archaeological, Ancient Textual, Historical and Ethnographical Data", *Museion* 6, 137–161.
- Mainoldi 1984 Mainoldi, C., *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne, d'Homère à Platon*, Paris.
- Malavolta 1985 Malavolta, M., "Luparius", *Dizionario Epigrafico* IV(3), Roma, 2200–2201.
- Mannhardt 1884 Mannhardt, E., *Mythologische Forschungen*, Straßburg.
- Maras 2007 Maras, D. F., "Note in margine al CIE II, 1, 5", *Studi etruschi* 73, 237–247.
- Maras 2013 Maras, D. F., "Questioni di identità: Etruschi e Falisci nell'agro Falisco", teoksessa Cifani 2013b, 265–285.
- Marbach 1927 Marbach, E., "Lupercalia", *RE* XIII₂, 1816–1830.
- Marbach 1929 Marbach, E., "Soranus", *RE* IIIA₁, 1130–1133.
- Marchetti Longhi 1933 Marchetti Longhi, C., "Il Lupercale nel suo significato religioso e topografico", *Capitolium* 9, 365–379.
- Marlianus 1534 Marlianus, B., *Urbis Romae Topographia*, Roma
- Marrou 1933 Marrou, H. I., "Deux Sarcophages romains relatifs à la vie intellectuelle", *Revue Archéologique* ser. VI 1, 163–180.
- Martínez-Pinna 2013 Martínez-Pinna, J., "Los Lupercalia y la muerte de Remo", teoksessa R. M. Cid López – E. García Fernández (toim.), *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, Oviedo, 183–192.
- Martini 2010 Martini, M., "La datazione della terra di fusione", teoksessa Bartoloni 2010, 39–41.
- Márton 2002 Márton, A., "A Lupa Capitolina újabb ábrázolása Aquincumból", *Archaeologiai Értesítő* 127, 135–146.

- Mastrocinque 1993 Mastrocinque, A., *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)*, Este.
- Mastrocinque 2006 Mastrocinque, A., "Influenze delfiche su Soranus Apollo, dio dei Falisci", teoksessa A. Naso (toim.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci*, Firenze, 85–97.
- Matteini Chiari 1995 Matteini Chiari, M. (toim.), *Museo Comunale di Gubbio. Materiali archeologici*, Gubbio.
- Mayor 1991 Mayor, A., "Ambiguous Guardians: The 'Omen of the Wolves' (A.D. 402) and the 'Choking Doberman' (1980s)", *Journal of Folklore Research* 29, 252–268.
- Mazois 1824 Mazois, F., *Les Ruines de Pompei*, Paris.
- Mazzoni 2010 Mazzoni, C., *She-Wolf. The Story of a Roman Icon*, New York.
- McCone 1987 McCone, K. R., "Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen", teoksessa W. Meid (toim.), *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, Innsbruck, 101–154.
- McLynn 2008 McLynn, N., "Crying Wolf: The Pope and the Lupercalia", *The Journal of Roman Studies* 98, 161–175.
- Mech – Boitani 2003 Mech L. D. – Boitani, L., "Wolf Social Ecology", teoksessa Mech et al. 2003, 1–34.
- Mech et al. 2003 Mech, L. D. – Boitani, L. (toim.), *Wolves. Behavior, Ecology and Conservation*, Chicago.
- Medgyes 1981 Medgyes, M., "Grabstein der Familie Caesius und ein spät-römisches Grab aus Chernelházadamonya", *Savaria* 15, 199–205.
- Mercando – Paci 1998 Mercado, L. – Paci, G., *Stele romane in Piemonte*, Roma.
- Meshorer 1985 Meshorer, Y., *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem.
- Messerschmidt 1942 Messerschmidt, F., "Das Grab der Volumnier bei Perugia", *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 57, 122–235.
- Metzger 2012 Metzger, N., "Zwischen Mensch und Wolf. Zur Lykanthropie in der spätantiken Medizin", *Les Études Classiques* 80, 135–156.
- Metzger 2013 Metzger, N., "Battling demons with medical authority: werewolves, physicians and rationalization", *History of Psychiatry* 24, 341–355.
- Milovanović – Mrđić 2010 Milovanović, B. – Mrđić, N., "The She-Wolf Motif with Romulus and Remus on a Tomb Stela of an Augustal from Viminacium", *Bollettino di Archeologia On Line* 1 (XVII International Congress of Classical Archaeology, Roma 22-26 Sept. 2008, Session: Death and Religion in Classical Antiquity / Aspetti Culturali e Funerari nell'Antichità Classica), 90–94.
- Mócsy 1974 Mócsy, A., *Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube. Provinces of the Roman Empire*, London.
- Mócsy 1983 Mócsy, A. (toim.), *Nomenclator provinciarum Europae Latinarum et Galliae Cisalpiniae*, Budapest.

- Mócsy 1988 Mócsy, A., "Der Grabstein einer romanisierten Keltischen Familie in der Umgebung von Scarbantia", *Acta Archaeologica Hungarica* 40, 101-110.
- Moretti 1980 Moretti, L., "Chio e la Lupa Capitolina", *Rivista di filologia classica* 108, 33-54.
- Mountford 2012 Mountford, P., "Aeneas: An Etruscan Foundation Legend", teoksessa A. Mackay (toim.), *ASCS 32 Selected Proceedings* (ascs.org.au/news/ascs32/Author.pdf).
- Muscardini 2007 Muscardini, G., "Uomini e lupe. La lupa imperiosa e la affinità dacoromana", *Belfagor* 369, 321-329.
- Muscardini 2008 Muscardini, G., "La Lupa Capitolina e la continuità Dacoromana", *Dacia* 52, 211-223.
- Neal 1983 Neal, D. S., "Observations on the mosaic from Micklegate Bar, York, and the Wolf and Twins mosaic, Aldborough, N. Yorks.", *Mosaic* 9, 2-4.
- Neal - Gosh 2002 Neal, D. S. - Gosh, S. R., *Roman Mosaics of Britain I*, London.
- Nečas Hraste - Vuković 2011 Nečas Hraste, D. - Vuković, K., "Rudra-Shiva and Silvanus-Faunus: Savage and Propitious", *Journal of Indo-European Studies* 39, 100-115.
- Negri 1982 Negri, M., "Lupi Sabinorum lingua uocantur hirpi", *Acme* 35, 199-203.
- Negroni Catacchio 1995 Negroni Catacchio, N., *Sorgenti della Nova. L'abitato del Bronzo Finale*, Firenze.
- Nemeti 2004 Nemeti, S., "Bindus-Neptunus and Ianus Geminus at Alburnus Maior (Dacia)", *Studia Historica. Historia Antigua* 22, 91-101.
- Nibby 1837 Nibby, A., *Analisi storico-topografico-antiquaria della carta de' Dintorni di Roma III*, Roma.
- Nikoletseas 2013 Nikoletseas, M. M., *The Iliad: Male Totem*, Oxford.
- Nobis 1997 Nobis, G., "Tieropfer aus einem Heroen- und Demeterheiligtum des antiken Messene (SW-Peloponnes, Griechenland) - Grabungen 1992 bis 1996", *Tier und Museum* 5, 97-111.
- Noelke 1976 Noelke, P., "Aeneasdarstellungen in der römischen Plastik der Rheinzone", *Germania* 54, 409-439.
- Noelke - Lieb 1992 Noelke, P. - Lieb, S., "Der Kölner Römerbrunnen von Franz Brantzky (1910-1915) und seine Neugestaltung durch Karl Band (1954-1955)", *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 53, 223-268.
- North 2008 North, J. A., "Caesar at the Lupercalia", *The Journal of Roman Studies* 98, 144-160.
- Olive 2004 Olive, C., "La faune exhumée des mithraea de Martigny (Valais) et d'Orbe-Boscéaz (Vaud) en Suisse", teoksessa M. Martens - G. De Boe (toim.), *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*, Brussels, 147-155.
- Ordóñez Agulla 1999 Ordóñez Agulla, S., "Una figurilla de bronce de una lupa hallada en el Aljarafe sevillano", teoksessa Á. Alonso Ávila (toim.),

- Homenaje al Profesor Montenegro : estudios de Historia Antigua*, Valladolid, 594-603.
- Ortalli 1973 Ortalli, G., "Natura, storia e mitografia del lupo nel medioevo", *La Cultura* 11, 257-311.
- Ortalli 1997 Ortalli, G., *Lupi genti culture. Uomo e ambiente nel medioevo*, Torino.
- Ota 2005 Ota, R., "Imaginea lupei capitolina în Asia Centrală", *Apulum* 42, 193-196.
- Otto 1890 Otto, A., *Die Sprichwörter der Römer*, Leipzig.
- Otto 1909 Otto, W. F., "Faunus", *RE* VI₂, 2053-2073.
- Otto 1913 Otto, W. F., "Hirpi Sorani", *RE* VIII₂, 1933-1935.
- Palágyi 2003 Palágyi, S., "Landschaftsbilder auf pannonischen Grabstelen?", teoksessa P. Noelke (toim.), *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Akten des VII. Internationalen Colloquiums über Probleme des Provinzialrömischen Kunstschaffens*, Köln, 2. bis 6. Mai 2001. *Neue Funde und Forschungen*, Mainz, 481-488.
- Pallottino 1981 Pallottino, M., *Genti e culture dell'Italia preromana*, Roma.
- Panhuysen 1996 Panhuysen, T., *Romeins Maastricht en zijn beelden. Roman Maastricht reflected in stones. Corpus Signorum Imperii Romani, Germania Inferior, Nederland, Maastricht*, Assen/Maastricht.
- Papini 2004 Papini, M., *Munera gladiatoria e venationes nel mondo delle immagini*, Roma.
- Parisi Presicce 2000 Parisi Presicce, C. (toim.), *La Lupa Capitolina*, Roma.
- Parisi Presicce 2010 Parisi Presicce, C., "Un'opera bronzea di stile severo", teoksessa Bartoloni 2010, 175-198.
- Parisi Presicce 2011 Parisi Presicce, C., *La Lupa di Roma*, Roma.
- Peretti 1983 Peretti, A., "Una storia di fantasmi oracolanti", *Studi classici e orientali* 33, 39-83.
- Peruzzi 1998 Peruzzi, E., *Civiltà Greca nel Lazio preromano*, Firenze.
- Petersen - Ciucci 2003 Petersen, R. O. - Ciucci, P., "The Wolf as a Carnivore", teoksessa Mech et al. 2003, 104-130.
- Pfiffig 1975 Pfiffig, A. J., *Religio Etrusca*, Graz.
- Picard 1987 Picard, C.-G., "La Louve Romaine, du Mythe au Symbole", *Revue archéologique* 1987, 257-263
- Piccaluga 1962 Piccaluga, G., "L'aspetto agonistico dei Lupercalia", *Studi e Materiali di storia delle religioni* 33, 51-62.
- Piccaluga 1968 Piccaluga, G., *Lykaon - un tema mitico*, Roma.
- Piccaluga 1976 Piccaluga, G., "I Marsi e gli Hirpi", teoksessa P. Xella (toim.), *Magia. Studi di Storia delle Religioni in Memoria di Raffaella Garosi*, Roma, 207-231.
- Pierrot 2011 Pierrot, A., "Les Loups « mangeurs d'hommes » dans l'antiquité grecque et romaine", teoksessa Brugal et al. 2011, 473-488.

- Pinterović 1977 Pinterović, D., "Nepoznati rimski natpisi iz Osijeka. Three Unknown Roman Inscriptions from Mursa", *Osječki Zbornik* 16, 91–97.
- Pocetti 2004 Pocetti, P., "Servio come fonte di documentazioni linguistiche ed etnografiche dell'Italia antica tra tradizioni indigene e filtri alloglotti", teoksessa Santini, C. (toim.), *Hinc italae gentes. Geopolitica ed etnografia dell'Italia nel commento di Servio all'Eneide*, Pisa, 259–306.
- Pocetti 2017 Pocetti, P., "L'identità degli *Hirpini* tra mondo italico e mondo romano", teoksessa Franciosi, V. – Visconti, A. – Avagliano, A. (toim.), *Appellati nomine lupi. Giornata internazionale di studi sull'Hirpinia e gli Hirpini*, Napoli, 23–76.
- Pop 1971 Pop, C., "Reprezentări cu *Lupa Capitolina* pe monumente Romane din România", *Acta Musei Napocensis* 8, 173–185.
- Prieur 1988 Prieur, J., *Les animaux sacrés dans l'antiquité*, Rennes.
- Pulleybank 1970 Pulleybank, E. G., "The Wu-sun and Sakas and the Yüeh-chih Migration", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1, 154–160.
- R.-Alföldi et al. 2011 R.-Alföldi, M. – Formigli, E. – Fried, J. (toim.), *Die römische Wölfin / The Lupa Romana. Ein antikes Monument stürzt von seinem Sockel / An antique monument falls from her pedestal*, Stuttgart.
- Raaflaub 2006 Raaflaub, K., "Romulus und die Wölfin. Roms Anfänge zwischen Mythos und Geschichte", teoksessa E. Stein-Hölkeskamp – K.-J. Hölkeskamp (toim.), *Erinnerungsorte der Antike*, München, 18–39.
- Radke 1989 G. Radke, "'Wolfsabwehrer' oder 'Wachstumsbitter'", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 15, 125–138.
- Rawson 1971 Rawson, E., "Prodigy Lists and the Use of the *Annales Maximi*", teoksessa E. Rawson, *Roman Culture and Society. Collected Papers*, Oxford 1991, 1–15. (Alkuperäisjulkaisu *Classical Quarterly* 21 [1971], 158–169.)
- RE Pauly, A. – Wissowa, G. – Kroll, W. – Witte, K. – Mittelhaus, K. – Ziegler, K. (toim.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894–1980.
- Rea 2001a Rea, R., "Il Colosseo, teatro per gli spettacoli di caccia. Le fonti e i reperti", teoksessa La Regina 2001, 223–243.
- Rea 2001b Rea, R., "Gli animali per la venatio: cattura, trasporto, custodia", teoksessa La Regina 2001, 245–275.
- Reggiani 1981 Reggiani, A. M., *Rieti, Museo Civico. Rinvenimenti della città e del territorio*, Roma.
- Renel 1903 Renel, C., *Les cultes militaires à Rome*, Paris.
- RIC Mattingly, H. – Sydenham, E. A. (toim.), *Roman Imperial Coinage*, London 1984–1994.
- Richardson 1977 Richardson, E., "The Wolf in the West", *The Journal of Walters Art Gallery* 35, 91–101.

- Richter 1978 Richter, W., "Wolf", *RE* suppl. XV, Stuttgart, 960-987.
- Richter 2010 Richter, D., *Das römische Heer auf der Trajanssäule. Propaganda und Realität*, Mainz.
- Riposati 1978 Riposati, B., "I 'Lupercali' in Varrone", teoksessa J. Collart (toim.), *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, Paris, 57-70.
- Rissanen 2001 Rissanen, M., *Susi Rooman valtiollisen symbolina*, Jyväskylän yliopisto (pro gradu -tutkielma).
- Rissanen 2005 Rissanen, M., *Suden uskonnollinen asema Keski-Italiassa: Lupercalia-, Hirpi Sorani- ja Veltha-kultit*, Jyväskylän yliopisto (lisensiaatintyö).
- Rissanen 2014 Rissanen, M., "The *Lupa Romana* in the Roman Provinces", *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 65, 335-360.
- Rodriguez Mayorgas 2010 Rodriguez Mayorgas, A., "Romulus, Aeneas and the Cultural Memory of the Roman Republic", *Athenaeum* 98, 89-109.
- Rosenberger 1998 Rosenberger, V., *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart.
- Rosenberger 2005 Rosenberger, V., "Prodigien aus Italien: Geographische Verteilung und religiöse Kommunikation", *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 16, 237-257.
- Ruatta 2008 Ruatta, S.-A., "Approche sémantique et juridique du monstre chez les auteurs latins", teoksessa A. Caiozzo - A.-E. Demartini (toim.), *Monstre et imaginaire social: approches historiques*, Paris 2008, 113-134.
- Runes - Cortsen 1935 Runes, M. - Cortsen, S. P., *Der etruskische Text der Agramer Mumi-enbinde*, Göttingen.
- Rupp 2007 Rupp, W. L. Jr., *Shape of the Beast: The Theriomorphic and Therianthropic Deities and Demons of Ancient Italy*, University of Tallahassee (väitöskirja).
- Samonati 1956 Samonati, G., "Menzioni epigrafiche della *Lupa Romana*", teoksessa *Amor di Roma*, Roma, 381-384.
- Samonati 1957 Samonati, G., "Lupa", *Dizionario epigrafico di antichità romane* IV, Roma, 2198-2200.
- Sanford 1950 Sanford, E. M., "Roman Avarice in Asia", *Journal of Near Eastern Studies* 9, 28-36.
- Scarborough 1986 Scarborough, J., "Pharmacy in Pliny's *Natural History*: Some Observations on Substances and Sources", teoksessa R. French - F. Greenaway (toim.), *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, London, 59-85.
- Scarborough 2011 Scarborough, J., "Ancient Medicinal Use of *Aristolochia*: Birthwort's Tradition and Toxicity", *Pharmacy in History* 53, 3-21.
- Schätzschock 2005 Schätzschock, M., "Die beiden Grabsteine des Caius Caesius Victor", teoksessa E. Walde - B. Kainrath (toim.), *Die Selbstdarstellung der römischen Gesellschaft in den Provinzen im Spiegel der Steindenkmäler. Akten des IX. Internationalen Kolloquium über Probleme des provincialrömischen Kunstschaffens* (Ikarus 2), Innsbruck, 401-403.

- Schauenburg, 1966 Schauenburg, K., "Die Lupa Romana als sepulkrales Motiv", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 81, 261–309.
- Schober 1923 Schober, A., *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien*, Wien.
- Scholz 1980 Scholz, U. W., "Zur Erforschung der Römischen Opfer (Beispiel: die Lupercalia)", teoksessa J.-P. Vernant (toim.), *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens sur l'antiquité classique 27), Genève, 289–340.
- Schörner 2008 Schörner, G., "Wildtiere und Haustiere im antiken Opferritual: Unterscheidung von 'menschlichen' und 'tierischen' Tieren?", teoksessa A. Alexandridis – M. Wild – L. Winkler-Horaček (toim.), *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Symposium vom 7. bis 9. April 2005 in Rostock, Wiesbaden*, 353–372.
- Sclafani 2010 Sclafani, M., *Urne fittili chiusine e perugine di età medio e tardo ellenistica*, Roma.
- Seeck 1985 Seeck, G. A., "Plinius und Aristoteles als Naturwissenschaftler", *Gymnasium* 92, 419–434.
- Serzanti 2010 Serzanti M. (toim.), *Il Soratte antico e moderno. Atti dell'incontro di studi, Palazzo Caccia Canali, Sant'Oreste, 23 maggio 2009*, Roma.
- Settis 1986 Settis, S., *Memoria dell'antico nell'arte italiana III*, Torino.
- Simon 1997 Simon, E., "Sentiment religieux et vision de la mort chez les Étrusques dans les derniers siècles de leur histoire", teoksessa F. Gaultier – D. Briquel (toim.), *Les Étrusques, Les plus religieux des hommes: état de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque international Grand Palais 17-19.11.1992*, Paris, 449–457.
- SNG von Aulock, H. – Kleiner, G. (toim.), *Sylloge nummorum Graecorum. Deutschland. Sammlung v. Aulock*, Berlin 1957–1968.
- Southern 2007 Southern, P., *The Roman army: a social and institutional history*, Oxford.
- Speidel 2004 Speidel, M. P., *Ancient Germanic Warriors. Warrior styles from Trajan's Column to Icelandic sagas*, London.
- Stemmer 1978 Stemmer, K., *Untersuchungen zur Typologie, Chronologie und Ikonographie der Panzerstatuen*, Berlin.
- Stoll 2010 Stoll, O., "Warum der Storch?", *Passauer Jahrbuch* 52, 17–46.
- Stringer 2014 Stringer, M., "Why Were Clever Men So Stupid? Scepticism and Gullibility in Roman Agricultural Treatises", ESSHC Conference, Vienna 2014 (konferenssiesitelmä), https://www.academia.edu/7321363/Why_were_clever_men_so_stupid_Scepticism_and_gullibility_in_Roman_agricultural_treatises [9.11.2016].
- Strong 1937 Strong, E., "Sulle tracce della Lupa Romana", teoksessa R. Paribeni (toim.), *Scritti in onore di Bartolomeo Nogara*, Città del Vaticano, 475–501.
- Sutphen 1901 Sutphen, M. C., "A Further Collection of Latin Proverbs II", *American Journal of Philology* 22, 121–148.

- Szirmai 1989 Szirmai, K., "Die *Lupa Capitolina* - Darstellungen auf den panonischen Steindenkmäler", *Mitteilungen der Archäologischen Gesellschaft Steiermark* 3-4, 162-167.
- Tataranni 2005 Tataranni, F., "Il toro, la lupa e il guerrero: L'immagine marziale dei sanniti nella monetazione degli insorti italici durante la guerra sociale (90-88 a.C.)", *Athenaeum* 93, 291-304.
- Tennant 1988 Tennant, P. M. W., "The Lupercalia and the Romulus and Remus Legend", *Acta Classica* 31, 81-94.
- TLL *Thesaurus linguae latinae: Editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatisque diversarum nationum electi*, Leipzig 1900-.
- Thulin 1905 Thulin, C. E., "Synonyma quaedam latina. (Prodigium, portentum, ostentum, monstrum)", teoksessa *Commentationes Philologicae in honorem Johannis Paulson*, Göteborg, 194-213.
- Thulin 1909 Thulin, O. C., *Die Etruskische Disciplin* III, Göteborg.
- Tóth 2011 Tóth, E., *Lapidarium Savariense*, Szombathely.
- Toynbee 1956 Toynbee, J. M. C., "Picture-language in Roman Art and Coinage", teoksessa R. A. G. Carson - C. H. V. Sutherland (toim.), *Essays in Roman Coinage presented to Harold Mattingly*, Oxford, 205-226.
- Trinquier 2004 Trinquier, J., "Les loups sont entrés dans la ville: de la peur du loup à la hantise de la cite ensauvagée", teoksessa M.-C. Charpentier (toim.), *Les espaces du sauvage dans la monde antique. Colloque Besançon, 4-5 mai 2000, organisé par l'ISTA*, Besançon, 85-118.
- Trinquier 2009a Trinquier, J., "Vivre avec le loup dans le campagnes de l'occident Romain", teoksessa F. Guizard-Duchamp (toim.), *Le Loup en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Calhiste, 11-39.
- Trinquier 2009b Trinquier, J., "Les chasses serviles. Aspects économiques et juridiques", teoksessa Trinquier - Vendries 2009, 97-117.
- Trinquier 2011a Trinquier, J., "Les prédateurs dans l'arène : gibier traqué ou combattants valeureux ?", teoksessa Brugal et al. 2011, 485-501.
- Trinquier 2011b Trinquier, J., "Les prédateurs dans l'arène. Version longue", https://www.academia.edu/6534502/Pr%C3%A9dateurs_dans_l_ar%C3%A8ne_version_longue [10.11.2016].
- Trinquier - Vendries 2009 Trinquier, J. - Vendries, C. (toim.), *Chasses antiques : pratiques et représentations dans le monde greco-romain (IIIe s. av.-IVe s. apr. J.-C.) : actes du colloque international de Rennes, Université de Rennes II, 20-21 septembre 2007*, Rennes.
- Ulf 1982 Ulf, C., *Das römische Lupercalienfest*, Darmstadt.
- Ustinova 2009 Ustinova, Y., *Caves and the ancient Greek mind: descending underground in the search for ultimate truth*, Oxford.
- Vandersall 1972 Vandersall, A. L., "The Date and Provenance of the Franks Casket", *Gesta* 11, 9-26.
- Vé 2012 Vé, K., "Où se trouvait la *lupa Ogulnia* ? Recherche de topographie et d'idéologie romaines", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 148-180.

- Veenstra 2002 Veenstra, J. R., "The Ever-Changing Nature of the Beast. Cultural change, lycanthropy and the question of substantial transformation (From Petronius to Del Rio)", teoksessa J. N. Bremmer - J. R. Veenstra (toim.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven, 133-166.
- Vékony 2000 Vékony, G., *Dacians, Romans, Romanians*, Toronto.
- Verga 2013 Verga, I., *La louve d'Avenches et ses parallèles transalpins*, Université de Neuchâtel (maisterintutkielma).
- Verga 2014 Verga, I., "La lupa di Avenches: nuove ricerche", *Numismatica e Antichità Classiche* 43, 293-301.
- Vermeule 1959 Vermeule, C., "Hellenistic and Roman cuirassed statues", *Berytus* 13, 1-82.
- Verzár Bass 1994 Verzár Bass, M., "Arte funeraria lungo la via dell'ambra", teoksessa M. Buora (toim.), *Lungo la via dell'Ambra. Apporti altoadriatici alla romanizzazione dei territori del Medio Danubio*, Udine 1994, 257-265.
- Vigourt 2001 Vigourt, A., *Les Présages Impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris.
- Villaronga 1978 Villaronga, L., *Las monedas ibéricas de Ilerda*, Barcelona.
- von Domaszewski 1909 von Domaszewski, A., "Die Tierbilder der Signa", teoksessa A. von Domaszewski, *Abhandlungen zur römischen Religion*, Leipzig, 1-15.
- Vuković 2016 Vuković, K., "Roman Myth and Ritual: the Groups of Luperci and Epigraphic Evidence", *Epigraphica* 78, 251-260.
- Vuković 2017 Vuković, K., "The Topography of the Lupercalia", *Papers of the British School at Rome*, <https://doi.org/10.1017/S0068246217000381> [26.3.2018].
- Walde - Hofmann 1938 Walde, A. - Hofmann, J. B., *Lateinisches etymologisches Wörterbuch I-II*, Heidelberg.
- Walter 1983 Walther, H., *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters und der frühen Neuzeit II: H - O*, Göttingen.
- Warland 2000 Warland, R., "Vom Heros zum Jagdherrn. Transformation des Leitbildes »Jagd« in der Kunst der Spätantike", teoksessa W. Martini (toim.), *Die Jagd der Eliten in den Erinnerungskulturen von der Antike bis in die Frühe Neuzeit*, Göttingen, 171-187.
- Weber-Lehmann 1986 Weber-Lehmann, C., "Vanth", *LIMC VIII*, 173-183.
- Webster 1981 Webster, G., *The Roman imperial army of the first and second centuries*, London.
- Wegner 1956 Wegner, M., *Hadrian*, Berlin.
- Weigel 1977 Weigel, R. D., "The Lupa Romana Theme on Roman Coins", *Society for Ancient Numismatics Journal* 8, 25-26.
- Weigel 1992 Weigel, R., "Lupa Romana", *LIMC VI*, 292-296.
- Wilhelm 1974 Wilhelm, E., *Pierres Sculptées et inscriptions de l'époque Romaine*, Luxembourg.
- Wilkens 2003 Wilkens, B., *Archeozoologia*, CD-ROM, Sassari.

- William Rasmussen 2003 William Rasmussen, S., *Public Portents in Republican Rome*, Roma.
- William Rasmussen 2008 William Rasmussen, S., "Ritual and Identity: a Sociological Perspective on the Expiation of Public Portents in Ancient Rome", teoksessa A. Holm Rasmussen – S. William Rasmussen (toim.), *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Greco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002-2005*, Roma, 37–42.
- Wiseman 1993 Wiseman, T. P., "The She-Wolf Mirror: An Interpretation", *Papers of the British School at Rome* 61, 1–6.
- Wiseman 1995a Wiseman, T. P., *Remus. A Roman Myth*, Cambridge.
- Wiseman 1995b Wiseman, T. P., "The god of the Lupercal", *The Journal of Roman Studies* 85, 1–22.
- Wissowa 1886 Wissowa, G., "Hirpi Sorani", *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie* I, Leipzig, 2694.
- Wissowa 1909 Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer* (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V:4), München.
- Witts 1996 Witts, P., "The Aldborough Wolf and Twins Mosaic: Roman or Victorian?", *Roman Antiquities Section of the Yorkshire Archaeological Society Bulletin* 13, 18–21.
- Witts 2005 Witts, P., *Mosaics in Roman Britain*, Stroud.
- Woytek 2012 Woytek, B., "Lupa Traiana: die traianischen Kleinbronzen mit Wölfin", *Numismatische Zeitschrift* 119, 7–30.
- Zanker 1987 Zanker, P., *Augustus und die Macht der Bilder*, München.
- Zarnke et al. 1999 Zarnke, R. L. – Worley, D. E. – Ver Hoef J. M. – McNay, M. E., "Trichinella sp. in Wolves from Interior Alaska", *Journal of Wildlife Diseases* 35, 94–97.
- Ziegler 1988 Ziegler, R., *Münzen Kilikiens aus kleineren deutschen Sammlungen*, München.
- Ziolkowski 1999 Ziolkowski, A., "Ritual cleaning-up of the city: from the Lupercalia to the Argei", *Ancient Society* 29, 191–218.

ORIGINAL PAPERS

I

**THE *HIRPI SORANI* AND THE WOLF CULTS OF CENTRAL
ITALY**

by

Mika Rissanen 2012

Arctos 46, 115-136

Reproduced with kind permission by Arctos.

**THE *HIRPI SORANI* AND THE WOLF CULTS
OF CENTRAL ITALY**

MIKA RISSANEN

The impressive ridge of Mt. Soracte, the only mountain in the lower Tiber valley, is situated 45 kilometres north of Rome, its highest peak being 691 metres above sea level (about 500 metres higher than its surroundings). It was known as the site of the cult practised by priests called Hirpi Sorani. The region around about was inhabited by the Faliscans, a tribe who spoke a language related to Latin. Politically and culturally the Faliscans were closely connected with the Etruscans until the 5th century BCE, when the expanding city-state of Rome occupied their territory. In this paper I discuss the cult of the Hirpi Sorani, comparing it with other wolf cults of central Italy, analysing the common elements of these cults, and suggesting that the cults have a common origin.

The earliest literary source which mentions the cult of the Hirpi Sorani is Virgil's *Aeneid*.¹ Strabo gives a more detailed description in his *Geographia* (written between 7 BCE and 23 CE).² Other valuable sources are Pliny the El-

¹ Verg. *Aen.* 11,784–788: (- -) *superos Arruns sic voce precatur: / "summe deum, sancti custos Soractis Apollo, / quem primi colimus, cui pineus ardor acervo / pascitur, et medium freti pietate per ignem / cultores multa premimus vestigia pruna"* "Arruns (- -) prayed aloud, like this, to heaven: 'Highest of gods, Apollo, guardian of holy Soracte, whose chief followers are we for whom the blaze of the pine-wood fire is fed, and who as worshippers, confident in our faith, plant our steps on deep embers among the flames.' " (translated by A. S. Kline)

² Strabo 5,226: ἡς τέμενός ἐστιν ἐν τῷ τόπῳ θαυμαστὴν ἱεροποιίαν ἔχον· γυμνοῖς γὰρ ποσὶ διεξίασιν ἀνθρακιὰν καὶ σποδιὰν μεγάλην οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης ἀπαθεῖς· καὶ συνέρχεται πλῆθος ἀνθρώπων ἅμα τῆς τε πανηγύρεως χάριν, ἢ συντελεῖται κατ' ἔτος, καὶ τῆς λεχθείσης θεάς. "Her sacred precinct is in the place; and it has remarkable ceremonies, for those who are possessed by this goddess walk with bare feet through a great heap of embers and ashes without suffering; as a multitude of people come together at the same time, for the sake not only of attending the festal assembly, which is held here every year, but also of seeing the aforesaid sight." (translated by H. L. Jones)

der (about 70 CE),³ Silius Italicus (late 1st century),⁴ Solinus (3rd or 4th century, strongly leaning on Pliny)⁵ and Servius (5th century).⁶ The oldest epigraphical sources date back to the 1st century BCE.

The cult was practised once a year, but no author mentions the exact date of the ritual.⁷ Pliny and Solinus write that it was practised by certain families which were exempt from military service because of their religious responsibilities. Ac-

³ Plin. *nat.* 7,19: *Haud procul urbe Roma in Faliscorum agro familiae sunt paucae quae vocantur Hirpi. Hae sacrificio annuo, quod fit ad montem Soractem Apollini, super ambustam ligni struem ambulantes non aduruntur et ob id perpetuo senatus consulto militiae omniumque aliorum munerum vacationem habent.* "There are a few families in the Faliscan territory, not far from the city of Rome, named the Hirpi, which at the yearly sacrifice to Apollo performed on Mount Soracte walk over a charred pile of logs without being scorched, and who consequently enjoy under a perpetual decree of the senate exemption from military service and all other burdens." (translated by H. Rackham)

⁴ Sil. 5,175–183: *Tum Soracte satum, praestantem corpore et armis, / Aequanum noscens, patrio cui ritus in arvo, / cum pius Arcitenens accensis gaudet acervis, / exta ter innocuos laetum portare per ignes, / "Sic in Apollinea semper vestigia pruna / inviolata teras victorque vaporis ad aras / dona serenato referas sollemnia Phoebos: / concipe" ait "dignum factis, Aequane, furorem / vulneribusque tuis. (- -)* "Next he recognized Aequanus, a son of Mount Soracte, a splendid figure in splendid armour: in his native land it was his task to carry the offerings thrice in triumph over harmless fires, at the time when Archer, the loving son, takes pleasure in the blazing piles. 'Aequanus,' cried the general, 'fill your heart with wrath that suits your prowess and your wounds; and then may you ever tread unhurt over Apollo's fire, and conquer the flame, and carry the customary offerings to the altar, while Phoebus smiles.' " (translated by J. D. Duff)

⁵ Sol 2,26: *Memorabilibus inclutum et insigniter per omnium vulgatum ora, quod per paucae familiae sunt in agro Faliscorum quos Hirpos vocant. Hi sacrificium annuum ad Soractis montem Apollini faciunt; ad operantes gesticulationibus religiosis impune exultant ardentibus lignorum struibus, in honorem divinae rei flammis parentibus. Cuius devotionis mysterium munificentia senatus honorata Hirpis perpetuo consulto omnium munerum vacationem dedit.* "It is worth remembering and is known by everyone, that there are a few families in the Faliscan territory that are called *Hirpi*. They perform a yearly sacrifice to Apollo on Mount Soracte. While performing their religious acts they jump unscathed on flaming piles of wood in honor of the divinity that controls the flames. Because of their devotion to the mystery, the senate has generously honored the *Hirpi* with perpetual exemption from all official duties." (translated by the author)

⁶ Serv. *Aen.* 11,785. See the text below in the note 33.

⁷ Plin. *nat.* 7,19; Sol. 2,26; Strabo 5,226. E. Marbach ("Soranus", *RE* III A.1 [1929] 1131) believes that the cult was probably practiced in the winter to create the contrast between the cold environment and the purifying fire.

ording to Solinus, this exemption was an honour.⁸ However, this opinion is not accepted by G. Piccaluga, who regards the exemption as a precaution, because the Romans found priesthoods with a direct connection to the divinities too suspicious and strange.⁹

Identification of the families of the Hirpi Sorani is not uncontroversial. Pliny and Solinus refer to certain families that live in the Faliscan region, but they do not explicitly say that they were Faliscans. Instead, this definition is made by Strabo, Porphyrio and Vibius Sequester.¹⁰ Servius, on the other hand, writes that Mt. Soracte was located in the territory of the Hirpini, who also practised the ritual.¹¹ His view is probably mistaken and he may have been misled by the similarity of the names, as will be shown below. Even though the priesthood consisted of members of only certain families, the whole community joined in the ritual. Strabo describes a multitude of people gathering to attend the ritual.¹²

The descriptions of the ritual given by Pliny the Elder, Solinus and Strabo are very similar. First, a pile of wood had to be burned down to glowing embers. Virgil is the only author who describes the wood more explicitly as pine,¹³ which however can be due to poetic or metric reasons.

Then the priests walked barefoot across the embers without feeling any pain. Silius Italicus writes that the priests performed their walk three times, carrying offerings to the god. Servius too speaks in the plural about the walks.¹⁴ While all the other sources write about "taking steps" or "walking", Solinus describes the priests' motion as "leaping" (*exultant*).¹⁵ The word *exultare* often includes a connotation of rejoicing.¹⁶ The atmosphere of the ritual seems in fact to have been joyful rather than frightening. Silius Italicus describes Apollo being happy about the blazing piles of wood and the offerings.¹⁷

⁸ For further examples of an exemption as a reward, see e.g. Liv. 23,20; 27,38.

⁹ G. Piccaluga, "I Marsi e gli Hirpi", in P. Xella (ed.), *Magia. Studi di Storia delle Religioni in Memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, 211–6 and 228. Livy (27,10) relates an example where the exclusion from official duties was used as a communal punishment by the Romans.

¹⁰ Strabo 5,226; Porph. *Hor. carm.* 1,9; Vib.Seq. *geogr.* 367.

¹¹ Serv. *Aen.* 11,785; 11,787.

¹² Strabo 5,226. Cf. Sil. 5,175–176.

¹³ Verg. *Aen.* 11,786.

¹⁴ Sil. 5,178; Serv. *Aen.* 11,785.

¹⁵ Sol. 2,26.

¹⁶ C. T. Lewis – C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879, s.v. *exulto*.

¹⁷ Sil. 5,178; 5,182. Also the word *pascitur* used by Virgil (*Aen.* 11,787) has a connotation of

All these authors point out that the priests were able to perform the ritual without burning their feet.¹⁸ The explanation given by Varro, transmitted by Servius, is that the priests used medicated ointment to moisturize their soles,¹⁹ while Silius Italicus refers to some kind of trance that protected the priests.²⁰ Virgil too says that the priests piously put their trust in the god while walking across the embers.²¹

On the basis of their name, the Hirpi Sorani were "the wolves of Soranus", *hirpus* being the Faliscan (or Sabellic, as G. Bakkum suggests)²² equivalent for Latin *lupus*²³ and *Soranus* the name of the god worshipped in the area.²⁴ It is less plausible to see *Soranus* as an adjective derived either from the Etruscan family name *Sora* or the homonymous Volscan town. Both Pliny and Solinus speak about priest families in the plural, which seems to rule out a connection with one particular family. Nor does the Volscan town of Sora, situated 100 kilometres eastwards, seem to have anything to do with the cult. There doubtless is a connection between the names of *Soracte* and *Soranus*. However, the derivation of *Soranus* directly from the name of the mountain (**Sorāct-nus*), as suggested by W. Deecke,²⁵ is linguistically unacceptable.²⁶

Two inscriptions have been found in the region of Mt. Soracte which contain the name of the god, one at the northern foot of the mountain, near the city of Falerii (now Civit  Castellana),²⁷ the other on the peak.²⁸ In both cases the dedi-

enjoyment.

¹⁸ Plin. *nat.* 7,19; Sil. 5,179–181; Sol. 2,26; Strabo 5,226.

¹⁹ Serv. *Aen.* 11,787.

²⁰ Sil. 5,182–183.

²¹ Verg. *Aen.* 11,787–788.

²² G. C. L. M. Bakkum, *The Latin Dialect of the Ager Faliscus*, Amsterdam 2009, 98.

²³ Fest. p. 106M; Strabo 5,226; Serv. *Aen.* 11,785. This is accepted also by e.g. A. Walde – J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, I–II, Heidelberg 1938, 650, s.v. *hircus*.

²⁴ Cf. W. F. Otto, "Hirpi Sorani", *RE* VIII.2 (1913) 1935.

²⁵ W. Deecke, *Die Falisker. Eine Geschichtlich-Sprachliche Untersuchung*, Strassburg 1888, 97.

²⁶ Otto (above n. 24) 1935; M. Fluss, "Soracte", *RE* III A.1 (1929) 1112.

²⁷ *CIL* XI 7485 = *ILS* 4034: *C. Varius Hermes | Sancto Sorano | Apollini pro sal(ute) sua* "Gaius Varius Hermes to the sacred Apollo Soranus for his own health (- - -)" (translated by the author)

²⁸ I. Di Stefano Manzella, "Nuova dedica a Soranus Apollo e altre iscrizioni dal Soratte

cation is made to *Apollo Soranus*. In the literary texts the god is usually called Apollo without any epithet.²⁹ On the other hand, Servius identifies Soranus with Dis, the Roman god of the Underworld and death;³⁰ this is the only literary reference to a god called Soranus in Italy. In addition to the dedications mentioned above, the only epigraphical source on Soranus has been found in Alburnus Maior in Dacia.³¹ Ultimately, the name of the god (and thus the name of the mountain) is probably to be connected with *Śuri*, the Etruscan god of purification and prophecies (which will be discussed in detail below), as suggested by G. Colonna.³²

Servius is the best source regarding the origin of the cult and the reason why the priests were considered wolves. He says: "Mount Soracte is located in the territory of the Hirpini next to Via Flaminia. It was on this mountain that a sacrifice to *Dis Pater* was once performed – because it is devoted to chthonic deities – as wolves suddenly appeared and plundered the entrails from the fire. The shepherds chased the wolves for a long time, until they arrived at a cave emanating pestilential gases that killed people standing nearby. The reason for the emergence of this plague was that they had chased the wolves. They received a message that they could calm it down by imitating wolves; that means, living by plundering. They did so, and since then these people have been called *Hirpi Sorani*."³³

(*AE* 1992, 594)", *MEFRA* 104 (1992) 159: *Sorano | Apollini | d(onum) d(edit) | Ti. Caei(us) Atim[etus]* "To Apollo Soranus dedicated by Ti(berius) Caei(us) Atim[etus]". (translated by the author)

²⁹ Verg. *Aen.* 11,785–788; Plin. *nat.* 7,19; Sil. 5,175–181; Sol. 2,26.

³⁰ Serv. *Aen.* 11,785. Strabo (5,226) calls the god *Feronia*. This is probably a misunderstanding due to a nearby town called *Lucus Feroniae*, as suggested by Marbach (above n. 7) 1133. Feronia was known as a goddess of harvest and waters, of Sabine origin. Compared with the other known cult places of Feronia, the barren ridge of Mt. Soracte does not seem to fit in the picture. Cf. Plin. *nat.* 3,51; Liv. 26,11; Sil. 13,84 speaking about *lucus Feroniae*, "a grove of Feronia"; M. Di Fazio, "Feronia. The Role of an Italic Goddess in the Process of Integration of Cultures in Republican Italy", in S. T. Roselaar (ed.), *Processes of Integration and Identity Formation in the Roman Republic*, Leiden 2012, 337–42.

³¹ *AE* 1990, 832 = *ILD* 364: *Soran[o] | posui[t k(astellum)] | An/si[s] | v(otum) l(ibens) [m(erito)]*. Cf. S. Nemeti, "Bindus-Neptus and Ianus Geminus at Alburnus Maior (Dacia)", *SHHA* 22 (2004) 98.

³² In Faliscan, as in Latin, the suffix *-nus* was commonly used in the derivation of the names of divinities (cf. *silva* → *Silvanus*, *summa* → *Summanus*). According to G. Colonna ("Novità sui culti di Pyrgi", *RPAA* 57 [1985] 76 n. 58) the Faliscan *Soranus* was derived from the Etruscan *Śuri* (→ **Suranus* → *Soranus*). Cf. A. Cherici, "Suri", *LIMC* VII.1, Zürich 1994, 823–4.

³³ Serv. *Aen.* 11,785: *Soractis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus. In hoc autem*



Figs. 1, 2: Etruscan late black-figure neck-amphora, c. 500 BCE, height 20,6 cm. Private collection, Basel. (From Bloesch [ed.] [below n. 39])

The legend might indicate that the wolf was considered to be a sacred animal and its harassment some kind of taboo in the archaic religion of the Faliscans.³⁴ The wolf could have been regarded as a messenger from the divinities, as it was among the Romans.³⁵ In Rome the wolf was mostly associated with Mars, whereas in Greece wolves carried annunciations of Apollo.³⁶

monte cum aliquando Diti patri sacrum persolveretur – nam diis manibus consecratus est – subito venientes lupi ex ta de igni rapuerunt, quos cum diu pastores sequerentur; delati sunt ad quendam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut iuxta stantes necaret: et exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti. De qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitarentur, id est raptio viverent. Quod postquam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani. (translated by the author)

³⁴ A. Mastrocinque, "Influenze delfiche su Soranus Apollo, dio dei Falisci", in A. Naso (ed.), *Stranieri e non cittadini nei santuari greci*, Firenze 2006, 90.

³⁵ E.g. Liv. 3,29,9; 33,26,9; Cass. Dio 39,20,2; 40,17,1. Cf. J. Trinquier, "Les loups sont entrés dans la ville: de la peur du loup à la hantise de la cite ensauvagée", in M.-C. Charpentier (ed.), *Les espaces du sauvage dans la monde antique. Colloque Besançon, 4-5 mai 2000, organisé par l'ISTA*, Besançon 2004, 85–118.

³⁶ Paus. 2,19,4; 10,6,2; 10,14,7; Ael. nat. 12,40.

As to the priests living like wolves, E. Marbach suggests that "living by plundering" (*id est rapto viverent*) is an explanation added by Servius, not an element of the original cult.³⁷ The priests were most probably considered to be wolves spiritually or symbolically, because there is no evidence of any masks or articles of clothing that would have made them look like wolves. Virgil uses the wolf connotation in the *Aeneid* when he describes Arruns (who was mentioned as being from Soracte) fleeing out of sight to pathless mountains like a wolf after killing a shepherd or an ox.³⁸

On a small Etruscan neck-amphora dating from about 500 BCE (Figs. 1, 2) there are similar elements to those in the birth legend of Hirpi Sorani narrated by Servius. On the amphora there are two priests performing a sacrifice on an altar. On one side there are canines running back and forth on inclined shelves of another altar. The scene is interpreted as representing a plundering of sacrificial flesh.³⁹ However, as the time span between the amphora and Servius is almost a millennium, there must be some doubt about any connection of the painting with the story.

The exact location of the cult site on Mt. Soracte is unknown. There are good reasons to believe that the ritual was performed on the highest peak (S. Silvestro) of the mountain. One of the dedications to *Apollo Soranus* was found right there during maintenance work on the church of S. Silvestro in 1980.⁴⁰ In Christian legends the mountain is associated with St. Sylvester, who hid in the caves of Mt. Soracte during the persecutions of the early 4th century. The emperor Constantine, after his conversion to Christianity, ordered a church dedicated to Sylvester to be built on the top of the mountain.⁴¹ This place could be one of many examples in which a Christian church is a continuation of ancient religious practices.

For Christians, caves did not have the same sort of chthonic associations as they did for other Romans, who regarded them as passages to the Underworld. The appearance of caves in both the pagan and the Christian legend may be pure

³⁷ Marbach (above n. 7) 1131. Cf. above n. 33.

³⁸ Verg. *Aen.* 11,806–811.

³⁹ H. Bloesch (ed.), *Das Tier in der Antike*, Zürich 1974, 54 n. 325; S. Bruni, "Nugae de Etruscorum fabulis", *Ostraka* 11 (2002) 12–24.

⁴⁰ Di Stefano Manzella (above n. 28) 159.

⁴¹ M. Andreussi, "Soratte", *Enciclopedia Virgiliana* IV (1988) 947. According to the legend, the emperor Constantine recovered from leprosy after having met Sylvester (later Pope Sylvester I, 314–335).

coincidence. Mt. Soracte is a limestone ridge where there are dozens of caves. However, no indication of caves (or ponds) exhaling mephitic, lethal gases, as described by Pliny, Vitruvius and Servius,⁴² can be found. There is, however, a spring with water rich in iron, called *Acqua Forte*, about five kilometres north of Mt. Soracte. This is often considered to be the origin of the stories about Soracte's lethal gases.⁴³

Silius Italicus is the only one who mentions that the Hirpi Sorani carried offerings,⁴⁴ possibly because a sacrifice was so self-evident in ancient rituals that any mention of it would have been unnecessary. The sacrifice seems not to have been the most important part of the ritual on Mt. Soracte. Instead, the climax of the cult was the walk across the glowing embers.

Fire was widely recognized as a purifying element in the ancient world.⁴⁵ However, the fire in the ritual of the Hirpi Sorani cannot be considered as the primal force of purification, only its visible symbol. The deeper significance of the walk can be found in the nature of the god that was worshipped: Soranus, god of the Underworld and death.

The name of the priesthood and the epigraphical dedications indicate that the ritual was originally devoted to Soranus. However, as Colonna points out, the identification of Soranus with Greek Apollo was made by the Faliscans as early as the 5th century BCE.⁴⁶ According to A. Mastrocinque, the Faliscan cult was probably seen as parallel to the cult of Apollo in Delphi in the early 4th century, during the siege of Veii, already.⁴⁷ There certainly are many parallels between Mt.

⁴² Plin. *nat.* 2,207; Vitruv. 8,3,17; Serv. *Aen.* 11,785. Cf. Plin. *nat.* 31,27 on a mephitic pond at Mt. Soracte.

⁴³ E.g. A. Nibby, *Analisi storico-topografico-antiquaria della carta de' Dintorni di Roma* III, Roma 1837, 112; G. Dennis, *The Cities and Cemeteries of Etruria*, London 1837,188; Mastrocinque (above n. 34) 88.

⁴⁴ Sil. 5,181.

⁴⁵ E.g. Strabo (12,537) gives us a description about the cult of Artemis Perasia in Cappadocia, where the priests walk through fire in order to purify their community. See J. J. Preston, "Purification", *The Encyclopedia of Religion* XII, New York 1987, 95–6.

⁴⁶ G. Colonna, "Apollon, les Étrusques et Lipara", *MEFRA* 96 (1984) 572; G. Colonna, "Noti preliminari sui culti del santuario di Portonaccio a Veio", *Scienze dell'antichità* 1 (1987) 433. Cf. D. F. Maras, "Note in margine al *CIE* II, 1, 5", *SE* 73 (2007) 246–7.

⁴⁷ Mastrocinque (above n. 34) 85–97.

Soracte and Delphi (references to mephitic caves,⁴⁸ myths about guiding wolves⁴⁹ and the connection of Apollo with wolves) and it is undeniable that Apollo was held in great respect by the Faliscans.⁵⁰ However, Greek influences should not be overestimated at the expense of Italic roots, especially as some of the parallels mentioned above (wolves, caves) can be found in other cults of central Italy, too.

We should therefore rather compare the role of Soranus with Etruscan Śuri. Colonna's identification of Śuri with Soranus seems plausible.⁵¹ Even though no illustrations of Śuri exist, epigraphical evidence gives a good idea of the nature of the god. Śuri was an Underworld god who had both purifying and oracular powers.⁵² Through Roman and Hellenic influences Śuri was assimilated with Apollo in the 4th century BCE and was called *Aplu*.⁵³ Besides the Apollonic nature, Śuri had its original chthonic side, which became emphasized in the Faliscan counterpart Soranus.⁵⁴ This chthonic aspect of Soranus–Śuri explains Servius' reference to Dis as the god worshipped in the ritual of Mt. Soracte.

As Servius mentions in the birth legend of the Hirpi Sorani,⁵⁵ the cult was a purification ritual. The purification was symbolized by the glowing embers – and the priests' miraculous walk across them, unscathed – and it was provided by the forces of the Underworld. The Hirpi Sorani priests, symbolically representing wolves, walked through the fire to the world of death and back, thus performing a purifying ritual for the whole community.⁵⁶

The Hirpi Sorani and the inhabitants of the region of Mt. Soracte were mistaken for the Hirpini by Servius, as mentioned above. The Hirpini, whose name is also derived from the word *hirpus* were a Samnite tribe, living in the Apennine

⁴⁸ Serv. *Aen.* 11,785. E.g. Strabo 9,419; Cic. *div.* 1,79; Plin. *nat.* 2,208.

⁴⁹ Serv. *Aen.* 11,785. Paus. 10,6,2; 10,14,7; Ael. *nat.* 12, 40. Cf. the guiding wolf among the Hirpini, Strabo 5,250; Fest. *p.* 106M.

⁵⁰ G. Colonna, *Santuari d'Etruria*, Milano 1985, 86–8; Mastrocinque (above n. 34) 87.

⁵¹ Accepted also by e.g. A. Comella ("Apollo Soranus? Il programma figurativo del tempio dello Scasato di Falerii", *Ostraka* 1 [1993] 313–5) and Mastrocinque (above n. 34) 86–7.

⁵² Colonna (above n. 32) 74–8; Mastrocinque (above n. 34); G. Colonna, "L'Apollo di Pyrgi, Śur / Śuri ("il Nero") e l'Apollo *Sourios*", *SE* 73 (2007) 109–13.

⁵³ Colonna (above n. 32) 77, n. 69; Colonna (1987, above n. 46) 433.

⁵⁴ Colonna (above n. 32) 76–7; Colonna (2007, above n. 52) 113–4.

⁵⁵ Serv. *Aen.* 11,785. See above n. 33.

⁵⁶ Modern scholars agree with the interpretation of the Hirpi Sorani cult as a purificatory cult, see, e.g., G. Wissowa, "Hirpi Sorani", *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie* I, Leipzig 1886, 2694; Marbach (above n. 7) 1131; Andreussi (above n. 41) 946–7.

mountains, more than 200 kilometres south-east of Mt. Soracte. Strabo and Festus tells us how the people were led to their dwelling-place by a guiding wolf.⁵⁷ A. Alföldi supposes that the Faliscans and the Samnite Hirpini shared a common origin but were separated at an early stage.⁵⁸

In addition, the Faliscans and the Hirpini share stories about pestilential caves with chthonic associations. Virgil tells us about a cave called *Ampsanctus*, the main religious cult site of the Hirpini, which led to the Underworld and exhaled pestilential gases.⁵⁹ However, the connection between the Hirpi Sorani and the fairly distant Hirpini is very uncertain. The cult of Mt. Soracte should rather be compared with certain cults practised in the adjacent region around Rome and in Southern Etruria.

* * *

In central Italy the best known religious ritual associated with wolves was the Roman festival of the Lupercalia, celebrated annually on February 15th until 494 CE, when Pope Gelasius I succeeded in suppressing it.⁶⁰ The cult of the Hirpi Sorani and the Lupercalia have often been discussed together, mostly concentrating on the latter.⁶¹ There are several points of resemblance between these two rituals, the most obvious one being that regarding priesthoods. The name of the priest *lupercus* is derived from *lupus* "wolf", either with a suffix⁶² or through a rhotacism

⁵⁷ Strabo 5,250; Fest. p. 106M.

⁵⁸ A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg 1974, 77. Also Piccaluga (above n. 9) 224.

⁵⁹ Verg. *Aen.* 7,563–571. Also Cic. *div.* 1,36,79; Plin. *nat.* 2,207–208; Serv. *Aen.* 7,563.

⁶⁰ For studies of the Lupercalia see, e.g., A. Kirsopp Michels, "The Topography and Interpretation of the Lupercalia", *TAPhA* 84 (1953) 35–59; A. W. J. Holleman, *Pope Gelasius I and the Lupercalia*, Amsterdam 1974; C. Ulf, *Das römische Lupercalienfest*, Darmstadt 1982; W. Pötscher, "Die Lupercalia – eine Strukturanalyse", *GB* 11 (1984) 221–49; U. Bianchi, "Luperci", *DE* IV, parte III, 1985, 2204–12; T. P. Wiseman, "The god of the Lupercal", *JRS* 85 (1995) 1–22; A. Ziolkowski, "Ritual cleaning-up of the city: from the Lupercalia to the Argei", *AncSoc* 29 (1999) 191–218; P. Carafa, "Appendice III. I Lupercali", in A. Carandini (ed.), *La leggenda di Roma*, Roma 2006, 477–93.

⁶¹ E.g. Kirsopp Michels (above n. 60) 55; G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus* (Beiträge zur klassischen Philologie 10), Meisenheim an Glan 1964, 92–3; A. Peruzzi, *Civiltà greca nel Lazio preromano*, Firenze 1978, 33. On the other hand, Piccaluga (above n. 9, 222 n. 58) is not convinced of the analogous nature of the cults.

⁶² Suggested by H. Jordan, *Kritische Beiträge zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Berlin



Fig. 3: Map of Tiber valley and Etruria. (Author's drawing)

from *lupo-sequos*, "wolf follower"⁶³ (compare the birth myth of the Hirpi Sorani cited above). Whichever the etymology is, it seems obvious that the Luperci were considered to be wolves,⁶⁴ like the priests of the Faliscan cult.

Like the Hirpi Sorani, the priests of the Lupercalia also belonged to certain families. They were divided into two collegia, the *Fabiani* and the *Quinctiliani*, named after the old Patrician families of *Fabii* and *Quintilii*.⁶⁵ In 46 BCE Julius

1879, 164.

⁶³ J. Gruber, "Zur Etymologie von lat. *lupercus*", *Glotta* 39 (1960/61) 273–6. Gruber, like Walde – Hofmann (above n. 23, 835, s.v. *lupercus*), rejects the theory of *lupercus* being a combination of *lupus* and *arcere* "ward off" and meaning "the protector from the wolves".

⁶⁴ Cf. Aug. *civ.* 18,17.

⁶⁵ *CIL* VI 1933; XI 3205; *Ov. fast.* 2,377–378; *Prop.* 4,1,26; *Fest. p.* 87M.

Caesar initiated a third collegium, the *Iulii*, which however was discontinued after his death in 43 BCE.⁶⁶

In the Lupercalia, the *Lupercal* cave acted as a passage to the Underworld. The Luperci came out of the cave at the beginning of their run and returned there at the end of it. Symbolically, the Luperci arrived from the Underworld and went back to their ancestors when the purification ritual was finished. It is worth noticing that a cave also appears in the birth legend of the Hirpi Sorani. In addition, on some Etruscan urns there is a wolf-like demon emerging from a well, which might also signify a passage to the world of the dead (see below, Figs. 5, 6).⁶⁷

Caves play an essential role in chthonic cults. While augurs and priests were able to be in touch with celestial gods through observation of auspices and sacrifices, a passage to the Underworld was needed in order to communicate with infernal powers. The priest could pass to the world of the dead either through a cave or a well – or, symbolically, through fire, as the Hirpi Sorani did.

A minor similarity in the birth myths of the Lupercalia and the Hirpi Sorani is the plundering of sacrificial flesh. At Mt. Soracte this was done by wolves. In Rome, Remus and his companions of the Fabius family had once eaten hissing entrails after a chase before Romulus and the Quintiliani arrived. Ovid relates the tale when describing the origins of the run of the Luperci.⁶⁸

* * *

Ancient suggestions of the Lupercalia being a continuation of the Arcadian cult of *Zeus Lykaios*⁶⁹ have been rejected nowadays.⁷⁰ The Lupercalia has been per-

⁶⁶ Cic. *Phil.* 13,5,31; Cass. Dio 44,6,2; Suet. *Iul.* 76, 1; Suet. *Aug.* 31.

⁶⁷ J. Heurgon, "Sur le culte de *Veltha*, le démon à tête de loup", *ArchClass* 43 (1991) 1255–6.

⁶⁸ Ov. *fast.* 2,372–376. The similarities between the plundering raids are discussed in more detail by L. Cerchiai, "Eracle, il lupo mannaro e una camicia rossa", *Ostraka* 7 (1998) 42.

⁶⁹ E.g. Dion. Hal. 1,32,3; Verg. *Aen.* 8,343; Liv. 1,5; Justin. 43,1. On the cult of *Zeus Lykaios* see W. Immerwahr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens* I, Leipzig 1891, 1–24; R. P. Eckels, *Greek Wolf-lore*, Diss. Philadelphia 1937, 49–60.

⁷⁰ E.g. B. Riposati, "I 'Lupercali' in Varrone", in J. Collart (ed.), *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, Paris 1978, 62–5.

ceived by modern scholars as a ritual of pastoral culture,⁷¹ initiation,⁷² fertility⁷³ or purification.⁷⁴ These different interpretations need not be mutually exclusive, because during the centuries the Lupercalia had changed and developed different connotations.

Among the literary sources there is little evidence to support the interpretation of the Lupercalia as a pastoral ritual.⁷⁵ There is some support for the initiation ritual, based mostly on comparative research of parallels found among other peoples and at different times, but many aspects of the Lupercalia are in fact contradictory to this interpretation.

In the first place, the Luperci were not teenagers but *iuvenes*, young men aged between 20 and 40. For example, Mark Antony was a Lupercus in 44 BCE at the age of 39 years.⁷⁶ Secondly, repeated participation in the ritual speaks against the interpretation as initiation.⁷⁷ Thirdly, the Lupercalia was held in the middle of the Parentalia, the festival celebrated in February in honour of the ancestors, not in March in connection with the Liberalia, when the coming of age of young men was celebrated.

During the Empire, the Lupercalia was widely recognized by the Romans as a fertility ritual.⁷⁸ According to Livy,⁷⁹ the fertility aspect was not dominant – if it existed at all – in the first phase of the cult but was an emphasis introduced by the senate in 276 BCE.⁸⁰ The Lupercalia seems always to have had a joyful

⁷¹ E.g. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* II, München 1909, 210; Kirsopp Michels (above n. 60) 50–51.

⁷² E.g. Ulf (above n. 60); J. N. Bremmer, "Romulus, Remus and the Foundation of Rome", *Roman Myth and Mythography*, London 1987, 25–48; A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, Roma 2002.

⁷³ E.g. E. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Straßburg 1884; G. Radke, "'Wolfsabwehrer' oder 'Wachstumsbitter'", *WJA* 15 (1989) 125–38; T. Köves-Zulauf, *Römische Geburtsriten* (Zetemata 87), München 1990, 224–45.

⁷⁴ E.g. Binder (above n. 61); A. W. J. Holleman, "Cicero on the Luperci", *AC* 44 (1975) 198–203; A. Mastrocinque, *Romolo (la fondazione di Roma tra storia e leggenda)*, Este 1993.

⁷⁵ Serv. *Aen.* 8,343 and, with an ambiguous interpretation, Cic. *Cael.* 26 and Val. Max. 2,2,9.

⁷⁶ Plut. *Caes.* 61; Cic. *Phil.* 13,15; Cass. Dio 44,6,2.

⁷⁷ E.g. *CIL* VI 495: *Caecilius ter Lupercus*.

⁷⁸ Plut. *Rom.* 21,7; *Caes.* 61,3; *Ov. fast.* 2,425; Gel. *adv. Andr.* 12.

⁷⁹ Liv. *fragm.* 14W–M; Gel. *adv. Andr.* 12. Cf. Oros. *hist.* 4,2,2; Aug. *civ.* 3,18.

⁸⁰ A. W. J. Holleman "Ovid and the Lupercalia", *Historia* 22 (1973) 262–4; Holleman (above n. 74) 202; U. W. Scholz, "Zur Erforschung der Römischen Opfer (Beispiel: die Lupercalia)",

nature,⁸¹ which was emphasized in the early Empire. The ritual developed more significantly into a light-hearted and amusing carnival, during which people, women especially,⁸² wanted to be struck with a goatskin strip by the Luperci in order to secure their fertility. However it must be noted that the Luperci struck bystanders of both sexes,⁸³ not only women, which casts doubt on the theory that this was explicitly a fertility ritual.

The theory that the Lupercalia was originally a purification ritual gets strong support from Varro⁸⁴ and Ovid.⁸⁵ In Roman mythology the world of the dead was associated not only with destructive but also with protective and purifying powers.⁸⁶ Faunus, the god to whom the celebration was most commonly dedicated, had chthonic connotations,⁸⁷ which agrees with the connection between the Lupercalia and the Parentalia. In the Lupercalia, the wolf-priests representing ancestors brought purification to the community from the Underworld.

* * *

in J.-P. Vernant (ed.), *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Entretiens sur l'antiquité classique 27), Genève 1980, 320. On the contrary, Köves-Zulauf (above n. 73) and J. A. North ("Caesar at the Lupercalia", *JRS* 98 [2008] 151–3) suggest that fertility was an important aspect of the Lupercalia from its origins.

⁸¹ Holleman (1973, above n. 80), 261; North (above n. 80) 152 and 160.

⁸² *Ov. fast.* 2,427; 2,445–446; *Iuv.* 2,142; *Serv. Aen.* 8,343; *Fest. p.* 57M; 85 M; *Gel. adv. Andr.* 16.

⁸³ *Plut. Caes.* 61; *Plut. Rom.* 21; *Plut. quest. Rom.* 280b; *Val. Max.* 2,2,9; *Ps. Vict. Aur. or.* 22,1.

⁸⁴ E.g. *Varro ling.* 6,34: *Posterior, ut idem dicunt scriptores, ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his parenteretur; ego magis arbitror Februarium a die februatato, quod tum februatatur populus, id est Lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatium gregibus humanis cinctum.* "(- -) The latter, as the same writers say, was called *Februarius* 'February' from the *di inferi* 'gods of the Lower World', because at that time expiatory sacrifices are made to them; but I think that it was called February rather from the *dies februatatus* 'Purification day', because then the people *februatatur* 'is purified', that is, the old Palatine town girt with flocks of people is passed around by the naked Luperci." (translated by R. G. Kent).

The purifying aspect of the Lupercalia, which gives its name (*februa*) to the whole month, is mentioned by many authors of late Antiquity, too: *Fest. p.* 85M; *Cens.* 22,14; *Serv. georg.* 1,43; *Macr. Sat.* 1,13,3; *Lyd.* 4,25; *Isid.* 5,33,4.

⁸⁵ *Ov. fast.* 2,19–34; 5,101–102.

⁸⁶ See e.g. F. Pfister, "Katharsis", *RE* S VI (1935) 153.

⁸⁷ The Romans connected several gods with the Lupercalia, but most commonly the celebration was dedicated to Faunus, e.g. *Ov. fast.* 2,99–102, 267–268, 303–304, 423–424; *Ps. Vict. Aur. or.* 4,6; *Prob. Verg. georg.* 1,10. About the chthonic aspects of Faunus, see *Porf. Hor. carm.* 3,18; *Serv. Aen.* 7,91; W. F. Otto, "Faunus", *RE* VI, 2 (1909) 2064–66.

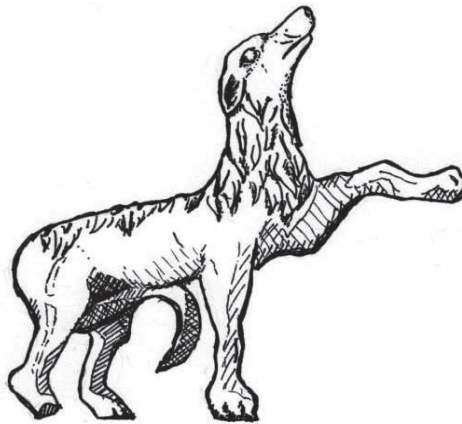


Fig. 4: Bronze statuette of the canine Etruscan god Calu with the inscription \acute{S} :CALU \acute{S} T \acute{L} A, from Cortona. Florence, Museo Archeologico Nazionale. (Author's drawing)

In the last decades a connection between the Hirpi Sorani and the Etruscan pantheon, especially with the aforementioned \acute{S} uri, has also been suggested.⁸⁸

The connection of wolves and the dead is obvious in the Etruscan pantheon. The Etruscan god of the Underworld, *Aita*, has often been depicted wearing a hood like a wolf's head, as can be seen in many paintings and sculptures and on coins.⁸⁹ The anthropomorphic *Aita* (or *Eita*) was a god of Greek origin (*Hades*) who in the 4th century BCE replaced the indigenous Etruscan Underworld god *Calu*.⁹⁰ The wolf-headed appearance of *Aita* might derive from the zoomorphic *Calu*, who appeared in the form of a canine (Fig. 4) – probably, because of its mane, to be interpreted as a wolf.⁹¹

⁸⁸ Colonna (above n. 32) 72–7; (above n. 50) 572; (1987, above n. 46) 433; Di Stefano Manzella (above n. 28) 159–67; Comella (above n. 51) 301–316; Colonna (2007, above n. 52) 106 and 113.

⁸⁹ See e.g. G. Q. Giglioli, *L'arte Etrusca*. Milano 1935, 65, tav. 348; G. Dennis (above n. 43) 58–9; M. P. Baglione, "Su alcune serie parallele di bronzo coniato", *Contributi introduttivi allo studio della monetazione etrusca. Atti del 5° Convegno CISN (Napoli, 1975)* (Annali [Istituto Italiano di Numismatica], Suppl. 22), Roma 1976, 153–4; I. Krauskopf, *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien. Kontinuität und Wandel* (Studi Etruschi 16), Firenze 1987, 61–7; I. Krauskopf, "Hades / Aita, Calu", in *LIMC IV*, Zürich 1988, 394–9.

⁹⁰ P. Defosse, "Génie funéraire ravisseur (Calu) sur quelques urnes Étrusques", *AC* 41 (1972) 498–9.

⁹¹ Defosse (above n. 90) identifies the canine of the statuette as a wolf. W. L. Rupp Jr. (*Shape of the Beast: The Theriomorphic and Therianthropic Deities and Demons of Ancient Italy*, Diss. Tallahassee 2007, 50 and 129) proposes either wolf or wolf-hound. On the contrary, E.



Fig. 5: Alabaster urn of Chiusian origin, width 67 cm. Florence, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 5781. (From Körte [below n. 95])

Some interrelation between Etruscan and Roman religious practices can be expected. It has in fact been suggested by some scholars that the phonetically un-Latin *p* in the word *lupus* is due to Etruscan influence (Etr. *lupu*, "death").⁹²

Among Etruscan artifacts, seven urns⁹³ dating from the 3rd or 2nd century BCE are decorated with reliefs representing a chained wolf emerging from a

Richardson ("The Wolf in the West", *The Journal of Walters Art Gallery* 35 [1977] 95) regards the animal more as a hound than a wolf, and Krauskopf (1988, above n. 89, 394) as a hound.

⁹² C. Marchetti Longhi, "Il Lupercale nel suo significato religioso e topografico", *Capitolium* 9 (1933) 370; A. Alföldi, *The Etruscans*, 1978, 218–9; A. W. J. Holleman, "Lupus, Lupercalia, lupa", *Latomus* 45 (1985) 609–14. However, generally the un-Latinity of the word *lupus* is explained by Sabine influence, cf. Walde – Hofmann (above n. 23) 836–7, s.v. *lupus*.

⁹³ Urns of Volterranean origin, made of alabaster: 1) Volterra, Museo Guarnacci, inv. n. 350; 2) Volterra, Museo Guarnacci, inv. n. 351; 3) Camposanto di Pisa (fragmented). An urn of Chiusian origin, made of alabaster: 4) Florence, Museo Archeologico Nazionale, inv. n. 5781. Urns of Perugian origin, made of travertine: 5) Perugia, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, inv. 341; 6) Museo Civico di Chiusi, inv. n. 955 (disappeared); made of terracotta: 7) Perugia, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, inv. 323. Besides, the same scene is represented in a terracotta plaque (Museo Comunale di Gubbio, inv. n. 309) which however is probably a modern copy of the terracotta urn of Perugia (number 7). Cf. M. Matteini Chiari (ed.), *Museo Comunale di Gubbio. Materiali archeologici*, Gubbio 1995, 417–8, n. 623; M. Sclafani, *Urne fittili chiusine e perugine di età medio e tardo ellenistica*, Roma 2010, 105–6.



Fig. 6: Travertine urn of Perugian origin, width 58 cm. Perugia, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, inv. 341. (From Körte [below n. 95])

well. In addition to the wolf, most of the urn scenes also depict *Vanth*, a winged female demon from the Underworld carrying a torch, and a man with a *patera*, a plate for liquid offerings, as well as some armed men. The chthonic nature of the scene is obvious. In Etruscan art, *Vanth* is commonly depicted as a psychopomp, a guide to the Underworld.⁹⁴ The chthonic nature is confirmed by the well, which symbolizes a passage to the Underworld, and the wolf, an animal connected with death. Furthermore, the man with a *patera* indicates that the scene includes a sacrifice.

It is uncertain, however, whether the reliefs represent a mythological scene or a ritual. G. Körte's hypothesis connects the scene with a story told by Pliny the Elder about a monster called *Olta* or *Volta*, against whom a thunderbolt was invoked by sacred rites.⁹⁵ The name of the monster is associated with the Etruscan

⁹⁴ See e.g. C. Weber-Lehmann, "Vanth", *LIMC* VIII, Zürich 1986, 173–83.

⁹⁵ G. Körte, *I rilievi delle urne etrusche* III, Berlin 1916, 16–23. Plin. *nat.* 2,140: *Exstat annalium memoria sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari. Vetus fama Etruriae est, impetratum Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod vocavere oltam, evocatum a Porsina suo rege.* "It is related in our Annals, that by certain sacred rites and imprecations, lightnings may be compelled or invoked. There is an old report in Etruria, that a lightning was invoked when the city of Volsinium had its territory laid waste by a monster named *Olta*. A lightning was also invoked by King Porsenna." (transl. H. Rackham).



Fig. 7: Lid of bronze vase (730–700 BCE), from Bisenzio. Rome, Museo Etrusco di Villa Giulia, inv. n. 57066. (Author's photograph)

word *veltha*, meaning both "earth" and a demon with chthonic powers.⁹⁶ Even though Körte himself was not fully convinced of the connection, his theory has been widely quoted.⁹⁷ In my opinion, the connection between Pliny's story and the urns described above is very unlikely. Pliny mentions a monster, *monstrum*, not a wolf, and a thunderbolt, which does not appear on any of the urns.⁹⁸

⁹⁶ D. Anziani, "Démonologique Étrusque", *MEFRA* 30 (1910) 267. In *Liber Linteus*, an Etruscan text found in mummy wrappings, the word *veltha* appears five times, always referring rather to demons than the earth. S. P. Cortsen, "Literaturbericht 1928–1934: Etruskisch", *Glotta* 23 (1935) 145–87. A. Pfiffig (*Religio Etrusca*, Graz 1975, 314–5) remarks that, similarly, the Greek word γαῖα means both "earth" and the Earth goddess *Gaia*.

⁹⁷ Pfiffig (above n. 96); J. Heurgon (above n. 67) 1253–9; J. Elliott, "The Etruscan Wolfman in Myth and Ritual", *EtrStud* 2 (1995) 17–33.

⁹⁸ The connection of the urns and Pliny's story is strongly rejected by P. Defosse ("À propos du monster à tête de loup représenté sur quelques urnes étrusques", *Latomus* 53 [1994] 410) and



Fig. 8: Amphora from Cerveteri (6th century BCE). Paris, Musée du Louvre, Neg.E72.3. (From Elliott 1995 [above n. 97])

Fig. 9: Plate from Vulci, Necropoli dell'Osteria, Tomba 177 (540–510 BCE). Rome, Museo Etrusco di Villa Giulia, inv. n. 844. (Author's photograph)

It has also been suggested that the urn reliefs represent scenes from Greek mythology,⁹⁹ the wolf-shaped Etruscan god Calu,¹⁰⁰ or the Roman king Numa chaining the god Faunus, a scene connected with a story told by Ovid.¹⁰¹

Among the Greeks, no parallels for the wolf figure can be found, which suggests an Italic origin for the scene. As for the Roman literary sources, Pliny and Ovid, should we even try to find an interpretation for the 3rd and 2nd century BCE urn scenes from stories that were written down centuries later? The stories about Olta or Numa could rather be seen as literary reminiscences of rituals or myths represented in the ash urns.

N. T. de Grummond (*Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, Philadelphia 2006, 14), too.

⁹⁹ E.g. necromancy performed by Odysseus, suggested by P. Ducati ("Esegesi di Alcune Urne Etrusche", *RAL* 19 [1910] 166–8) or *Thanatos* chained by Sisyphus, suggested by E. Simon ("Sentiment religieux et vision de la mort chez les Étrusques dans les derniers siècles de leur histoire", in F. Gaultier – D. Briquel [eds.], *Les Étrusques, Les plus religieux des hommes: état de la recherche sur la religion étrusque. Actes du colloque international Grand Palais 17-19.11.1992*, Paris 1997, 454).

¹⁰⁰ Defosse (above n. 90) 487–99.

¹⁰¹ Rupp (above n. 91) 67–76. *Ov. fast.* 3,291–326.

On the urns from Volterra and Chiusi (Fig. 5), the figure emerging from the well is depicted realistically as a wolf. On the urns of Perugian provenance (Fig. 6), the figure is rather a man disguised as a wolf. P. Defosse explains this distinction with the different dating of the urns: those from Perugia, being later, could have had an anthropomorphic wolf influenced by the Hellenization of Etruscan mythology.¹⁰² However, we do not know the exact dating of any of these reliefs.

The lid of an 8th century BCE Villanovan bronze vase (Fig. 7) presents an interesting parallel to the urns with wolf figures. The ritual scene represented on the lid has some similarities with later urns (a chained beast, armed men and possibly a well under the beast), even though the chained monster is an imaginary beast rather than a wolf.

In addition to the urn reliefs, other examples of a therianthrope wolf figure or a man wearing a wolf skin can be found among Etruscan artifacts. On a 6th-century BCE amphora (Fig. 8) and a 6th-century BCE plate (Fig. 9) a wolf-headed and fur-covered figure is depicted whose body is human-shaped. In both of the paintings the figure is in motion, either dancing or running. It could be interpreted either as a wolf demon or a man disguised as a wolf.¹⁰³ However, as the wolf figure is the only common element in these paintings and the ash urns, we cannot be sure whether they belong to the same cultural tradition.

On the basis of the archeological evidence discussed above, we can conclude that the Etruscans shared a cultural phenomenon characterized by wolves that emerged from the Underworld. It is not sure whether the reliefs depict a ritual, as suggested by J. Elliott,¹⁰⁴ or a mythological scene.

* * *

When the Hirpi Sorani went across the glowing embers and ashes, they symbolically passed to the world of the dead. As the wolf was considered a sacred animal devoted to the powers of death, the priests representing wolves (as well as ancestors) had access to the Underworld while performing the ritual.

¹⁰² Defosse (above n. 90) 493 and 499. F. Messerschmidt ("Das Grab der Volumnier bei Perugia", *MDAIR* 57 [1942] 204–5), on the other hand, suggests that the Volterranean urns are later than the others.

¹⁰³ J.-R. Jannot, "Phersu, Phersuna, Persona", in *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique: actes de la table ronde organisée par l'Équipe de recherches étrusco-italiques de l'UMR 126 (CNRS, Paris) et l'École française de Rome, Rome, 3–4 mai 1991* (Coll. EFR 172), Rome 1993, 284–6.

¹⁰⁴ Elliott (above n. 97) 31.

I believe that the cult of the Hirpi Sorani had common origins with the Roman Lupercalia. In these cults the observance of the ritual was different, but the basic idea was identical: the wolf-priests purified their people by means of chthonic powers.

The interpretation of the Etruscan artifacts discussed above is far more ambiguous, but it is clear to me that the pictorial motif of a wolf figure (a god or a demon) emerging from a well (seen as a passage to the world of the dead) is not an isolated phenomenon but should be examined in the same context as the wolf cults of the Faliscans and the Romans.

Even though in some Greek cities, such as Delphi, the wolf was an honoured animal associated with the gods¹⁰⁵ and its chthonic nature was acknowledged all over the ancient world, nowhere else were these aspects as prominent as in central Italy. It seems plausible that the wolf was a sacred animal for the peoples of this region in the prehistoric era. From this background, possibly dating back to the 6th century BCE cultural *koine* of the Tiber valley, the different manifestations of the special religious position of the wolf have emerged, the cult of the Hirpi Sorani being one of its manifestations.¹⁰⁶

University of Jyväskylä

¹⁰⁵ See, e.g., Eckels (above n. 69); C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne, d'Homère à Platon*, Paris 1984.

¹⁰⁶ I would like to thank Anne Helttula and Raija Vainio for their valuable comments and Eleanor Underwood for revising and correcting my English.

II

WOLF PORTENTS IN ANCIENT ROME

by

Mika Rissanen 2015

Athenaeum 103, 123-139

Reproduced with kind permission by Athenaeum.

WOLF PORTENTS IN ANCIENT ROME

ABSTRACT. The Romans regarded wolves that arrived in inhabited areas as portents. The general nature of Roman wolf portents was usually not predictive, but rather alarming and warning. The appearance of a wolf in a town was interpreted as meaning a disruption of the *pax deorum*, and it was often connected with wars that were going on at the time. It is worth noticing that the Romans tried to avoid violence against wolves that were seen as portents.

On the other hand, some appearances of wolves, often those which took place outside of towns, were interpreted as omens, predictive messages. In these cases the fate of the portending wolf might be paralleled with the fate of the Roman army, or the wolf might be thought to foretell the death of a statesman.

Portents and Omens

The Romans believed in the deeper religious significance of certain exceptional incidents and natural phenomena¹. These were regarded as portents which, in their most unambiguous interpretation, were seen as warnings from the divinities. Thus portents were usually not seen as predicting certain incidents, but rather as expressing disruption of the *pax deorum*, the peace of the gods. To avert danger and to placate the divine forces, expiation was required².

The most common Latin term for a portent is *prodigium*. Other terms with the same meaning are *portentum*, *ostentum* and *monstrum*³. Modern scholars agree with the conclusion of Servius that «*prodigium*, *portentum* and *monstrum* are separated by a fine line, but for the most part they are used indiscriminately for each other»⁴. An *omen*, on the other hand, was generally regarded as a more personal and predictive message, concerning an individual, not the citizens of Rome collec-

¹ Cf. Liv. 21.62.1; 24.10.6; 27.37.2; Tac. *ann.* 1.28.3.

² E.g. Liv. 3.29.9; 22.1.14.

³ Cf. Cic. *div.* 1.93: *Quorum quidem vim, ut tu soles dicere, verba ipsa prudenter a maioribus posita declarant. Quia enim ostendunt, portendunt, monstrant, praedicunt, ostenta, portenta, monstra, prodigia dicuntur.* «Indeed, the inherent force of these means of divination, as you like to observe, is clearly shown by the very words so aptly chosen by our ancestors to describe them. Because they 'make manifest' (*ostendunt*), 'portend' (*portendunt*), 'intimate' (*monstrant*), 'predict' (*praedicunt*), they are called 'manifestations', 'portents', 'intimations', and 'prodigies'» (transl. by W.A. Falconer).

⁴ Serv. *Aen.* 3.366: *prodigium, portentum, et monstrum modico fine discernuntur, sed confuse pro se plerumque ponuntur* (transl. by H. Remus).

Cf. C.E. Thulin, *Synonyma quaedam latina. (Prodigium, portentum, ostentum, monstrum)*, in *Commentationes Philologicae in honorem Johannis Paulson*, Göteborg 1905, pp. 194-213; S.-A. Ruatta, *Approche sémantique et juridique du monstre chez les auteurs latins*, in A. Caiozzo - A.-E. Demartini (eds.), *Monstre et imaginaire social: approches historiques*, Paris 2008, pp. 113-134.

tively⁵. However, the terminology is not definite, and the distinction between portents and omens is sometimes unclear.

There were numerous peculiar incidents, natural phenomena and abnormalities that could be seen as portents, e.g. lightning, the birth of deformed animals or children, and the appearance of certain animals⁶. Frightening or rarely seen animals like serpents⁷ and eagle owls⁸ were more likely to be interpreted as portents. It is worth noticing that wolves were the only quadrupeds with a significant portending nature.

The more closely a phenomenon could be linked with the Roman state, the more likely it was to be interpreted as a public portent, not only an *omen* concerning an individual or a superstition with no religious importance⁹. The most prominent portents took place in the city of Rome itself and especially in its political and religious center, the area of the Capitoline hill and Forum Romanum, but Roman annalists also reported portents that had taken place in smaller towns of Italy or in the outlying provinces¹⁰.

In Greece, where the wolf did not have the same symbolic significance as in Rome, wolf portents were not observed as carefully. In some cases wolves were seen as messengers of Apollo¹¹, and Aratus regarded wolves that arrived in inhabited areas as forecasting a storm¹².

⁵ Sometimes the term *omen* was limited to a spoken interpretation of an augur, not the interpreted incident itself. Cf. Varro *Lat.* 6.6.76; Cic. *div.* 1.102.

⁶ Lists of phenomena seen as portents, e.g. Cic. *div.* 1.97; Iuv. 13.64-70; Aug. *civ.* 3.31.

⁷ E.g. Val. Max. 1.6.8; Liv. 43.13.4; Obs. 28a; 47.

⁸ E.g. Obs. 26; 27a; 30; 32; 40; 43; 46; 47; 49; 53; Amm. Marc. 30.5.16. Cf. Ov. *met.* 15.791.

⁹ The Senate could accept and reject prodigies and thus decide what was Roman and what was not. Cf. S. William Rasmussen, *Ritual and Identity: a Sociological Perspective on the Expiation of Public Portents in Ancient Rome*, in A. Holm Rasmussen - S. William Rasmussen (eds.), *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Greco-Roman World. The BOMOS-Conferences 2002-2005*, Roma 2008, p. 40.

¹⁰ Comprehensive studies of the significance of portents in ancient Rome: F.B. Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, Philadelphia 1930; P. Händel, s.v. *Prodigium*, in *RE* XXIII/2, 1959, cc. 2283-2296; R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique (Grèce, Étrurie et Rome)*, Paris 1963; B. MacBain, *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome* (Collection Latomus 177), Bruxelles 1982; V. Rosenberger, *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998; A. Vigourt, *Les Présages Impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris 2001; S. William Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome*, Roma 2003.

¹¹ E.g. Paus. 10.6.2: ταύτην μὲν οὖν κατακλυσθῆναι τὴν πόλιν ὑπὸ τῶν ὄμβρων τῶν κατὰ Δευκαλίωνα συμβάντων· τῶν δὲ ἀνθρώπων ὅσοι διαφυγεῖν τὸν χειμῶνα ἠδυνήθησαν, λύκων ὄρυγαῖς ἀπεσώθησαν ἐς τοῦ Παρνασσοῦ τὰ ἄκρα ὑπὸ ἡγεμόσι τῆς πορείας τοῖς θηρίοις, πόλιν δὲ ἦν ἔκτισαν ἐκάλεσαν ἐπὶ τούτῳ Λυκόρεια. «Now this city, so the story goes on, was flooded by the rains that fell in the time of Deucalion. Such of the inhabitants as were able to escape the storm were led by the howls of wolves to safety on the top of Parnassus, being led on their way by these beasts, and on this account they called the city that they founded *Lycoreia* (Mountainwolf-city)»; Paus. 2.19.4: ἀρχομένης δὲ ἡμέρας ἐς βοῶν ἀγέλην νεμομένην πρὸ τοῦ τείχους ἐσπίπτει λύκος, προσπεσὼν δὲ ἐμάχετο πρὸς ταῦρον ἡγεμόνα τῶν βοῶν. παρίσταται δὲ τοῖς Ἀργείοις

Wolves Announcing Disruption of pax deorum

The wolf had a special symbolic and religious importance to the Romans. As wolves lived mostly in the mountainous hinterland of Italy, they were very rarely seen in Rome or other major towns, and so the appearance of a wolf in inhabited areas was commonly regarded as a portent, a special message from the divinities, and required expiation¹³.

The evidence of wolves seen in Roman cities and the interpretations given to these incidents have been comprehensively discussed by J. Trinquier¹⁴. In this article my purpose is to expand the general view of wolf portents. The alarming portents that took place in cities should be distinguished from those other appearances of wolves that were interpreted as predictive messages (*omina*) and often took place outside of towns. I will also discuss some other related points that have not been analyzed sufficiently in previous studies, such as the martial nature of wolf portents, the non-violent treatment of portending wolves and the fact that the wolf was sometimes compared to the Romans, which influenced the interpretation of some portents.

τῷ μὲν Γελάνορα, Δαναὸν δὲ εἰκάσαι τῷ λύκῳ, ὅτι οὔτε τὸ θηρίον τοῦτό ἐστιν ἀνθρώποις σύντροφον οὔτε Δαναὸς σφισιν ἐς ἐκεῖνο τοῦ χρόνου. ἐπεὶ δὲ τὸν ταῦρον κατειργάσατο ὁ λύκος, διὰ τοῦτο ὁ Δαναὸς ἔσχε τὴν ἀρχήν. οὕτω δὴ νομίζων Ἀπόλλωνα ἐπὶ τὴν ἀγέλην ἐπαγαγεῖν τῶν βοῶν τὸν λύκον, ἰδρύσατο Ἀπόλλωνος ἱερὸν Λυκίου. «At dawn a wolf fell upon a herd of oxen that was pasturing before the wall, and attacked and fought with the bull that was the leader of the herd. It occurred to the Argives that Gelanor was like the bull and Danaus like the wolf, for as the wolf will not live with men, so Danaus up to that time had not lived with them. It was because the wolf overcame the bull that Danaus won the kingdom. Accordingly, believing that Apollo had brought the wolf on the herd, he founded a sanctuary of Apollo Lycius» (transl. by W.H.S. Jones - H.A. Ormerod). Cf. C. Mainoldi, *L'immagine del loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984, pp. 22-28.

¹² Arat. 1124-1131: Καὶ λύκος ὅπποτε μακρὰ μόνολυκος ὀρύηται, ἢ ὅτ' ἀροτρήων ὀλίγον πεφυλαγμένος ἀνδρῶν ἢ ἔργα κατέρχεται σκέπαος χατέοντι εἰκώς, ἢ ἐγγύθεν ἀνθρώπων, ἵνα οἱ λέχος αὐτόθεν εἴη, ἢ τρίς περιτελλομένης ἡοῦς χειμῶνα δοκεύειν. ἢ Οὔτω καὶ προτέροις ἐπὶ σήμασι τεκμήριοι ἢ ἐσσομένων ἀνέμων ἢ χειμάτος ἢ ἕτεοιο ἢ αὐτὴν ἢ μετὰ τὴν ἢ καὶ τριτάτην ἔτ' ἐς ἡῶ. «When a solitary wolf howls loud, or when, as if he sought for shelter, recking little of farmer men, he descends to the cultivated lands near to men to seek a lair there, expect a storm when the third dawn comes round. So, too, by the previous signs thou canst forecast the winds or storm or rain to come on the self-same day or on the morrow or it may be on the third morn» (transl. by G.R. Mair).

¹³ On different kinds of expiations caused by wolf portents, see W. Rasmussen, *Public Portents* cit., pp. 52-111; J. Trinquier, *Les loups sont entrés dans la ville: de la peur du loup à la hantise de la cite ensauvagée*, in M.-C. Charpentier (ed.), *Les espaces du sauvage dans la monde antique. Colloque Besançon, 4-5 mai 2000, organisé par l'ISTA*, Besançon 2004, pp. 89-91.

¹⁴ Trinquier, *Loups sont entrés* cit., pp. 85-118.

Wolf portents have been briefly discussed by C. Renel (*Les cultes militaires à Rome*, Paris 1903, pp. 79-82) and Krauss (*Interpretation of the Omens* cit., pp. 107-111), too. A selection of wolf portents is listed in W. Richter, s.v. *Wolf*, in *RE* suppl. XV, 1978, c. 972; C. Février, *Le bestiaire prodigieux*, «REL» 81 (2003), pp. 45 and 51; and N. Canu, *Le valenze del lupo nel mondo Romano. Periodo arcaico ed età repubblicana*, diss., Università di Sassari 2005, pp. 89-91.

The time span of recorded wolf portents in Roman history is a long one, extending from the early republic (458 BCE) to the late Empire (402 CE). The most common kind of wolf portent is a lone animal that entered Rome or another town. The arrival of a stray wolf right into the city of Rome belongs to those numerous *prodigia* which are listed by annalists. Such incidents were sometimes described in great detail, but in many cases only with a brief announcement, such as «a wolf entered the city»¹⁵ or «a wolf was seen in the city»¹⁶. Wolf portents often took place during wartime, and were connected by later authors with campaigns that were then taking place or were soon to happen¹⁷.

The Romans thought that the wolf was sacred to Mars, the god of war; therefore the martial nature of wolf portents seems unquestionable, even though other portents too became more common during wartime¹⁸. Silius Italicus describes the appearance of wolves as «a miserable portent in time of war»¹⁹. The martial aspect is made more obvious by the fact that all wolves mentioned entering a town are defined as male, or as wolves as a species (*lupus* or λύκος); no female wolves (*lupa* or λύκαινα), which are associated with the legend of Romulus, are recorded in this connection²⁰.

In spite of the positive associations of the wolf (such as being the foster mother of the founders of the city or an animal sacred to Mars), the Romans were afraid of wolves, as they were afraid of other predators too²¹. It is easy to understand that the

¹⁵ E.g. Obs. 43: *Lupus urbem intravit*; Cass. Dio 39.20.2: λύκος τε ἐς τὴν πόλιν ἐσηλθε.

¹⁶ Cass. Dio 43.2.1: λύκος τε γὰρ ἐν αὐτῇ ὄφθη.

¹⁷ E.g. Liv. 3.29.9 (in 458 BCE, during the Roman-Italic Wars, before the Battle of Mons Algidus against the Aequi); Liv. 32.29.2 (in 197 BCE, during the Second Macedonian War); Obs. 43 (in 104 BCE, the Germanic tribes of the Cimbri and the Teutons threatening Rome); Obs. 52 (in 93 BCE, when tension between Rome and the Italian allies was rising before the Social War); Obs. 63 and Cass. Dio 40.17.1 (in 53 BCE, during civil disorder, the Gauls' rebellion under the leadership of Vercingetorix and before the disaster of the Battle of Carrhae against the Parthians); Cass. Dio 41.14.2 (in 48 BCE, during the Civil War between Caesar and Pompey, before the Battle of Dyrrhachium); Cass. Dio 43.2.1 (in 46 BCE, during Caesar's campaign in Africa against Metellus Scipio and Juba, supporters of Pompey).

As for the internal crises of the Roman Republic, wolf portents were connected with the political tension between T. Annius Milo and P. Clodius Pulcher in 57 BCE (Cass. Dio 39.20.2) and the proscription after the murder of Caesar (App. *civ.* 4.1.4).

¹⁸ Cf. Livy's remark during the Second Punic War in 206 BCE (Liv. 28.11.1): *In civitate tanto discrimine belli sollicita cum omnium secundorum adversorumque causas in deos verterent, multa prodigia nuntiabantur*. «In the anxiety caused by the strain of such a serious war when men referred every occurrence, fortunate or the reverse, to the direct action of the gods, numerous portents were announced» (transl. by C. Roberts).

¹⁹ Sil. 13.130-133: *nam, subito incursu saevorum agitata luporum | qui noctis tenebris urbem (miserabile bello | prodigium) intrarant, ...*

²⁰ According to zoological research, both young male and female wolves may leave their packs, becoming «lone wolves». However, male wolves are more active in searching for new territory for their own pack and thus ending up in inhabited areas. Cf. L.D. Mech - L. Boitani, *Wolf Social Ecology*, in L.D. Mech - L. Boitani (eds.), *Wolves. Behavior, Ecology and Conservation*, Chicago 2003, pp. 4-5 and 11-17.

²¹ Trinquier (*Loups sont entrés* cit., pp. 109-113) suggests that wolves, being sacred to Mars, were par-

appearance of wolves in inhabited areas was not welcomed, but rather was seen as a sinister portent²². This can partly be explained by the nature of Roman divination, too: the Romans understood portents in general as threatening messages. Besides, the Roman art of interpreting portents was strongly based on the Etruscan tradition, in which the wolf was regarded as one of the *animalia infelicia*, malign animals²³.

In some cases the appearance of a wolf inside the walls of Rome was described in more detail (see Map 1). In 196 BCE, according to Livy, «a wolf entered the City through the Porta Esquilina, the busiest part of the City, and ran down to the Forum; it then ran through the *Vicus Tuscus* and the *Cermalus*, and finally escaped through the Porta Capena almost untouched»²⁴. In 177 BCE «a wolf was pursued even in Rome by day, after entering by the Porta Collina, and escaped by the Porta Esquilina amid great uproar on the part of the pursuers»²⁵. The distance between the Porta Collina and the Porta Esquilina is approximately one and a half kilometers, while the length of the first route mentioned above is more than three kilometers.

alleled with military forces, and thus their appearance inside the *pomerium* was undesirable. However, the *pomerium* does not seem to have been crucial in deciding whether the appearance of a wolf should be regarded as a portent or not. For example, appearances of wolves on the Capitoline hill were regarded as portents, even though the hill was outside of the *pomerium* in Republican Rome. Cf. Liv. 3.29.9; Liv. 27.37.3.

²² In addition to the recorded portents discussed in this essay, the alarming nature of the appearance of a wolf is illustrated by Horace (*carm.* 3.27.1-3): *Impios parvae recinentis omen \ ducat et praegnans canis aut ab agro \ rava decurrens lupa Lanuvino*. «Let the wicked be led by omens of screeching \ from owls, by pregnant dogs, or a grey she-wolf, \ hurrying down from Lanuvian meadows» (transl. by A.S. Kline).

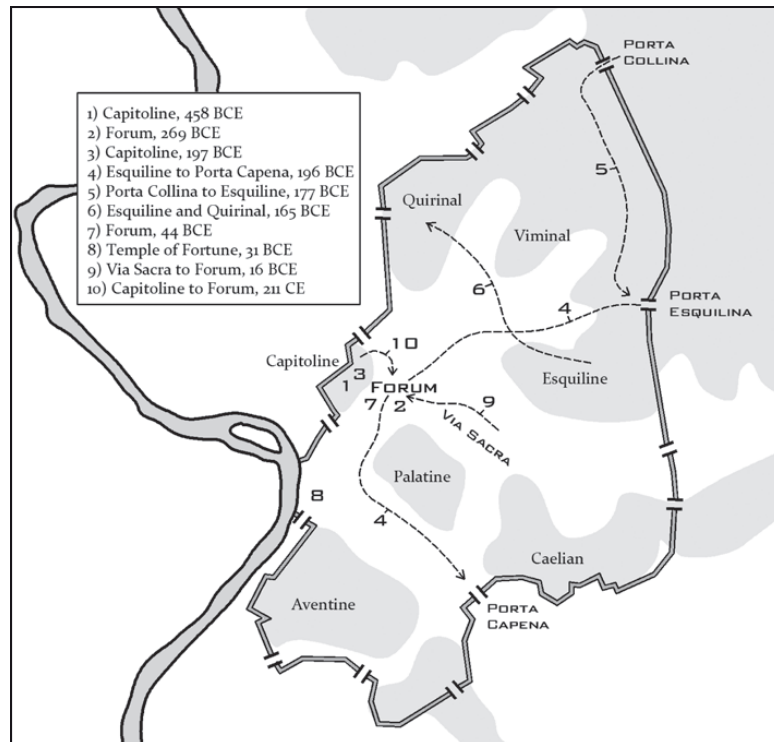
An example of a favorable wolf omen known in Roman folklore is given by Pliny (*nat.* 8.83): ... *inter auguria; ad dexteram comitantium praeciso itinere si pleno id ore fecerit, nullum ominum praestantius*. «Among the points of augury, to have our progress cut short to the right by a wolf, if at the time its mouth is full, is the best of omens» (transl. by J. Bostock and H.T. Riley).

²³ O.C. Thulin, *Die Etruskische Disciplin* III, Göteborg 1909, p. 102; C. Guittard, *Les animaux dans l'Etrusca disciplina*, «Schedae» 16 (2009), p. 99.

Similarly, in Iranian Pahlavi scripts from the 9th to the 6th century BCE, the wolf was among the malign and despised animals called *xrafstra*. A. De Jong, *Animal Sacrifice in Zoroastrianism*, in A.I. Baumgarten (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden 2002, p. 134; G. Schörner, *Wildtiere und Haustiere im antiken Opferritual: Unterscheidung von 'menschlichen' und 'tierischen' Tieren?*, in A. Alexandridis - M. Wild - L. Winkler-Horaček (eds.), *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Symposium vom 7. bis 9. April 2005 in Rostock*, Wiesbaden 2008, pp. 361-362.

²⁴ Liv. 33.26.9: *lupus Esquilina porta ingressus, frequentissima parte urbis cum in forum decurrisset, Tusco vico atque inde Cermalo per portam Capenam prope intactus evaserat* (transl. C. Roberts).

²⁵ Liv. 41.9.6: *lupus etiam Romae interdum agitur, cum Collina porta intrasset, per Esquilinam magno consecretantium tumultu evasit* (transl. C. Roberts).



Map 1. Recorded wolf portents observed in the city of Rome.
 The location of six other portents cannot be identified (Drawn by the author)

Some wolf portents observed in minor Italian towns²⁶ and military camps²⁷ were also reported by annalists (see Map 2). In most of these cases the appearance of a wolf was interpreted as a *prodigium* that required expiation, but in some cases it was seen afterwards as an *omen* through which the course of history was explained. Immediately before the establishment of the second triumvirate, in 43 BCE, a wolf had entered Lepidus' camp in Gaul and «foretold (– –) the trouble that was to follow»²⁸. In Brundisium in 38 BCE, Mark Antony «became alarmed because a wolf had entered his headquarters and killed some soldiers»²⁹. The message of these incidents described by Cassius Dio is clear. The appearance of a wolf was an omen, foretelling that neither Lepidus nor Antony would become the most important man in Rome.

²⁶ E.g. in Capua (Northwestern Campania) in 207 BCE, Liv. 27.37.3: *Capuae lupus nocte portam ingressus vigilem laniaverat*. «At Capua a wolf had entered the gate by night and mauled one of the watch» (transl. C. Roberts).

In Formiae (nowadays Formia in Southern Lazio) in 197 BCE, Liv. 32.29.2: *Formiis duo lupi oppidum ingressi obvios aliquot laniaverant*. «At Formiae two wolves entered the town and mauled several people who fell in their way» (transl. C. Roberts).

In Minturnae (nowadays Minturno in Southern Lazio) in 133 BCE, Obs. 27: *Minturnis lupus vigilem laniavit et inter tumultum effugit*. «At Minturnae a wolf lacerated a guard and escaped amid the confusion» (transl. by C.E. Evans).

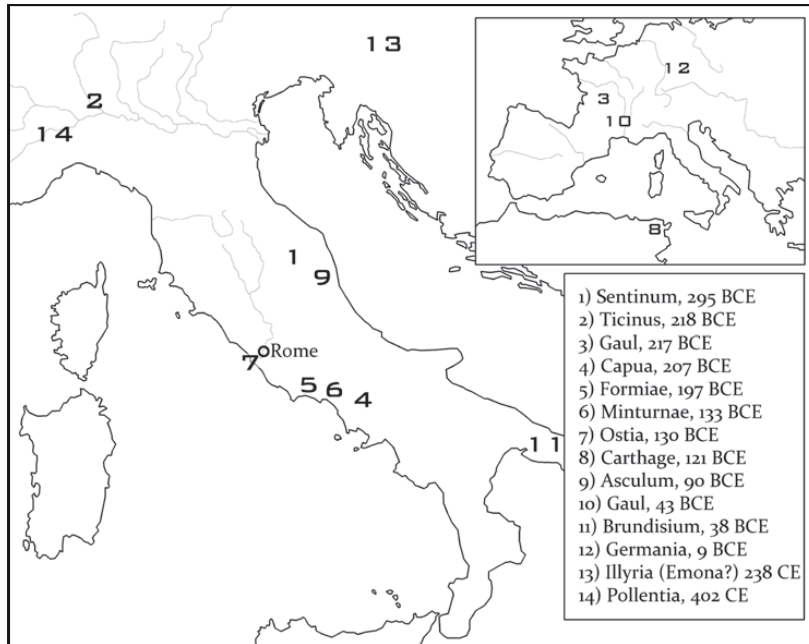
In Ostia in 130 BCE, Obs. 28: *Lupus et canis Hostiae pugnantes fulmine exanimati*. «At Ostia a wolf and a dog were killed by lightning while fighting» (transl. C.E. Evans).

²⁷ E.g. in Cisalpine Gaul, near modern Pavia (Lombardy), before the Battle of Ticinus in 218 BCE, Liv. 21.46.2: *Apud Romanos haudquaquam tanta alacritas erat, super cetera recentibus etiam territis prodigiis; nam et lupus intraverat castra laniatisque obvius ipse intactus evaserat*. «Amongst other causes of alarm they had been unnerved by some portents which had happened lately. A wolf had entered the camp and after worrying all it met had got away unhurt» (transl. C. Roberts).

In Gaul in 217 BCE, Liv. 21.62.5: *in Gallia lupum vigili gladium ex vagina raptum abstulisse* «in Gaul a wolf had snatched a sentinel's sword from its scabbard and run off with it» (transl. C. Roberts) (repeated also in Val. Max. 1.6.5).

²⁸ Cass. Dio 47.1.2: τῷ μὲν γὰρ Λεπίδῳ ὄφεις τέ τις ξίφει ἑκατοντάρχου περιπλακεῖς καὶ λύκος ἔς τε τὸ στρατόπεδον καὶ ἐς τὴν σκηνὴν δειπνοποιουμένου αὐτοῦ ἔσελθὼν καὶ τὴν τράπεζαν καταβαλὼν τὴν τε ἰσχὺν ἄμα καὶ τὴν δυσχέρειαν τὴν ἐπ' αὐτῇ προσήμηνεν. «For in the case of Lepidus a serpent that coiled about a centurion's sword and a wolf that entered his camp and his tent while he was eating dinner and knocked over the table foretold at once his future power and the trouble that was to follow it» (transl. by E. Cary).

²⁹ Cass. Dio 48.46.3: δείσας ὅτι λύκος ἔς τε τὸ στρατήγιον αὐτοῦ ἔσηλθε καὶ στρατιώτας ἐφθειρεν. Cf. App. *civ.* 5.79.335: Τῶν γὰρ περικουμωμένων αὐτοῦ τῇ σκηνῇ πρὸς θηρίων τις εὐρέθη δεδαπανημένος, ἄνευ τοῦ προσώπου μόνου, καθάπερ ἔς ἐρίδειξιν παραλελειμμένου, οὔτε τι βοήσας οὔτε τινὸς τῶν συναναπαυομένων ἠσθημένου· καὶ λύκον ἔλεγον οἱ Βρυντέσιοι πρὸ ἕω φανῆναι τῶν σκηνωμάτων ἐκθέοντα. «It was found that one of the guards who slept around his tent had been devoured by wild beasts except his face only, as though this had been left for the purpose of recognition, and that he had uttered no cry, nor did any of those who were asleep with him know of it. The Brundusians said that a wolf had been seen just before daybreak running away from the tents» (transl. by H. White).



Map 2. Wolf portents and omens outside of Rome (Drawn by the author)

The geographical distribution of wolf portents (see Maps 1 and 2) corresponds with the distribution of recorded portents in general, which has been studied by B. MacBain and V. Rosenberger³⁰. In Rome, many wolf portents took place on the Capitoline hill or at the Forum³¹. It is worth noting that no portents were recorded at the cave of Lupercal, where a she-wolf, according to the well-known legend, had nursed Romulus and Remus³² and where the cult of the Lupercalia was practiced³³. Even when a wolf apparently ran past the cave in 196 BCE, only the nearby locations of *Vicus Tuscus* and *Cermalus* are mentioned by Livy³⁴. Outside Rome, portents in general and those in which wolves were involved were most commonly recorded in Southern Latium and Northwestern Campania.

³⁰ MacBain, *Prodigy and Expiation* cit., pp. 114-117; V. Rosenberger, *Prodigien aus Italien: Geographische Verteilung und religiöse Kommunikation*, «CCG» 16 (2005), pp. 237-243.

³¹ Liv. 3.29.9; 32.29.2; 33.26.9; App. *civ.* 4.1.4; Cass. Dio 54.19.7; 78.1.6; Oros. *hist.* 4.4.2.

³² E.g. Dion. Hal. 1.79; Liv. 1.4; Ov. *fast.* 2.381-422; Plu. *Rom.* 3-4; Iust. 42.2.

³³ E.g. Dion. Hal. 1.32; 1.79-80; Ov. *fast.* 2.267-474; Liv. 1.5.1; Plu. *Rom.* 3; Serv. *Aen.* 8.343.

³⁴ Liv. 33.26.9.

Portents were not limited to living wolves. Divine messages could be received through statues, too, and they were interpreted similarly, as expressions of the disruption of the *pax deorum*. In 217 BCE, before the Roman defeat in the Battle of Trasimene against the Carthaginians, «the statue of Mars on the Appian Way and the images of the Wolves sweated»³⁵. In 65 BCE, the statue of the she-wolf with Romulus and Remus which stood on the Capitoline Hill was struck by lightning. Two years later the incident was explained by Cicero as a portent warning about Catiline's threat to national security³⁶.

Avoidance of Violence

The above-mentioned quotations from Livy³⁷ show that a stray wolf could have run a long distance along the streets of Rome before escaping alive from the city. Contrary to what F.B. Krauss and J. Trinquier suggest³⁸, it seems that wolves were not harmed on purpose, at least in the republican period. In 177 BCE, the pursuers chased the wolf away with a lot of noise (*tumultu*), not intending to catch it, while in 196 BCE the wolf seems to have suffered only some minor injuries during the chase. Normally, the simplest way to protect those threatened by a wild animal would

³⁵ Liv. 22.1.12: *Romae signum Martis Appia via ac simulacra luporum sudasse* (transl. C. Roberts).

³⁶ Cic. *Cat.* 3.19: *Nam profecto memoria tenetis Cotta et Torquato consulibus... et tactus etiam ille, qui hanc urbem condidit, Romulus, quem inauratum in Capitolio parvum atque lactantem uberibus lupinis inbiantem fuisse meministis.* «For you recollect, I suppose, when Cotta and Torquatus were consuls... Even Romulus, who built this city, was struck, which, you recollect, stood in the Capitol, a gilt statue, little and sucking, and clinging to the teats of the wolf» (transl. by C.D. Yonge).

Obs. 61: *Inter alia relatum, biennio ante in Capitolio lupam Remi et Romuli fulmine ictam... Ab his prodigiis Catilinae nefaria conspiratio coepit.* «Among other things it was related that two years previously on the Capitol the wolf of Remus and Romulus was struck by lightning... After these prodigies the nefarious conspiracy of Catiline began» (transl. C.E. Evans).

Cf. Cic. *div.* 2.20.45: *tum simulacra deorum Romulusque et Remus cum attrice belua vi fulminis icti ceciderunt, deque his rebus haruspicum exstiterunt responsa verisuma.* «Then, the images of the gods and the piece representing Romulus and Remus, with their wolf-nurse, were struck by a thunderbolt and fell to the ground. The prophecies made by the soothsayers from these events were fulfilled to the letter» (transl. W.A. Falconer); Cass. Dio 37.9.1-2: εἰκὼν τὴν τῆς λυκαίνης σὺν τε τῷ Ῥώμῳ καὶ σὺν τῷ Ῥομύλῳ ἰδρυμένην ἔπεσε «and a likeness of the she-wolf with Romulus and Remus, mounted on a pedestal, fell down» (transl. E. Cary).

³⁷ See above, nt. 24 and nt. 25. Liv. 33.26.9; 41.9.6.

³⁸ Krauss, *Interpretation of the Omens* cit., p. 109: «In all these citations [Liv. 27.37.3; 32.29.2; 33.26.9; 41.9.6] it is apparent that the wolf was regarded as the bringer of evil, especially martial distress and reverses, and as such must be caught and killed».

Trinquier, *Loups sont entrés* cit., p. 114: «Comme les autres animaux sauvages pourvoyeurs de prodiges, il était impitoyablement poursuivi, et son apparition déclenchait une véritable fièvre meurtrière. [...] il fallait au contraire prévenir la fuite du loup et le mettre à mort, de préférence dans le périmètre du pomerium».

have been to kill it. In neither of these cases did the Romans kill the wolf, nor probably did they even attempt to kill it. Similar incidents of portending wolves entering Rome and escaping unharmed were recorded by Orosius³⁹ and Julius Obsequens⁴⁰.

The cases discussed above could be taken to suggest that there was a taboo on killing a wolf in Rome in the 3rd and 2nd centuries BCE. This assumption gets support from the fact that no author mentions wolves among the numerous species killed in the wild beast hunts (*venationes*) during the late republic or the early Empire⁴¹. Besides, judging from remnants of bone, the hunting of wolves was very unusual in ancient Latium⁴². There could have been a popular belief that harming a wolf could bring bad fortune. In my opinion, however, a more likely explanation is the special symbolic and religious role of the wolf in Roman society⁴³. If wolf portents in general were mostly interpreted as being unfavorable, the intentional killing of the messenger of the divinities and an animal sacred to Mars would certainly not have helped in stabilizing the *pax deorum*.

All portentous animals were not treated with as much circumspection as the wolf. In 135 BCE, for example, a reward was placed on a portentous eagle owl, and it was incinerated when captured⁴⁴. A similar burning, as a lustration, was or-

³⁹ In 269 BCE. Oros. *hist.* 4.4.2: *lupi tres ante lucem ingressi urbem, semesum cadaver intulerunt sparsumque membratim in foro ipsi strepitu hominum exterriti reliquerunt.* «Before dawn three wolves came into the city, bringing in a half-eaten corpse. When they were frightened by the shouts of the people, they left the remains strewn in the Forum» (transl. by A.T. Fear).

⁴⁰ In 165 BCE. Obs. 13: *et lupi Esquilis et in colle Quirinali meridie apparuerunt exagitatique fuerunt* «and wolves appeared on the Esquiline and on the Quirinal hill at midday and were driven off» (transl. C.E. Evans).

⁴¹ On various other species, see e.g. Liv. 39.22.2; Plin. *nat.* 8.53,64-65,70,130-131; Mart. *spect.* 11.1-2; 22; Suet. *Aug.* 43.4. Cf. C. Epplert, *The Capture of Animals by the Roman Military*, «G&R» 48 (2001), p. 215.

Nevertheless, some remnants of wolf bones have been found in the sewers of the Colosseum, dating from the late Empire (2nd to 5th century CE). J. De Grossi Mazzorin - C. Minniti - R. Rea, *De ossibus in amphitheatro Flavio effosis: 110 anni dopo i rinvenimenti di Francesco Luzj*, in G. Malebra - P. Visenti (eds.), *Atti del 4^o Convegno Nazionale di Archeozoologia (Pordenone, 13-15 novembre 2003)* (Quaderni del Museo Archeologico del Friuli Occidentale 6), Pasian di Prato 2006, pp.340-341.

⁴² J. De Grossi Mazzorin - C. Minniti, *L'utilizzazione degli animali nella documentazione archeozoologica a Roma e nel Lazio dalla preistoria recente all'età classica*, in L. Drago Troccoli (ed.), *Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini tra preistoria ed età moderna*, Roma 2009, pp.43-47.

⁴³ I discuss the avoidance of violence against wolves at length in my forthcoming article M. Rissanen, *Was There a Taboo on Killing Wolves in Rome?*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» (forthc.).

⁴⁴ Obs. 26: *Bubonis vox primum in Capitolio, dein circa urbem audita. Quae avis praemio posito ab aucupe capta combustaque; cinis eius in Tiberim dispersus.* «The cry of an owl was heard firstly on the Capitol, then around the city. After a reward was placed on this bird it was captured by a fowler and incinerated. Its ashes were scattered in the Tiber» (transl. C.E. Evans).

Similarly, an eagle owl was killed in 96 BCE (Obs. 49) and a «fire-bird» (*avis incendiaria*, a species otherwise unknown [Plin. *nat.* 10.36]; possibly an owl, as suggested by O. Keller [*Die Antike Tierwelt* II,

dered for a swarm of wasps in Capua in 201 BCE⁴⁵ and two oxen on Carinae (the western part of the Esquiline hill) in 191 BCE⁴⁶.

Nevertheless, stray wolves did not always manage to escape from Rome alive. In 96 BCE, according to Julius Obsequens, «a wolf that had invaded the city was killed in a private house»⁴⁷. This incident, as well as many other alarming portents, required a lustration of the city⁴⁸. In 31 BCE, Cassius Dio says, «a wolf was caught as it was running into the temple of Fortune and killed»⁴⁹. The assumption that the killing of a wolf was an exception rather than the rule gets support from the fact that in both cases it seems to have been done on the spur of the moment, not following instructions. It is reasonable to believe that it was not possible to get a panicky beast out of a building alive without endangering someone's life. In the previous examples of the owl and the oxen, on the other hand, the killing had been ordered by religious magistrates.

Not until the late Empire was a clear example of the pursuit and killing of portentous wolves recorded. In 211 CE, Cassius Dio writes, «two wolves went up on the Capitol, but were chased away from there; one of them was found and slain somewhere in the Forum and the other was killed later outside the pomerium». The remark of the author that «this incident also had reference to the brothers»⁵⁰ might indicate that the story should not be understood literally. The brothers were the co-ruling emperors Geta and Caracalla, who both met a violent death, like the wolves: Geta was murdered by his elder brother later in the same year, and Caracalla was assassinated in 217 by his own bodyguard. The prophecy and its fulfillment could probably be regarded rather as an urban legend than a recorded historical fact.

Leipzig 1909-1913, p. 361) was killed in 94 BCE (Obs. 51). An eagle owl was «caught in the temple of Fortune by an equestrian and died in his hands» in 92 BCE (Obs. 53).

⁴⁵ Liv. 35.9.4: *A Capua nuntiatum est examen vesparum ingens in forum advolasse et in Martis aede con-*
sedisse: eas collectas cum cura et igni crematas esse. «It was reported from Capua that a huge swarm of wasps flew into the forum and settled in the temple of Mars, and that they were carefully collected and burnt» (transl. C. Roberts).

⁴⁶ Liv. 36.37.2: *boves duos domitos in Carinis per scalas pervenisse in tegulas aedificii proditum memoriae est. Eos vivos comburi cineremque eorum deici in Tiberim haruspices iusserunt.* «There is a tradition that two tame oxen in the Carinae climbed up the stairs on to the flat roof of a building. The haruspices ordered them to be burnt alive and the ashes thrown into the Tiber» (transl. C. Roberts).

⁴⁷ Obs. 49: *Lupus urbem ingressus in domo privata occisus* (transl. C.E. Evans).

⁴⁸ The lustration was performed successfully, according to Julius Obsequens' implicit comment (Obs. 49): *Urbe lustrata Ptolemaeus, rex Aegypti, Cyrenis mortuus S.P.Q. Romanum heredem reliquit.* «After the city was lustrated, Ptolemy, king of Egypt, died at Cyrenae and bequeathed the *Senatus Populusque Romanus* as his heir» (transl. C.E. Evans).

⁴⁹ Cass. Dio 50.10.2: *λύκος τε ἐς τὸ Τυχαῖον ἐσπίπτον συνελήφθη καὶ κατεσφάγη* (transl. E. Cary).

⁵⁰ Cass. Dio 78.1.6: *δύο λύκοι ἐς τὸ Καπιτώλιον ἀναβάντες ἐκείθεν ἐξεδιώχθησαν, καὶ ὁ μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ που καταληφθεὶς ὁ δὲ μετὰ ταῦτα ἔξω τοῦ πομηρίου ἐσφάγη. καὶ τοῦτο καὶ περὶ ἐκείνους ἐγένετο* (transl. E. Cary).

Symbolic Interpretations on Battlefields

Wolf portents were not always regarded as warnings from the divinities (*prodigia* in the strictest sense of the word) but rather as predictions of future events. In two noteworthy incidents, the wolf appearing in front of the troops before a battle was interpreted as a symbol of Rome, and its fate was taken as a prediction of the success of the Roman army in the forthcoming battle⁵¹.

The decisive battle of the Third Samnite War (298 to 290 BCE) was fought in Sentinum⁵² in 295 BCE, when the Roman army overcame the combined forces of Italic peoples and their Gallic allies. Before the battle, both the armies saw a peculiar spectacle:

Whilst the two armies were standing ready to engage, a hind driven by a wolf from the mountains ran down into the open space between the two lines with the wolf in pursuit. Here they each took a different direction, the hind ran to the Gauls, the wolf to the Romans. Way was made for the wolf between the ranks; the Gauls speared the hind. On this a soldier in the front rank exclaimed: «In that place where you see the creature sacred to Diana lying dead, flight and carnage will begin; here the wolf, whole and unhurt, a creature sacred to Mars, reminds us of our Founder and that we too are of the race of Mars»⁵³.

The hind, a female red deer (*Cervus elaphus*), «the creature sacred to Diana», most probably refers to the horned Celtic god Cernunnos, known to the Romans, too⁵⁴. Contrary to the examples discussed earlier, the culmination of the portent in this case was not the appearance of the wolf but its survival, in contrast to the fate of the deer that was killed.

Seven centuries later, a more dramatic wolf portent took place before a crucial

⁵¹ Livy (10.27.8-9) neither confirms nor denies the interpretation of the wolf seen in Sentinum as a *prodigium*. V. Rosenberger (*Gezähmte Götter* cit., p. 100) does not regard the incident as a *prodigium*: «Das hier das Auftreten eines Wolfes als günstig interpretiert werden konnte, liegt in der Natur dieser Begebenheit, geschah doch das Zeichen unmittelbar vor einem wichtigen Ereignis und sagte dessen Ausgang vorher: Es handelt sich also nicht um ein Prodigium und kann daher nicht zum besseren Verständnis dieser Art von Vorzeichen beitragen».

Claudianus (26.249-266) strongly believes in the portentous nature of the other, ambiguous incident, regarding it as an *ostentum* (26.249).

⁵² Near modern Sassoferrato in Marche, Central Italy.

⁵³ Liv. 10.27.8-9: *Cum instructae acies starent, cerva fugiens lupum e montibus exacta per campos inter duas acies decurrit; inde diversae ferae, cerva ad Gallos, lupus ad Romanos cursum deflexit. Lupo data inter ordines via; cervam Galli confixere. Tum ex antesignanis Romanus miles «illac fuga» inquit «et caedes vertit, ubi sacram Dianae feram iacentem videtis; hinc victor Martius lupus, integer et intactus, gentis nos Martiae et conditoris nostri admonuit»* (transl. C. Roberts).

⁵⁴ J. Bayet, *L'étrange 'omen' de Sentinum et le celtisme en Italie*, in M. Renard (ed.), *Hommages à Albert Grénier*, Bruxelles-Berchem 1962, pp. 251-253.

battle. After the emperor Honorius had organized his troops against Alaric's Visigoths on the field of Pollentia⁵⁵ in 402 CE, two wolves attacked his escort. The wolves were killed before they caused any damage, but according to Claudianus:

Slain by darts they disclosed a horrid portent and a wondrous sign of what was to be. In each animal, on its being cut open, was found a human hand, in the stomach of one a left hand, in that of the other a right was discovered, both still twitching, the fingers stretched out and suffused with living blood. Wouldest thou search out the truth, the beast as messenger of Mars foretold that the foe would fall before the emperor's eyes. As the hands were found to be living when the stomachs were cut open, so, when the Alps had been broken through, the might of Rome was to be discovered unimpaired. But fear, ever a poor interpreter, read disaster in the portent; severed hands, 'twas said, and nursing wolf threatened destruction on Rome and her empire. Then they reckoned up the years and, cutting off the flight of the twelfth vulture, tried to shorten the centuries of Rome's existence by hastening the end⁵⁶.

The official, favorable interpretation mentioned by Claudianus, according to which «the foe (represented by the wolves that were killed) would fall before the emperor's eyes» and so «the might of Rome was to be discovered unimpaired»⁵⁷, is in clear contrast to the interpretation made seven centuries earlier in the Samnite War, where the wolf, «whole and unhurt», reminded the Romans that they were the race of Mars.

On the other hand, the allegory in which the wolf stood for the Roman people was still well known in the late Empire⁵⁸, which makes the unfavorable interpretation made on the battlefield of Pollentia (the death of the wolves foretelling the end of the Roman Empire)⁵⁹ easily intelligible, too⁶⁰.

In Roman literature there are several passages where the Romans, before a battle, were symbolically described as wolves by their enemies⁶¹, but the explanation

⁵⁵ Nowadays Pollenzo in Piedmont.

⁵⁶ Claud. 26.252-266: ... *excepti telis inmane relatu | prodigium miramque notam duxere futuri. | nam simul humano geminas de corpore palmas | utraque perfossis emisit belua costis: | illo laeva tremens, hoc dextera ventre latebat | intentis ambae digitis et sanguine vivo. | scrutari si vera velis, fera nuntia Martis | ora sub Augusti casurum prodidit hostem, | utque manus utero virides patuere relecto, | Romula post ruptas virtus sic emicat Alpes. | sed malus interpres rerum metus omne trahebat | augurium peiore via, truncataque membra | nutricemque lupam Romae regnoque minari. | tunc reputant annos interceptoque volatu | vulturis incidunt properatis saecula metis* (transl. by H.B. Dewing).

⁵⁷ Claud. 26.259-261: *ora sub Augusti casurum prodidit hostem | ... | Romula... virtus sic emicat* (transl. H.B. Dewing).

⁵⁸ As can also be seen in many sculptures and on coins. Cf. C. Parisi Presicce (ed.), *La Lupa Capitolina*, Roma 2000, pp. 42-51.

⁵⁹ Claud. 26.262-264.

⁶⁰ A. Mayor, *Ambiguous Guardians: The 'Omen of the Wolves' (A.D. 402) and the 'Choking Doberman' (1980s)*, «Journal of Folklore Research» 29 (1992), pp. 260-263.

⁶¹ E.g. before the Battle of Corbione in 446 BCE, Liv. 3.66.3-4: *Aequi ac Volsci... dissolvi licentia mili-*

suggested by Claudianus is the only one where the enemies of Rome, here the Visigoths, were collectively identified with wolves⁶².

In the minds of the frightened soldiers the portent of the dead wolves was connected with the famous story of the twelve vultures seen by Romulus before the founding of Rome⁶³. According to the Etruscan tradition of reading auspices, it was interpreted as signifying that Roman civilization would have twelve centuries in which to flourish. This time was drawing to its end, since the Battle of Pollentia had taken place in the year 1155 *ab urbe condita*.

In the light of future events, both the favorable and unfavorable interpretations of this portent can be defended. There was no clear winner in the Battle of Pollentia, even though Claudianus praises the success of the Roman army⁶⁴. The Romans succeeded in reclaiming some extra time for the Empire, but eight years later, in 410, Rome was sacked by the Visigoths, and the city was occupied for the first time since the invasion of Brennus' Gauls in 387 BCE.

tandi morem, nec pro communi iam patria Romam esse. Quicquid irarum simulatiumque cum externis fuerit in ipsos verti. Occaecatos lupos intestina rabie opprimendi occasionem esse. «The Aequi and Volscians... [thought that the Roman] military discipline was broken up by insubordination; Rome was no longer looked upon as the common fatherland; all their rage against foreign foes was turned against one another. Now was the opportunity for destroying these wolves blinded by the madness of mutual hatred» (transl. C. Roberts).

In the last years of the 3rd century BCE, during the 2nd Punic War, Hor. *carm.* 4.4.49-53: *Dixitque tandem perfidus Hannibal: | 'Cervi, luporum praeda rapacium, | sectamur ultro, quos opimus | fallere et effugere est triumphus.* «At last that treacherous Hannibal proclaimed: | 'Of our own will, like deer who become the prey | of ravaging wolves, we're chasing those | whom it's a triumph to flee and evade'» (transl. by A.S. Kline).

During the Roman Civil War in 82 BCE, before the Battle of the Colline Gate between the Samnites and Sulla's Roman army, Vell. 2.27.2: *circumvolans ordines exercitus sui Telesinus dictitansque adesse Romanis ultimum diem vociferabatur eruendam delendamque urbem, adiiciens numquam defuturos raptores Italiae libertatis lupos, nisi silva, in quam refugere solerent, esset excisa.* «Telesinus went about from rank to rank exclaiming: 'The last day is at hand for the Romans,' and in a loud voice exhorted his men to overthrow and destroy their city, adding: 'These wolves that made such ravages upon Italian liberty will never vanish until we have cut down the forest that harbours them'» (transl. by F.W. Shipley).

Cf. the coins minted by the Samnites during the Social War in 90 BCE, on which a bull symbolizing Italy is goring the Roman wolf. F. Tataranni, *Il toro, la lupa e il guerriero: L'immagine marziale dei sanniti nella monetazione degli insorti italici durante la guerra sociale (90-88 a.C.)*, «Athenaeum» 93 (2005), pp. 293-298; A. Campana, *La monetazione degli insorti italici durante la Guerra sociale (91-87 a.C.)*, Modena 1987, pp. 85-89.

⁶² Later (Claud. 26.502-504), the Visigoth king Alaric is personally compared with a wolf: *parta reponas | pastorique lupus scelerum delicta priorum | intra saepta luas* «like a wolf pay the penalty of former depredations to the shepherd by being killed within the sheepfold» (transl. H.B. Dewing). Similarly, the early satirist Lucilius (2nd century BCE) had regarded Hannibal as an «experienced, old wolf», Lucil. 29.58 (= 826M): ... *veteratorem, vetulum illum lupum Annibalem*.

⁶³ Claud. 26.265-266. The legend of Romulus and the vultures: Dion. Hal. 1.86.4; Liv. 1.7.1; Plu. *Rom.* 1.9.5.

⁶⁴ Claud. 26.598-647.

Predictions of Death

The howling of wolves was interpreted in some cases unambiguously as a predictive portent (thus not regarded as a *prodigium* but rather as an *omen*) referring to the death of statesmen⁶⁵. The best known, though poetic, example can be found in Virgil's *Georgics*. In 44 BCE, before the murder of Caesar, among dozens of portents «our hillside towns echoed all night with the howl of wolves»⁶⁶. According to Appian, at the moment of Caesar's death «dogs howled continuously like wolves – a fearful sign. Wolves darted through the forum – an animal unused to the city»⁶⁷.

Similar incidents preceded the death of the consul Nero Claudius Drusus, the step-son of Augustus, in Germania in 9 BCE. Cassius Dio writes that Drusus «died on the way of some disease before reaching the Rhine. And I find confirmation of the story in these incidents: wolves were prowling about the camp and howling just before his death»⁶⁸.

In 90 BCE the citizens of the Picene town Asculum⁶⁹ revolted against the Roman proconsul Quintus Servilius⁷⁰, thus escalating the outbreak of the Social War between the Romans and the Italic tribes. Servilius and all the Roman citizens in Asculum were murdered. According to Orosius, «notorious prodigies directly preceded this frightful massacre. [...] Even the dogs, whose nature is such that they must live among men, wandered about, howling mournfully and loping in the manner of wolves»⁷¹.

⁶⁵ Claudianus, too, ironically refers to the howling of wolves, comparing it to eunuch Eutropius' appointment as a consul (in 399 CE), Claud. 18.1-8: *Semiferos partus metuendaque pignora matri \ moenibus et mediis auditum nocte luporum \ murmur... mirari desinat orbis: \ omnia cesserunt eunucho consule monstra*. «Let the world cease to wonder at the births of creatures half human, half bestial, at monstrous babes that affright their own mothers, at the howling of wolves heard by night in the cities, ... All portents pale before our eunuch consul» (transl. H.B. Dewing).

⁶⁶ Verg. *georg.* 1.485-486: ... *et altae \ per noctem resonare lupis ululantibus urbes* (transl. by H.L. Fairclough).

⁶⁷ App. *civ.* 4.1.4: κύνες τε γὰρ ὄρυοντο ὁμαλῶς οἷα λύκοι, σύμβολον ἀηδῆς, καὶ λύκοι τὴν ἀγορὰν διέθεον, οὐκ ἐπιχωριάζον ἐν πόλει ζῶον (transl. H. White).

⁶⁸ Cass. Dio 55.1.4-5: ἐν τῇ ὁδῷ νόσφ' τινί, πρὶν ἐπὶ τὸν Ῥῆνον ἐλθεῖν, τελευτήσαντος. Καὶ μοι τεκμηριοὶ τὸ λεχθῆν ὅτι καὶ λύκοι περὶ τὸ στρατόπεδον ὑπὸ τὸν θάνατον αὐτοῦ περινοστοῦντες ὄρυοντο (transl. E. Cary).

⁶⁹ Modern Ascoli Piceno in Marche.

⁷⁰ It is plausible that the Roman official was indeed proconsul Q. Servilius Caepio the Younger who had been praetor in 91 BCE, and not praetor C. Servius, as claimed by Orosius. Cf. Liv. *per.* 72.2: *Initio belli a Picentibus moto Q. Servilius procos. in oppido Asculo cum omnibus civibus R. qui in eo oppido erant occisus est*. «The first act of war was by the Picentes, who killed proconsul Quintus Servilius in the town Asculum, with all Roman citizens who were in this town» (transl. C. Roberts). The identification with Q. Servilius is also supported by Velleius Paterculus (2.15.1) and Appian (*civ.* 1.38).

⁷¹ Oros. *hist.* 5.18.9: *Continuo atrocissimam perniciem infamissima praecessere prodigia. ... Canes quoque, quorum naturae est extra homines esse non posse, lacrimosis ululantibus vagi luporum ritu oberrarunt* (transl. A.T. Fear).

The imminent death of a statesman could be foretold by the mere appearance of one wolf⁷². It is worth noting that in the previous examples no more than three wolves were seen at any one time, and in most cases it was only one, although in their natural environment wolves live and hunt in packs of from 5 to 11 animals, on average⁷³. The appearance of a pack of wolves in built-up areas was seen by the Romans as a powerful portent. In 121 BCE, «a pack of wolves disturbed the markers, which had been laid down to mark the field boundaries by C. Gracchus. Gracchus himself was killed on the Aventine», as Julius Obsequens says⁷⁴. Plutarch and Orosius, however, did not regard this portent as a prediction of Gracchus' murder, but as a warning against the recolonization of Carthage planned by Gracchus⁷⁵. According to Iulius Capitolinus, the death of the emperor Maximinus Thrax⁷⁶ in 238 CE was foretold by the appearance of a gigantic pack of wolves: «The omens of his death were these: [...] Five hundred wolves, likewise, came in a pack into that town whither Maximinus had betaken himself [...]»⁷⁷.

Phlegon of Tralles mentions an incident that took place in 191 BCE, after the

⁷² E.g. the death of Marcus Claudius Marcellus, a nephew and a potential successor of Augustus, in 23 BCE, according to Cassius Dio (53.33.5): *καὶ φιλεῖ γὰρ πῶς αἰεὶ τι πρὸ τῶν τοιούτων προσημαίνεσθαι, τότε μὲν λύκος τε ἐν τῷ ἄσπετι συνελήφθη. «... And, just as it usually happens that some sign occurs before such events, so on this occasion a wolf was caught in the city...»* (transl. E. Cary).

⁷³ Mech-Boitani, *Wolf Social Ecology* cit., pp. 6-11. On lone wolves, cf. above, nt. 20.

⁷⁴ Obs. 33: *Grege luporum limites, qui in agrorum divisione per C. Gracchum depositi erant, dissipavit. Ipse Gracchus in Aventino occisus* (transl. C.E. Evans).

⁷⁵ Plut. *CG* 11.1: *ἐν δὲ τῇ Λιβύῃ περὶ τὸν τῆς Καρχηδόνης κατοικισμὸν, ἣ ὁ Γάιος Ἰουωνίαν... ὀνόμασε, πολλὰ κωλύματα γενέσθαι παρὰ τοῦ δαιμονίου λέγουσιν. ... αὐτοὺς δὲ τοὺς ὄρους ἀνέσπασαν ἐπελθόντες λύκοι καὶ μακρὰν ὄχοντο φέροντες. «In Africa, moreover, in connection with the planting of a colony on the site of Carthage, to which colony Caius gave the name Junonia..., there are said to have been many prohibitory signs from the gods. ... and the boundary-marks themselves were set upon by wolves, who tore them up and carried them a long way off»* (transl. by B. Perrin).

Oros. *hist.* 5.12.1-2: *Carthago in Africa restitui iussa vicensimo secundo demum anno quam fuerat eversa deductis civium Romanorum familiis, quae eam incolerent, restituta et repleta est, magno ante prodigio praecedente. Nam cum mensores ad limitandum Carthaginensem agrum missi stipites, terminorum indices, fixos nocte a lupis revulsos mordicus conrososque reperissent, aliquamdiu haesitatum est, utrum Romanae paci expediret Carthaginem reformari. «The city of Carthage in Africa, which had been destroyed twenty-two years earlier, was now ordered to be restored. But before the city was rebuilt and settled by families of Roman citizens brought there to live, an extraordinary prodigy occurred. Surveyors sent to determine the boundaries of the territory belonging to the city of Carthage discovered that the posts erected to mark the boundaries had been torn up, bitten, and gnawed to pieces by wolves during the night. The Romans then were for some time in doubt whether the restoration of Carthage would be advantageous to the peace of Rome»* (transl. A.T. Fear).

⁷⁶ Emperor from 235 to 238 CE. Killed in Aquileia (in Friuli Venezia Giulia) by his own revolting soldiers.

⁷⁷ Iul. Capit. *Maxim.* 31.1-3: *Mortis omnia haec fuerunt: ... lupi quingenti simul ingressi sunt in eam urbem in quam se Maximinus contulerat* (transl. by D. Magie). The pack of wolves was seen in Illyria, according to Iulius Capitolinus either in Emona (modern Ljubljana in Slovenia) or Archimea (location of which is unknown).

Battle of Thermopylae in the Syrian War, when the Roman general Publius, while mentally disturbed, foresaw his own death, devoured by a wolf. Soon afterwards a wolf attacked and ate the general⁷⁸. However, this anecdote is hardly trustworthy, as E.M. Sanford and A. Peretti have shown⁷⁹: in the Syrian War, according to Roman sources, there was no general called Publius⁸⁰. Therefore this strange episode recorded by the Greek 2nd century CE paradoxographer cannot be regarded as a portent, or even as a personal omen, but is just folklore.

To conclude, the general nature of Roman wolf portents was usually not predictive, but rather they were alarming and warning. The appearance of wolves in cities was interpreted as an expression of the disruption of the *pax deorum*, which was often connected with wars that were going on at the time. It was only when the fate of the portending wolf was paralleled with the fate of the Roman army or when wolves were thought to foretell the death of a statesman that the predictive aspect of wolf portents was apparent⁸¹.

Mika Rissanen
University of Jyväskylä
 mika.rissanen@hotmail.it

⁷⁸ Phleg. *mir.* 3.13: ... παραγίνεται ὁ λύκος. ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Πόπλιος κατέβη ἀπὸ τῆς δρυὸς καὶ ἔπεσεν ὕπτιος, ὁ δὲ λύκος ἀνασχίσας αὐτὸν κατεδαίνυτο «... the wolf came. As Publius saw it, he came down from the oak tree and fell on his back, and the wolf devoured him and tore him» (transl. by the author).

⁷⁹ E.M. Sanford, *Roman Avarice in Asia*, «JNES» 9 (1950), pp. 29-30; A. Peretti, *Una storia di fantasmi oracolanti*, «SCO» 33 (1983), p. 81.

⁸⁰ Liv. 36.15-25; App. *Syr.* 17-20. The Roman troops were commanded by Manius Acilius Glabrio. The other Roman general in the Syrian War was L. Cornelius Scipio Asiaticus (died 183 BCE or later), who in this legend probably got mixed with his cousin P. Cornelius Scipio Nasica (consul in 191 BCE, died in 171 BCE) or his famous elder brother P. Cornelius Scipio Africanus (died in 183 BCE). Cf. E. Gabba, *P. Cornelio Scipione Africano e la leggenda*, «Athenaeum» 53 (1975), pp. 8-10.

⁸¹ I would like to thank Anne Helttula, Jyri Vaahtera and Raija Vainio for their valuable comments and Eleanor Underwood for revising and correcting my English.

III

WAS THERE A TABOO ON KILLING WOLVES IN ROME?

by

Mika Rissanen 2014

Quaderni Urbinati di Cultura Classica 107, 125-147

Reproduced with kind permission by Quaderni Urbinati di Cultura Classica.

WAS THERE A TABOO ON KILLING WOLVES IN ROME?

MIKA RISSANEN

ABSTRACT

The treatment given to wolves differed from the treatment meted out to other large predators. The Romans generally seem to have refrained from intentionally harming wolves. For instance, they were not hunted for pleasure (but only in order to protect herds that were out at pasture), and not displayed in the *venationes*, either. The special status of the wolf was not based on national ideology, but rather was connected to the religious importance of the wolf to the Romans.

INTRODUCTION

SIR James George Frazer, in *The Golden Bough*, his famous study of magic and religion writes, “But when a savage names himself after an animal, calls it his brother, and refuses to kill it, the animal is said to be his totem”.¹ Even though the term *totemism* is out of fashion in modern religious research, Frazer’s definition gives an interesting starting point for this article.

That the wolf had a special religious and symbolic significance to the Romans is indisputable. According to the well-known legend, a she-wolf nursed the founders of Rome.² Wolves also played a rather ambivalent role in the festival of the Lupercalia. The Romans, as a nation, were identified as wolves, both by themselves and by their neighbors.³ It is debatable, though, whether this identification could be considered to be equivalent to totemism, as suggested e.g. by Kurt A. Raaflaub.⁴ The Romans were certainly not named for wolves, unlike the Samnite tribe of the Hirpini.⁵

The Romans did not completely refuse to kill wolves, as literary and archaeological sources presented below prove. However, the scarcity of sources that explicitly speak of killing wolves makes one wonder whether

¹ Frazer 1922, 700.

² E.g. Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1, 79; Liv. 1, 4; Ov. *Fast.* 2, 381-422; Plut. *Rom.* 3-4; Iust. 42, 2; Ps. Aur. *Vict. Orig.* 20-21.

³ E.g. Liv. 3, 66, 3-4; Hor. *Carm.* 4, 4, 49-53; Vell. 2, 27, 2; Prop. 4, 1, 55-56.

⁴ Raaflaub 2006, 38.

⁵ *Hirpus* is the Samnite equivalent of the Latin *lupus*, ‘wolf’. Fest. p. 106 M.; Strabo 5, 226; Serv. *ad Aen.* 11, 785. I discuss the Hirpini and the cult of the Hirpi Sorani in my recent article, Rissanen 2012.

there was in fact a kind of *taboo* (to utilize Frazer's anthropological terminology) on doing so – at least in the republican period and the early Empire.

A THREAT TO HERDS

In Antiquity the wolf was a serious threat to domestic animals. Since the number of wolves in southern Europe was significantly higher than it is today, there were frequently conflicts between pastoral culture and predators in the Italian countryside. In this context it was natural to kill wolves, either as self-defense or as a precaution. The fewer wolves there were prowling around the herd, the calmer the shepherd could be. However, as Jean Trinquier remarks, in the Roman countryside the wolf was not considered to be a demonic beast whose extinction was desirable, but rather a part of the natural order.¹ The predatory nature of wolves was undisputed: cases (real or fictional) in which a wolf lived peacefully with an animal which was normally its prey were commented upon with wonder.²

Wolves attacked mostly sheep and goats, of domestic animals the victims that put up the least resistance. Larger animals, such as cows, mules or even pigs, were much more dangerous for them.³ Shepherds defended their herds against wolves and other predators (bears, lynxes and foxes) with the essential help of dogs, some of which were equipped with spiked collars.⁴ Colu-

¹ Trinquier 2009, 13-22. Cf. Verg. *Georg.* 1, 130: [sc. Iuppiter] *praedarique lupos iussit* (...) “[Jupiter] bade wolves ravin (...)” (Transl. by J. W. MacKail).

² See e.g. Verg. *Ecl.* 5, 60; Verg. *Georg.* 3, 537; Hor. *Carm.* 3, 18, 18; Ov. *Met.* 1, 304.

³ Varro, *Rust.* 2, 9, 1-2: *Canes enim ita custos pecoris eius quod eo comite indiget ad se defendendum. In quo genere sunt maxime oves, deinde caprae. Has enim lupo captare solet, cui opponimus canes defensores. In suillo pecore tamen sunt quae se vindicent, verres, maiales, scrofae. Prope enim haec apris, qui in silvis saepe dentibus canes occiderunt. Quid dicam de pecore maiore? Cum sciam mulorum gregem, cum pasceretur et eo venisset lupo, ultro mulos circumfluxisse et unguibus caedendo eum occidisse, et tauros solere diversos adsistere clunibus continuatos et cornibus facile propulsare lupos,* “(...) the dog being the guardian of the flock, which needs such a champion to defend it. Under this head come especially sheep but also goats, as these are the common prey of the wolf, and we use dogs to protect them. In a herd of swine, however, there are some members which can defend themselves, namely, boars, barrows, and sows; for they are very much like wild boars, which have often killed dogs in the forest with their tusks. And why speak about the larger animals? For I know that while a herd of mules was feeding and a wolf came upon them, the animals actually whirled about and kicked him to death; that bulls often stand facing different ways, with their hind-quarters touching, and easily drive off wolves with their horns” (Transl. by W. D. Hooper and H. B. Ash).

⁴ Varro, *Rust.* 2, 9, 15: *Ne vulnerentur a bestiis, imponuntur his collaria, quae vocantur melium, id est cingulum circum collum ex corio firmo cum clavulis capitatis, quae intra capita insuitur pellis mollis, ne noceat collo duritia ferri; quod, si lupo aliusve quis his vulneratus est, reliquas quoque canes facit, quae id non habent, ut sint in tuto,* “To protect them from being wounded by wild beasts, collars are placed on them – the so-called melium, that is, a belt around the neck made of stout leather with nails having heads; under the nail heads there is sewed a piece

mella writes that shepherds preferred white dogs, because in the dark they were easier to distinguish from grey wolves.¹ Bludgeoning the animal to death or spearing it were in practice the only ways in which a lone shepherd could kill a wolf that was attacking his flock. It is quite difficult to hit a rapidly moving wolf with an arrow or a javelin.

Wolf hunting has been an organized activity since the Middle Ages; it has required both discipline and a lot of manpower, and its occurrence has been documented.² There are, however, no references to this kind of organized wolf hunt in Antiquity. Trapping pits might have been used in the Italian countryside as a way to defend herds from predators, but there is no explicit documentation of their existence, and no archaeological traces of pits have been preserved; some Roman authors do, however, mention wolves and pitfalls in a proverbial context.³

of soft leather, to prevent the hard iron from injuring the neck. The reason for this is that if a wolf or other beast has been wounded by these nails, this makes the other dogs also, which do not have the collar, safe" (Transl. by W. D. Hooper and H. B. Ash).

¹ Columella, *Rust.* 7, 12, 3: *Pastor album probat, quoniam est ferae dissimilis, magnoque opus interdum discrimine est in propulsandis lupis sub obscuro mane vel etiam crepusculo, ne pro bestia canem feriat*, "A shepherd favors the white one, because it is unlike to the beasts; and sometimes the great difference is needed so that the shepherd would not strike the dog instead of the wolf on a dark morning or in the twilight" (Transl. by the author).

Contrary to Columella, Oppianus recommends dogs which are similar in color to predators, because of their endurance (1, 430-435): *Κεῖνοι δ' ἐν πάντεσσιν ἀριστεύουσι κύνεσσι, / τοῖς ἔκειλαι μορφαὶ μάλα θήρεσιν ὠμηστέησι, / μηλοφόνοισι λύκοις ἢ τίγρεσιν ἡνεμοέσσαϊς / ἢ καὶ ἀλωρήκεσσι θοαῖσι τε πορδαλίεσσιν / ἢ ὀρόσοι Δήμητρι πανείμελον εἶδος ἔχουσι / σιτόχροοι· μάλα γὰρ τε θοοὶ κρατεροὶ τε πέλονται*, "But as to colour, both white and black are bad exceedingly; for they are not readily able to bear the might of the sun nor the rage of the snowy winter season. Among all dogs those are the best whose colour is like that of ravenous wild beasts, sheep-slaying wolves or wind-swift tigers or foxes and swift leopards, or those which have the colour of Demeter's yellow corn; for these are very swift and strong" (Transl. by A. W. Mair).

² Ortalli 1997, 73-83.

³ Hor. *Epist.* 1, 16, 50: *Cautus enim metuit foveam lupo*, "For the wary wolf dreads the pitfall" (Transl. by C. Smart). Silius Italicus compares an ambush made by the Greek-born mercenary general Xanthippus in the 1st Punic War, in 255 BCE, to a ploy of a shepherd (Sil. 6, 329-331): *haud secus ac stabulis procurans otia pastor / in foveam parco tectam velamine frondis / ducit nocte lupos positae balatibus agnae*, "Even so a shepherd, seeking safety for his flock, lures the wolves at night by the bleating of a tethered lamb into the pitfall masked by a slender covering of leafage" (Transl. by J. D. Duff). Cf. Phaedr. 1, 17, 8-9: (...) *Post paucos dies bidens iacentem in fovea prospexit lupum*, "A few days after, the Sheep saw the Wolf lying in a pit" (Transl. by H. T. Riley); Fest. p. 87 M.: *Fovi, qui nunc Favi appellantur, dicti, quod princeps gentis eius ex ea natus sit, cum qua Hercules in fovea concubuit. Alii putant, eum primum ostendisse, quemadmodum ursi et lupi foveis caperentur*, "The family of the Fovi, which is nowadays called the Favi [i. e. Fabii], has its name because the forefather of the family was a son of the woman who slept with Hercules in a pitfall [fovea]. Others think that he had been the first to show how bears and wolves are captured by pitfalls" (Transl. by the author).

Some characters in Plautus' *Poenulus* (*The Little Carthaginian*) play with the name of the procurer Lycus, which means 'wolf' in Greek: "Thus with a pitfall shall we deceive the Procurer Lycus"¹ and "This huntsman, myself, will be going home to-day with some spoil; the dogs are cleverly driving Lycus into the toils".² Pitfalls and dog chases do not necessarily reflect contemporary Roman customs, but may be stereotypical expressions based on Plautus' Greek sources.³ It should be noted that in the treatises on agriculture written by Cato, Varro and Columella, which are regarded as reliable descriptions of life in the Roman countryside, watch-dogs are often mentioned but pitfalls not at all.⁴

Wolves do not seem to have posed any great threat to humans in Antiquity.⁵ In Roman literature there are only mythological references to wolves attacking shepherds. For example Virgil, in his *Aeneid*, describes Arruns, a Trojan soldier, fleeing "out of sight to pathless mountains like a wolf after killing a shepherd or an ox".⁶ A different picture is provided by Horace, from whom a wolf had fled in the Sabine woods.⁷ Even if Horace's description is probably not based on actual experience, it accords with modern zoological views of wolves as timid animals that will avoid contact with humans whenever possible.⁸

PHARMACOLOGICAL PREPARATIONS FROM WOLVES' BODY PARTS?

Did the Romans have any need to hunt wolves? Wolf meat has never been popular with humans or valued in terms of nutrition. It smells bad, it tastes

¹ Plaut. *Poen.* 187: *ita decipiemus fovea lenonem Lycum* (Transl. by A. S. Kline).

² Plaut. *Poen.* 647-648: *Cum praeda hic hodie incedet venator domum: canes compellunt in plagas lepide lupum* (Transl. by A. S. Kline).

³ Cf. Zen. 3, 52: *Εἰς πάγας ὁ λύκος ἀντι τοῦ, εἰς ἡκρονημένας μαχαίρας ἡ αἴξ. Ἐπὶ τῶν εἰς κίνδυνον προὔτον ἡρόντων*, "A wolf in the trap – or a goat in front of sharp knives. About someone who is in obvious danger" (Transl. by the author).

⁴ Cato, *Agr.* 127; Varro, *Rust.* 2, 9; Columella, *Rust.* 7, 12.

⁵ Trinquier 2009, 16-22.

⁶ Verg. *Aen.* 11, 809-811: *ac velut ille, prius quam tela inimica sequantur, / continuo in montis sese avius abdidit altos / occiso pastore lupus magnouē iuvenco*, "And as a wolf that has killed a shepherd, or a great bullock, immediately hides itself deep in the pathless mountains before the hostile spears can reach it (...)" (Transl. by A. S. Kline).

⁷ Hor. *Carm.* 1, 22, 9-16: *Namque me silva lupus in Sabina, / dum meam canto Lalagem et ultra / terminum curis vagor expeditis, / fugit inermem, / / quale portentum neque militaris / Daulias latis alit aesculetis / nec lubae tellus generat, leonum / arida nutrix*, "While I was wandering, beyond the boundaries / of my farm, in the Sabine woods, and singing / free from care, lightly-defended, of my Lalage, / a wolf fled from me: // a monster not even warlike Apulia / nourishes deep in its far-flung oak forests, / or that Juba's parched Numidian land breeds, / nursery of lions" (Transl. by A. S. Kline).

⁸ Fritts *et al.* 2003, 302-305; Trinquier 2009, 17.

bad, and it is a potential source of the trichinella parasite.¹ There are few known tribes who, during periods of famine, have hunted wolves for their meat; one of them is the North American Naskapis.² Neither Greek nor Roman authors mention wolf meat as food.³ Possible reasons for wolf hunting in Antiquity must therefore be sought elsewhere.

Pliny the Elder, in the 28th book of his *Naturalis historia*, presents numerous pharmacological uses for the body parts of wolves: especially their gall, liver and fat seem to have had many medical and magical uses. Wolf's liver, prepared in different ways, could be used as a cure for a cough,⁴ tuberculosis⁵ and female diseases.⁶ Many other diseases, from eye problems⁷ to venereal diseases,⁸ were cured with medication made of other body parts of wolves. As for purely magical use, products made from wolves were said to defend their users against noxious spells⁹ or make an infant more courageous.¹⁰ However, the medicinal use of body parts of serpents or bears, for instance, is mentioned even more frequently.¹¹

¹ Zarnke *et al.* 1999; Kreeger 2003, 205-208.

² Lopez 1978, 319-320.

³ Richter 1978, 969.

⁴ Plin. *Nat.* 28, 193: *Tussim iocur lupi ex vino tepido sanat*, "A wolf's liver, administered in mulled wine, is a cure for cough" (Transl. by J. Bostock).

⁵ Plin. *Nat.* 28, 230: *Phthisicis medentur iocur lupi ex vino macro*, "The cure of phthisis is effected by taking a wolf's liver boiled in thin wine" (Transl. by J. Bostock).

⁶ Plin. *Nat.* 28, 247: *Lupi adips inlitis vulvas mollit, dolores earum iocur*, "A wolf's fat, applied externally, acts emolliently upon the uterus, and the liver of a wolf is very soothing for pains in that organ" (Transl. by J. Bostock).

⁷ Plin. *Nat.* 28, 167: *Lupi excrementis circumlini suffusiones prodest, cinere eorum cum Attico melle inungui obscuritates*, "For the cure of cataract, it is reckoned a good plan to apply a wolf's excrements: the same substance, too, reduced to ashes, is used for the dispersion of films, in combination with Attic honey" (Transl. by J. Bostock).

⁸ Plin. *Nat.* 28, 216: (...) *item fel caprinum condylomatis per se, item fel lupinum ex vino*, "Goats' gall, too, is employed by itself, for the cure of condylomata, and sometimes, wolf's gall, mixed with wine" (Transl. by J. Bostock).

⁹ Plin. *Nat.* 28, 142: *Masurius palmam lupino adipi dedisse antiquos tradit. ideo novas nuptas illo perunguere postes solitas, ne quid mali medicamenti inferretur*, "Masurius informs us, that the ancients set the highest value of all upon the fat of the wolf: and that it was for this reason that the newly-wedded bride used to anoint the doorposts of her husband's house with it, in order that no noxious spells might find admittance" (Transl. by J. Bostock).

Plin. *Nat.* 28, 247: *Carnes vero lupi edisse parituris prodest aut si incipientibus parturire sit iuxta qui ederit, adeo ut etiam contra inlatis noxias valeat*, "It is found advantageous for women, when near delivery, to eat wolf's flesh, or, if they are in travail, to have a person near them who has eaten it; so much so, indeed, that it will act as a countercharm even to any noxious spells which may have been laid upon them" (Transl. by J. Bostock).

¹⁰ Plin. *Nat.* 28, 257: *Dens lupi adalligatus infantium pavores prohibet dentiendique morbos, quod et pellis lupina praestat*, "A wolf's tooth, attached to the body, prevents infants from being startled, and acts as a preservative against the maladies attendant upon dentition; an effect equally produced by making use of a wolf's skin" (Transl. by J. Bostock).

¹¹ In the 1st book of *Naturalis historia* Pliny gives a full list of authors he had used (14 Latin and 33 foreign authors) and the number of pieces of information (*res et historiae et observa-*

Pliny had no empirical experience of pharmacology. His purpose was to collect all possible information without troubling too much about assessing its reliability.¹ Wolf-related medico-magical folklore, similar to that which Pliny gives, can be found in Greek, Coptic and Demotic texts about magic, too.² This folk tradition was transmitted to Pliny by Greek authors. The main source for Pliny's writings about the medical preparations deriving from animals was the now lost work of Xenocrates of Aphrodisias, Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν Ζώων Ὀφελείας (*On Useful Things from Living Beings*, written some decades before *Naturalis historia*).³

Before Pliny, the only Latin text to mention the pharmacological use of a wolf's body parts is the *Compositiones*, a pharmacology written by Scribonius Largus, which recommends a boiled and dried wolf liver for liver problems.⁴ Pliny knows the same cure, with the difference that the dried liver should be served with honeyed wine.⁵ Pliny, however, did not know the work of Scribonius Largus. The similarities between *Compositiones* and the pharmacological writings of Pliny must therefore be traced back to common Greek sources, as John Scarborough concludes.⁶ The same folkloric elements appear in the writings of later medical authors, from the late 2nd century Galen⁷ up to Marcellus Empiricus, who lived at the turn of the 4th and 5th centuries.⁸

It is quite conceivable that most of Pliny's numerous anecdotes about the medico-magical use of wolf body parts derive from Greek and Oriental folklore traditions, not from the Roman pharmacological practices of his own time. Contrary to what Nadia Canu proposes, it cannot be concluded that such preparations were commonly used in 1st century CE Italy.⁹ Therefore the information given by Pliny does not prove that wolves were hunted because of any demand for their body parts.

tiones) in each book. Of the 1682 pieces of information included in the 28th book, about medicine derived from men and large animals, 27 are related to wolves. Plin. *Nat.* 1, 28.

¹ Scarborough 1986, 63; 2011, 8-9.

² Richter 1978, 969-971.

³ Scarborough 1986, 67.

⁴ Scrib. 123, 1: *Ad tumorem et dolorem iocineris, item ad duritiam facit bene lupi iecur primum in aqua ferventi demissum atque ita arefactum*, "For an enlarged liver, liver pain and also for hardness of the liver, help can be found in wolf's liver which is first boiled in hot water and then dried" (Transl. by the author).

⁵ Plin. *Nat.* 28, 197: *Iocineris dolores lupi iocur aridum ex mulso*, "Liver complaints are cured by taking a wolf's liver dried, in honied wine" (Transl. by J. Bostock).

⁶ Scarborough 1986, 62-64.

⁷ Galen regards wolf's liver as a cure for liver problems, Galen. 13, 215 K.

⁸ Wolf's liver recommended for cough, Marc. *Med.* 16, 39.

⁹ Canu 2005, 96-97.

DEMAND FOR WOLF SKINS

Were wolves, then, wanted for their skins? The only literary evidence of the use of wolf skins in the Roman army is given by Polybius, who reported that among the 2nd century BCE light-armed infantry, *velites*, “Each man also wears a headpiece without a crest (*galea*); which he sometimes covers with a piece of wolf skin or something of that kind, for the sake of both protection and identification”.¹ The class of *velites* was introduced in the late 3rd century BCE and abolished in the Marian military reforms of 107 BCE.²

Polybius’ text probably refers to the emblems of individual *ordines* (groups of about 200 men) of *velites*. The practice of wearing animal skins was probably limited to a particular group of *velites*. Because the *velites* were the youngest and usually the poorest soldiers in the legion, and could rarely afford much equipment,³ there is no reason to believe that a large number of *velites* would have worn such relatively rare animal skins. Soldiers with an animal skin could have acted as leaders of each *ordo*. In the chaotic first line of battle, where the *velites* were positioned, it was difficult to carry a standard, but by wearing an animal skin the leader of each group would have been easily recognizable.⁴

Contrary to popular belief, the Roman standard-bearers (*signiferi*) do not seem to have covered their helmets with wolf skins. The widespread use of wolf skins in the costumes of standard-bearers in modern re-enactments⁵ cannot be defended in the light of the surviving sources: archaeological and literary sources indicate that standard-bearers wore only bear and lion skins, and wolf skins are never mentioned.⁶ Vegetius describes how, in the 4th century CE, “All standard-bearers, although members of the infantry, got small-er cuirasses and covered their helmets with the skins of bears to terrify the

¹ Pol. 6, 22, 3: προσερικοσμεῖται δὲ καὶ λιτῶ περικεφαλαίῳ· ποτὲ δὲ λυκείαν ἢ τι τῶν τοιούτων ἐπιτίθεται, σκέρης ἅμα καὶ σημείου χάριν, ἵνα τοῖς κατὰ μέρος ἡγεμόσι προκινδυνεύοντες ἔρρωμένως καὶ μὴ διάδηλοι γίνωνται.

² The use of wolves, minotaurs, horses and boars as emblems of the Roman army was abolished in the Marian reforms, too. Of the five emblematic animals, the only one to remain in use was the eagle. Plin. *Nat.* 10, 16.

³ Southern 2007, 92.

⁴ The use of animal emblems could have a parallel in the religious practice of *ver sacrum*. Some peoples of Central Italy, e.g. the above-mentioned Hirpini, were known to have followed their totemic animal to a new dwelling-place.

⁵ A *signifer* with a wolf skin can be seen, for example, at [<http://www.figurines.miniatures.de/reconstitution/legion-VI-victrix-signifer-baliste.jpg>], [http://farm3.static.flickr.com/2434/3776188682_536a2ff355.jpg] and [<http://www.roman-empire.net/army/pics/signifer-01.jpg>] (Pages viewed on Dec 16, 2011).

⁶ Couissin 1926, 422; Davies 1989, 170.

enemy”.¹ According to epigraphical evidence, some soldiers in the Roman army were specialized bear-hunters or lion-hunters, whose task was to acquire pelts for uniforms.² Later there was also a growing need for beasts for the mock wild beast hunts (*venationes*) performed in amphitheatres.³ There is no literary documentation of the existence of wolf-hunters, *luparii*, in the military context.⁴

Sculptures showing members of the Roman army are mostly too rough and too damaged for the exact identification of the skins worn by the standard-bearers. This means that the use of wolf skins cannot be completely ruled out, but the skins seen on Trajan’s Column, for example, resemble more those of lions (FIG. 1) or bears (FIG. 2). According to Danae Richter, there is no evidence of wolf skins on the helmets of the standard-bearers on Trajan’s Column.⁵ Michael P. Spiedel, on the other hand, identifies some skins worn by Germanic auxiliary soldiers as those of the wolf (FIG. 3).⁶ He claims that the use of wolf skins was quite common among warriors of the Germanic tribes.⁷

Most of the ancient literary references to the wearing of wolf skins are fictional or mythological. In the Trojan War, Dolon, a Trojan scout, was said to have worn a wolf skin as a disguise.⁸ The Greek geographer Pausanias

¹ Veg. Mil. 2, 16, 2: *Omnes antesignani vel signiferi, quamvis pedites, loricas minores accipiebant et galeas ad terrorem hostium ursinis pellibus tectas* (Transl. by the author).

² E.g. CIL III 7449; VI 130; VIII 21567; XIII 8174; AE 1901,72.

³ Eppllett 2001a, 210-216. Cf. Iul. Afr. 1, 14.

⁴ Eppllett 2001b, 211-215.

⁵ Richter 2010, 284-287. Similarly e.g. Webster 1981, 139.

⁶ Spiedel 2004, 17-20; with a comprehensive bibliography on p. 211 n. 22. On the disputed identification of the soldiers, see Spiedel 2004, 17-19; Richter 2010, 287.

⁷ Spiedel 2004, 21-31. Cf. Tac. *Germ.* 17: *Gerunt et ferarum pelles (...)*, “They likewise wear the skins of savage beasts (...)” (Transl. by T. Gordon); Tac. *Hist.* 2, 88, 3: *Nec minus saevum spectaculum erant ipsi, tergis ferarum et ingentibus telis horrentes*, “Nor were the men themselves a less frightful spectacle, bristling as they were with the skins of wild beasts, and armed with huge lances” (Transl. by A. J. Church and W. J. Brodribb).

⁸ Hom. *Il.* 10, 332-336: ὣς φάτο καί β' ἐπίορκον ἐρώμοσε, τὸν δ' ὀρόθουνεν· αὐτίκα δ' ἄμφ' ὤμοισιν ἐβάλλετο καμπίλα τόξα, / ἔσσατο δ' ἔκτοσθεν ῥινὸν πολιοῖο λύκειο, / κρατὶ δ' ἐπὶ κτιδέην κυνέην, ἔλε δ' ὄζυν ἄκοντα, / βῆ δ' ἰέναι προτὶ νῆας ἀπὸ στρατοῦ (...). “His oath proved without force, but it satisfied Dolon, who quickly slung his curved bow on his shoulder, threw a grey wolf’s pelt over it, placed a ferret-skin cap on his head, and grasping a sharp javelin set off towards the ships” (Transl. by A. S. Kline); Eur. *Rh.* 208-215: λύκειον ἀμφὶ νῶτ' ἐνάψομαι δορὰν / καὶ χάσμα θηρὸς ἀμφ' ἐμῶ θήσω κάρρα, / βάσιν τε χερσὶ προσθίαν καθαρμόσας / καὶ κῶλα κῶλοισ, τετράπουον μιμήσομαι / λύκου κέλευθον πολεμίοις δυσέυρετον, / τάφροισ πελάζων καὶ νεῶν προβλήμασιν. / ὅταν δ' ἔρημον χῶρον ἐμβαίνω ποδί, / δίβαμος εἴμι· τῆδε σύγκειται δόλος, “A grey wolf’s hide / shall wrap my body close on either side; / my head shall be the mask of gleaming teeth, / my arms fit in the forepaws, like a sheath, / my thighs in the hinder parts. No Greek shall tell / ’tis not a wolf that walks, half visible, / on four feet by the trenches and around / the ship-screen. When it comes to empty ground / it stands on two. – That is the plan, my friend!” (Transl. by G. Murray).



FIG. 1. A detail of the frieze of Trajan's Column:
Roman standard-bearers wearing animal skins (lion?).
(From Coarelli 1999, tav. 126).



FIG. 2. A detail of the frieze of Trajan's Column:
Roman standard-bearers wearing animal skins (bear?).
(From Coarelli 1999, tav. 46).



FIG. 3. A detail of the frieze of Trajan's Column:
Warriors (probably German auxiliaries) wearing bear (and possibly wolf) skins.
(From Cichorius 1896, Taf. xxvii).

writes about Arcadian warriors who were clothed in wolf skins in the First Messenian War (in the 8th century BCE, about 850 years before Pausanias' time),¹ and about a picture in Temesa of a hero called *Lykas* who was clad in a wolf-skin.² The bodyguards of the 6th century BCE Athenian tyrant Pisistratus were known as *λυκόροδες*, "wolf-footed", which possibly meant

¹ Paus. 4, 11, 3: θώρακα γὰρ ἢ ἀσπίδα εἶχεν οὐχ ἕκαστος, ὅσοι δὲ ἠπόρουσαν τούτων, περιεβέβληντο αἰγῶν νάκας καὶ προβάτων, οἱ δὲ καὶ θηρίων δέρματα καὶ μάλιστα οἱ ὄρειοὶ τῶν Ἀρκάδων λύκων τε καὶ ἄρκτων, "Not all of them possessed a breastplate or shield, but those who lacked them were protected with the skins of goats and sheep, some of them, particularly the Arcadian mountaineers, having the hides of wild beasts, wolves and bears" (Transl. by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod).

² Paus. 6, 6, 11: πρὸς δὲ ἡρώων τε καὶ Τεμέσα ἦν ἡ πόλις, ἐν δὲ σφισι καὶ δαίμων ὄντινα ἐξέβαλεν ὁ Εὐθύμος, χροῖαν τε δεινῶς μέλας καὶ τὸ εἶδος ἅπαν ἐς τὰ μάλιστα φοβερός, λύκου δὲ ἀμρίσχετο δέρμα ἐσθήτη· ἐτίθετο δὲ καὶ ὄνομα Λύκαν τὰ ἐπὶ τῇ γραφῇ γράμματα, "Besides, there were a hero-shrine and the city of Temesa, and in the midst was the ghost that Euthymus cast out. Horribly black in color, and exceedingly dreadful in all his appearance, he had a wolf's skin thrown round him as a garment. The letters on the picture gave his name as Lycas" (Transl. by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod).

that they wore shoes made of wolf skin, or alternatively that they went barefoot.¹ According to Diodorus Siculus, Macedon, son of the Egyptian Underworld god Osiris, was “wearing (...) the fore-parts of a wolf”.² The Etruscan god of the Underworld, *Aita*, too, was often depicted wearing a hood like a wolf’s head.³ In Roman literature, caps made of wolf skin are mentioned twice in Virgil’s *Aeneid*, as being worn by the troops of Caeculus⁴ and the Trojan warrior Ornytus.⁵ Propertius, in his elegy about the origins of the temple of Jupiter Feretrius, presents Romulus wearing a helmet made of wolf skin,⁶ and in Ovid’s *Metamorphoses* a centaur called Dorylas “wore a wolfskin on his head”.⁷

THE HUNTING OF WOLVES

According to a funeral inscription from Apulia from the first half of the 2nd century CE, an imperial slave called Fortunatus had worked as a *luparius*, a wolf hunter.⁸ The only other extant reference to a *luparius* can be found in Servius, writing in the late 4th century CE; according to him, “it is known that wolf-hunters kill wolves with meat that is soaked in poison”.⁹ The poison mentioned by Servius was probably extracted from *aconitum*, which was called *λυκοκτόνον*, “wolf-killer” in Greek.¹⁰ This is the only reference to the use of poison against wolves in Italy.

From all of the above it seems safe to conclude that in Antiquity wolves were probably not hunted for pleasure in either Greece or Italy. The hunting of wolves was practiced only for the protection of herds or for some similar practical reason, such as acquiring wolf skins for the crests of the above-mentioned *velites*. The Greeks did not hunt carnivorous beasts in the

¹ Arist. fr. 394 Rose: οἱ τῶν τυράννων δορυφόροι λυκόποδες, “the wolf-footed spear-bearers of the tyrant” (Transl. by the author). Cf. Catenacci 2012, 175-176.

² Diod. Sic. 1, 18, 1: περιθέσθαι (...) τὸν δὲ Μακεδόνα λύκου προτομήν.

³ See e.g. Krauskopf 1987, 61-67; Krauskopf 1988.

⁴ The legendary founder of Praeneste and son of the fire god Vulcan. Verg. *Aen.* 7, 688-689: (...) *fulvosque lupi de pelle galeros / tegmen habent capiti*, “(...) and have reddish caps of wolf-skin for headgear” (Transl. by A. S. Kline).

⁵ Verg. *Aen.* 11, 680-681: (...) *caput ingens oris hiatus / et malae texere lupi cum dentibus albis*, “his head protected by a wolf’s huge gaping mask, and white-toothed jaws” (Transl. by A. S. Kline).

⁶ Prop. 4, 10, 20: *et galea hirsuta compta lupina iuba*, “and his helmet was wolf-skin, decorated with a shaggy crest” (Transl. by A. S. Kline).

⁷ Ov. *Met.* 12, 379-380: (...) *tempora tecta gerebat / pelle lupi* (...).

⁸ *CIL* IX 6173: *Fortunato · Caesae | ris · n(o)stri · ser(vo) · lupario* (...).

⁹ Serv. *ad Georg.* 1, 139: *constat (...) luparios carnibus tinctis veneno lupos necare* (Transl. by the author). Cf. Malavolta 1985.

¹⁰ Cf. Gal. 11, 820 K.; Ael. *Nat.* 9, 18. Similarly, *aconitum* is called ‘wolfsbane’ in English.

Homeric world or in Classical times, but went mainly after herbivores, such as boar or deer.¹ The Roman aristocracy adopted similar customs of hunting for sport, their primary game being boars and hares.²

In the late Empire the aristocracy introduced horseback hunting with nets. Jacques Aymard thinks that nets could have been used for wolf hunting, too.³ There are no written sources to support this suggestion, but hunting scenes represented on two sarcophagi could involve a wolf. One of these, the 4th century Christian sarcophagus of St. Ludre, lies in the church of Saint-Etienne at Déols, France. Its relief shows, beside the hunting of boars and lions, a net hunt of two beasts with a mane. The identification of these animals as bears cannot be totally excluded, but it is more likely that the figures represent wolves (FIG. 4).⁴ Also on the 3rd century "Sarcophage de la chasse" in the Musée de Cahors Henri-Martin one of the hunted animals could, perhaps, be identified as a wolf.⁵

Although the Romans did not really worship the wolf, some dedications have been found to the *Lupa Romana* and the *Lupa Augusta* in Hispania, dating from the late 1st or 2nd centuries CE.⁶ However, they should be seen as a part of the Roman Imperial cult, not as a cult of the she-wolf itself.⁷

The rise of Christianity together with worsening economic conditions changed the attitude toward wolves in Late Antiquity. In Christianity the wolf was not appreciated: Christ was the good shepherd, and wolves were commonly associated with evil.⁸ It is therefore possible that wolves were indeed hunted, and the sarcophagi above may reflect the 4th century hunting habits of Roman Gaul, but certain reservations must be voiced. Hunting scenes were a common motif in Roman funeral reliefs. Especially in Late Antiquity they were conventional and included neither personal details of the deceased nor local characteristics.⁹ Hunting scenes also had a very strong symbolic significance: success in hunting, especially on a lion, proclaimed triumph over death.¹⁰ In the Christian era, a funeral relief depicting the hunting and killing of a wolf, an animal associated with heretics,¹¹ could have been a powerful symbol of the victory of the true faith.

¹ Anderson 1985, 15; Barringer 2001, 147-161, 174-181, 203-207.

² Green 1996, 229; Trinquier 2009, 29-30.

³ Aymard 1951, 349-351.

⁴ Espérandieu 1908, 1560; Aymard 1951, 351.

⁵ Musée de Cahors Henri-Martin, inv. n. Ca.2.3. Espérandieu 1908, 1648.

⁶ *CIL* II 2156; II 4603.

⁷ Dulière 1979, 261-262; Balil 1985.

⁸ *John* 10, 11-12; *Matth.* 10, 16. See Ortalli 1973 and 1997, 57-122 (especially 95-107), on the demonization of wolves in Late Antiquity and the Middle Ages.

⁹ Warland 2000, 181-183.

¹⁰ Andreae 1985, 8-14; Gaggadis-Robin 2008, 36.

¹¹ St. Ambrose, 'Expositio Evangelii secundum Lucam', in Adrien 1957, VIII cap. 49, 230. Cf. Ortalli 1997, 97-99.

The paucity of bone finds is consistent with the paucity of literary reference to wolf hunting; together they seem to confirm that wolf-hunting was not a regular feature of Roman life. Only six archaic remains of wolf bones have been found in cult sites of Latium, four of them dating from the middle or late Bronze Age (11th to 10th century BCE) and two from the early Iron Age (9th century BCE). Thus between the 8th century BCE and the 2nd century CE there are no findings (on the bones dating from Late Antiquity, see below).¹ In general the data from bone finds are very sparse, and too far-reaching conclusions should not be drawn. However, since each of the findings included the remains of only one wolf, it seems unlikely that wolves were commonly sacrificed in pre-historic Latium. The Etruscans, on the other hand, did practice wolf



FIG. 4. A detail of the 4th century sarcophagus of St. Ludre in Déols. Hunting wolves (or bears) with nets. (Photographed by Didier Dubant).

sacrifice to some extent, and wolf bones have been found in the Etruscan sanctuaries of Sorgenti della Nova, Ortaglia and Monte Savino.²

The only recorded traces of wolf sacrifices in the Roman world are found in the provinces. In some Mithraic sites, e.g. in Martigny, bones of canines that had been sacrificed, probably wolves, have been found, but the possibility that these were the bones of large dogs cannot be excluded. These sacrifices, however, belong to the cultural context of Mithraism, which differed greatly from the traditional Roman religion.³

In Greece, the symbolic value of the wolf was quite different from the value it had in Rome.⁴ Xenophon, in his *Anabasis*, writes that Greek soldiers ratified their oaths by sacrificing “a bull, a wolf, a boar, and a ram over a

¹ De Grossi Mazzorin 1995, 339; De Grossi Mazzorin-Minniti 2009, 43-44. Wolf remains dating from the Iron Age have been found in Italy outside of Latium, too; for example in Tortoreto (Abruzzo); De Grossi Mazzorin *et al.* 2008, 66-74; Wilkens 2003.

² Negroni Catacchio 1995, 346; Bruni 2005, 20-23; Curci *et al.* 2006.

³ Prieur 1988, 187-188; Olive 2004, 147-155.

⁴ Cf. Detienne-Svenbro 1979; Mainoldi 1984.

shield”.¹ According to Pausanias, wolves were sacrificed in the Laphria festival, which was celebrated in Patras in honor of Artemis.² Bones of wolves have been found in the sanctuary of Messene and the Artemision of Ephesus.³ In Oppian’s *Cynegetica* (written in the early 3rd century CE), the wolf is named along with other animals that were hunted.⁴ Also in the homonymous Latin work of Nemesianus (late 3rd century CE), wolves are mentioned in a hunting scene which was set in a Greek context.⁵ If we compare the osteological results of Greek and Roman cult sites and other archaeological excavations, then, the absence of wolf bones in the Roman world is striking.

The Edict of Diocletian on Maximum Prices (issued in 301 CE) proves that at the beginning of the 4th century there was some hunting of wolves in the eastern part of the Empire. The maximum price of a wolf skin was relatively low (40 *denarii* for a tanned skin, 25 *denarii* for an untreated skin),⁶ compared e.g. with a lion or a leopard skin (1250 / 1000 *denarii*).⁷ One reason for the low price could be the steady supply caused by the common practice of hunting wolves, as Nadia Canu suggests.⁸ However, a more likely explanation in my opinion would be the low demand for wolf skins – since they were not commonly used in public, as I have shown above.

¹ Xen. *Anab.* 2, 2, 9: Ταῦτα δ’ ὤμοσαν, σφάζαντες ταῦρον καὶ λύκον καὶ κάρρον καὶ κριὸν εἰς ἀσπίδα. However, the authenticity of the word “wolf” in the text is disputed. It is found only in some manuscripts, and P. Masqueray, for example, has not accepted it in his edition (Les Belles Lettres, 1930). On textual criticism, cf. Keller 1887, n. 156.

² Paus. 7, 18, 12: ἐσβάλλουσι γὰρ ζῶντας ἐς τὸν βωμὸν ὄρνιθας τε τοὺς ἐδωδίμους καὶ ἱερεῖα ὁμοίως ἅπαντα. ἔτι δὲ ὄς ἀγρίους καὶ ἐλάφους τε καὶ δορκάδας, οἱ δὲ καὶ λύκων καὶ ἄρκτων σκύμνους, οἱ δὲ καὶ τὰτέλεια τῶν θηρίων, “For the people throw alive upon the altar edible birds and every kind of victim as well; there are wild boars, deer and gazelles; some bring wolf-cubs or bear-cubs, others the full-grown beasts” (Transl. by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod).

³ Nobis 1997, 102-107; Bammer 1998, 38. However, it must be remembered that not all animals killed and eaten in sanctuaries can be considered sacrificial victims, as Ekroth (2007) notes.

⁴ Opp. 1, 73: θηρητῆρες λύκους ὄλεσαν, θύννους ἀλιῆες, / ἀγρευτῆρες ὄεις, τρήρωνας ἔλον δονακῆες, / ἄρκτον ἐπακτῆρες, καὶ μορμύρον ἀσπαλιῆες, / τίγριν δ’ ἱπρῆες, καὶ τριγλίδας ἰχθυβολῆες, / κάπριον ἰχνευτῆρες, ἀηδόνας ἰξευτῆρες, “Hunters kill Wolves, fishermen kill Tunnies; the hunter with his net takes Sheep, the fowler with his reeds takes Doves; the hunter with his hounds takes the Bear, the angler takes the Mormyrus; the mounted hunter takes the Tiger, the fisher with his trident takes the Red Mullet; the tracker takes the Boar, the fowler with his birdlime takes the Nightingale” (Transl. by A. W. Mair).

⁵ Nemes. *Cyn.* 51-53: *nos timidos lepores, imbelles figere dammas / audacesque lupos, vulpem captare dolosam / gaudemus (...)*, “We enjoy transfixing the nervous hare, the unresisting doe, the daring wolf or capturing the crafty fox” (Transl. by J. W. Duff and A. M. Duff).

⁶ *Edict. Diocl.* 8, 27-28: *Pellis lupina infecta x [viginti]quinque / Eadem confecta x [quadrag]inta δέριμα λύκειον ἄνεργον X κέ’ / εἰργασμένον X μ’.*

⁷ *Edict. Diocl.* 8, 39-41.

⁸ Canu 2006, 97.

AVOIDANCE OF VIOLENCE AGAINST WOLVES TAKEN AS PORTENTS¹

Annalists have recorded sixteen incidents of a wolf entering the city of Rome which were regarded as portents. Contrary to what F.B. Krauss and J. Trinquier suggest,² it seems that such wolves were usually not harmed on purpose, at least in the republican period. According to Livy, in 196 BCE a stray wolf ran through the city of Rome and escaped “almost untouched”.³ In 177 BCE another wolf escaped “amid great uproar on the part of the pursuers”.⁴ The Romans did not try to stop or surround wolves in order to kill them, which would have been the easiest way to ensure the safety of bystanders. Instead, people drove the wolves along the streets towards a gate in order to get them out of Rome alive. Similar incidents of wolves of ill omen entering Rome and escaping unharmed were recorded by Orosius⁵ and Julius Obsequens.⁶ Nor were such wolves harmed in smaller Italian towns or military camps.⁷

¹ I discuss the wolf portents at length in my Rissanen 2015.

² Krauss 1930, 109: “In all these citations [Liv. 27, 37, 3; 32, 29, 2; 33, 26, 9; 41, 9, 6] it is apparent that the wolf was regarded as the bringer of evil, especially martial distress and reverses, and as such must be caught and killed”.

Trinquier 2004, 114: “Comme les autres animaux sauvages pourvoyeurs de prodiges, il était impitoyablement poursuivi, et son apparition déclenchait une véritable fièvre meurtrière. (...) il fallait au contraire prévenir la fuite du loup et le mettre à mort, de préférence dans le périmètre du *pomerium*”.

³ Liv. 33, 26, 9: *lupus Esquilina porta ingressus, frequentissima parte urbis cum in forum decurrisset, Tusco vico atque inde Cermalum per portam Capenam prope intactus evaserat*, “a wolf entered the City through the Porta Esquilina, the busiest part of the City, and ran down to the Forum; it then ran through the Tuscan and Cermalian wards, and finally escaped through the Porta Capena almost untouched” (Transl. by C. Roberts).

⁴ Liv. 41, 9, 6: *lupus etiam Romae interdum agitatus, cum Collina porta intrasset, per Esquilinam magno consecretantium tumultu evasit*, “a wolf was pursued even in Rome by day, after entering by the Porta Collina, and escaped by the Porta Esquilina amid great uproar on the part of the pursuers” (Transl. by C. Roberts).

⁵ In 269 BCE. Oros. *Hist.* 4, 4, 2: *lupi tres ante lucem ingressi urbem, semesum cadaver intulerunt sparsumque membratim in foro ipsi strepitu hominum exterriti reliquerunt*, “Before dawn three wolves came into the city, bringing in a half-eaten corpse. When they were frightened by the shouts of the people, they left the remains strewn in the Forum” (Transl. by A. T. Fear).

⁶ In 165 BCE. Obs. 13: *et lupi Esquilii et in colle Quirinali meridie apparuerunt exagitati fuerunt*, “and wolves appeared on the Esquiline and on the Quirinal hill at midday and were driven off” (Transl. by C. E. Evans).

⁷ Liv. 21, 46, 2: *nam et lupus intraverat castra laniatisque obvis ipse intactus evaserat*, “A wolf had entered the camp and after worrying all it met had got away unhurt” (Transl. by C. Roberts); Liv. 21, 62, 5: *in Gallia lupum vigili gladium ex vagina raptum abstulisse*, “in Gaul a wolf had snatched a sentinel’s sword from its scabbard and run off with it” (repeated also in Val. Max. 1, 6, 5); Obs. 27: *Minturnis lupus vigilem laniavit et inter tumultum effugit*. “At Minturnae a wolf lacerated a guard and escaped amid the confusion” (Transl. by C. E. Evans). Cf. Liv.

However, in 96 BCE a wolf was killed in a private house in Rome,¹ and in 31 BCE “a wolf was caught as it was running into the temple of Fortune and killed”.² In both of these incidents the wolves had got into a place from which there was no escape: the killings seem to have been carried out when there was no way to get the terrified animal out of the building alive without putting human life in danger.³

There are several mentions of other creatures of ill omen such as wasps, oxen or an owl, which religious magistrates ordered should be killed.⁴ Unlike these, the wolves that I mentioned above were killed only in despera-

10, 27, 8-9: *Cum instructae acies starent, cerva fugiens lupum e montibus exacta per campos inter duas acies decurrit; inde diversae ferae, cerva ad Gallos, lupus ad Romanos cursum deflexit. Lupo data inter ordines via; cervam Galli confixere. Tum ex antesignanis Romanus miles “illac fuga” inquit “et caedes vertit, ubi sacram Dianae feram iacentem videtis; hinc victor Martius lupus, integer et intactus, gentis nos Martiae et conditoris nostri admonuit”,* “Whilst the two armies were standing ready to engage, a hind driven by a wolf from the mountains ran down into the open space between the two lines with the wolf in pursuit. Here they each took a different direction, the hind ran to the Gauls, the wolf to the Romans. Way was made for the wolf between the ranks; the Gauls speared the hind. On this a soldier in the front rank exclaimed: ‘In that place where you see the creature sacred to Diana lying dead, flight and carnage will begin; here the wolf, whole and unhurt, a creature sacred to Mars, reminds us of our Founder and that we too are of the race of Mars’” (Transl. by C. Roberts).

¹ Obs. 49: *Lupus urbem ingessus in domo privato occisus*, “A wolf that had invaded the city was killed in a private house” (Transl. by C.E. Evans).

² Cass. Dio 50, 10, 2: *λύκος τε ἐς τὸ Τυχαῖον ἐσπίρτων συνελήφθη καὶ κατεσφάγη*.

³ Cassius Dio compares two wolves killed in 211 CE with the co-ruling emperors Geta and Caracalla, who both later met violent deaths. The prophecy and its fulfilment could be regarded rather as an urban legend than a recorded historical fact. On the other hand, the importance of the characters involved and the extreme gravity of the events that were connected to the prophecy can be seen as indicating the exceptional nature of the hunting of wolves. Cf. Rissanen 2015, 133. Cass. Dio 78, 1, 6: *δύο λύκοι ἐς τὸ Καριτώλιον ἀναβάντες ἐκείθεν ἐξεδιώχθησαν, καὶ ὁ μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ πρὸς καταληφθεὶς ὁ δὲ μετὰ ταῦτα ἕξω τοῦ πωμηρίου ἐσφάγη, καὶ τοῦτο καὶ περὶ ἐκείνους ἐγένετο*, “Two wolves went up on the Capitol, but were chased away from there; one of them was found and slain somewhere in the Forum and the other was killed later outside the pomerium. This incident also had reference to the brothers” (Transl. by E. Cary).

⁴ Liv. 35, 9, 4: *A Capua nuntiatum est examen vesparum ingens in forum advolasse et in Martis aede condisse: eas conlectas cum cura et igni crematas esse*, “It was reported from Capua that a huge swarm of wasps flew into the forum and settled in the temple of Mars, and that they were carefully collected and burnt” (Transl. by C. Roberts); 36, 37, 2: *boves duos domitos in Carinis per scalas pervenisse in tegulas aedificii proditum memoriae est. Eos vivos comburi cineremque eorum deici in Tiberim haruspices iusserunt*, “There is a tradition that two tame oxen in the Carinae climbed up the stairs on to the flat roof of a building. The haruspices ordered them to be burnt alive and the ashes thrown into the Tiber” (Transl. by C. Roberts); Obs. 26: *Bubonis vox primum in Capitolio, dein circa urbem audita. Quae avis praemio posito ab aucupe capta combustaque; cinis eius in Tiberim dispersus*, “The cry of an owl was heard firstly on the Capitol, then around the city. After a reward was placed on this bird it was captured by a fowler and incinerated. Its ashes were scattered in the Tiber” (Transl. by C. E. Evans).

tion, when it was impossible to seek or receive instructions as to how to deal with them. These instances do seem to have been the exception rather than the rule.

Wolves certainly enjoyed special protection not afforded to other animals whose appearance was taken as a portent. The fact that people refrained from violence against them may have had its roots in a popular belief that harming a wolf could bring ill fortune, but it is more likely that it was due to the special religious role of the wolf in Roman society.

WOLVES IN THE ARENA?

Thousands of animals were killed in the spectacular *venationes* in the amphitheatres of Rome and major provincial towns. Literary sources mention lions, tigers, leopards, cheetahs, lynxes, bears, rhinoceroses, elephants and hyenas, but no wolves.¹ The *lupi cervarii* from Gaul, which Pompey the Great presented in the arena,² were not wolves but presumably lynxes.³ There do not seem to have been wolves in any of the numerous private animal enclosures (*vivaria*) of Rome, either.⁴ According to Ulpian, the possession of dangerous wild animals, wolves among them, was in fact forbidden in Rome for security reasons in the 2nd century CE.⁵

In two Roman reliefs depicting a *venatio* in an amphitheater there are animals that have some lupine features: sharp teeth, a long muzzle and a mane (Figs. 5 and 6). These, however, are more likely to be bears than wolves.⁶

¹ See e.g. Liv. 39, 22, 2; Plin. *Nat.* 8, 53; 8, 64-65; 8, 70; 8, 130-131; Mart. *Spect.* 11, 12; 22; Suet. *Aug.* 43, 4. A complete listing of the species can be found in Epplert 2001a, 'Appendix C', 233-344. In modern studies, there are some indefinite references to wolf hunting, such as in Giebel 2003, 195: "... auf dem Balkan suchte man Bären und Wölfe", "... bears and wolves were sought in the Balkans", but they do not give any supportive evidence.

² Plin. *Nat.* 8, 84: *Sunt in eo genere qui cervarii vocantur, qualem e Gallia in Pompei Magni harena spectatum diximus*, "There is a species, which is known as the stag-wolf, such as we have already said were brought from Gaul and exhibited in the Circus by Pompeius Magnus" (Transl. by J. Bostock). Cf. Plin. *Nat.* 8, 70: *Pompei Magni primum ludi ostenderunt chama, quem Galli rufium vocabant, effigie lupi, pardorum maculis*, "It was at the games of Pompeius Magnus that the chama was first exhibited; an animal called rufius by the Gauls; having the figure of a wolf, with the spots of the pard" (Transl. by J. Bostock).

³ *ThLL* VII 2, 1857, app. B 2, s.v. 'lupus'; Holder 1962, s.v. 'rufius'.

⁴ Epplert 2001a, 10-13.

⁵ Ulp. fr. D 31, 21 (Iust. *Dig.* 21, 1, 40-41): *Ne quis canem, verrem vel minorem aprum, lupum, ursum, pantheram, leonem aliudve quod noceret animal, sive soluta sint, sive alligata, ut contineri vinculis, quo minus damnum inferant, non possint*, "No one may keep a dog, a bull or a young boar, a wolf, a bear, a leopard, a lion or any other animal that can be harmful, whether untethered or kept on a leash or a chain to minimize the danger" (Transl. by the author).

⁶ The animal in Fig. 5 was identified as a bear by Mazois (1824, 51) and Kockel (1983, 82). The animal in Fig. 6 was identified as a bear by Reggiani (1981, 60-61), R. Bosso and V. Moesch (in La Regina 2001, 397), and F. Lezzi (in Coarelli-De Santis 2009, 171).



FIG. 5. A detail of a frieze representing a *venatio* in an amphitheater. From the grave of N. Festius Ampliatus in Pompeii, 1st century BCE. The speared animal in the middle is a bear (note the short tail).

(From Kockel 1983, Taf. 20).

Despite the lack of literary and archaeological evidence, there could have been wolves in the arena in Late Antiquity. Six bone remains, presumably of wolves, have been found in the sewers of the Colosseum, dating from the late Empire (2nd to 5th century CE).¹ However, because large dogs were also used in animal spectacles, the identification is uncertain.² Even if all of these remains were indeed wolf bones, their number is minimal compared with the remains of other species.

Three different explanations can be suggested for the absence of wolves from the arenas. First, the wary or retiring nature of wolves could have made them unsuitable for the shows.³ Secondly, there could have been difficulties in the logistics: in capturing, transporting or keeping the animals alive.⁴ Thirdly, the use of wolves could have been barred on religious grounds.

From the ethological point of view there is no difference between wolves and dogs (which were used in the arenas), except that the latter can be trained. Wolves, if provoked, can attack as fiercely as furious dogs – or hyenas, which were also displayed in *venationes* in the 3rd century CE.⁵ The hunting practice of canines, based on a chase and team work, lacks the explosive power of the hunting of big cats (tiger, lion, leopard, cheetah), but it could still have offered entertainment for the masses. A retiring nature did not seem to protect some other species from the demands of the arenas. Since even timid herbivores like hares and roe deer appeared in *venationes*,⁶ the character of wolves would certainly not have been enough to prevent their use in the arenas.

¹ De Grossi Mazzorin *et al.* 2005, 340-341.

² E.g. Mart. *Spect.* 33; Mart. *Ep.* 11, 69; Cass. Dio 61, 6; Symm. *Epist.* 2, 77. For the archaeological evidence, see e.g. Rea 2001a, 224-225.

³ Trinquier 2009, 30.

⁴ King 2002, 415.

⁵ *Hist. Aug. Pius* 10, 9; *Hist. Aug. Gord.* 33, 3, 1.

⁶ E.g. Ov. *Fast.* 5, 371-372; Mart. 1, 6, 3-4; 1, 14, 4; Calp. Sic. *Ecl.* 7, 58. Epplert 2001a, 340-342.

The second alternative, difficulties in logistics,¹ does not seem probable either. The capture of living wolves was no more difficult than the capture of other beasts living in forests, such as bears or leopards. It required manpower, but the expenses of the capture and transportation would not have been very high, nor were wolves as dangerous for the hunters as tigers, bears or rhinoceroses. It is significant, in my opinion, that wolves could have been found in Italy and elsewhere in southern Europe within relatively easy reach of Rome. The diet of wolves is not restricted and they endure captivity fairly well.² Thus there would have been no overwhelming obstacles to getting dozens or even hundreds of wolves for the animal spectacles of Rome, if anyone had wanted to do so.

It is therefore reasonable to conclude that the absence of wolves from the amphitheaters was due to the religious importance of the wolf to the Romans, even though this is not explicitly mentioned in any of our sources.



FIG. 6. A fragment of a limestone relief representing a scene in a *venatio*. Museo Civico di Rieti, inv. n. MCR_0110_AR (previously inv. 661). The Augustan period. The animal above on the right is a bear. (From Papini 2004, Fig. 51).

CONCLUSION

During the republican period and the early Empire, wolves do not seem to have been hunted for pleasure in the Roman world; they were killed only to protect herds that were out at pasture and to provide skins for the *velites*. The practice of actually using wolf-based products in medicine is debatable, and after the military reforms of Marius in 107 BCE there is no evidence of the wearing of wolf skins in the Roman army. Wolves were not displayed in the *venationes*, either, and the killing of wolves whose appearance was thought to be portentous seems to have been avoided.

The treatment given to wolves differed from the treatment meted out to other large predators. Whereas bears, lions or leopards were widely hunted and utilized in many ways (both dead and alive), wolves enjoyed special pro-

¹ Studies on the logistics, see Rea 2001b; MacKinnon 2006.

² Petersen-Ciucci 2003, 104-105; Kreeger 2003, 214-217.

tection. The Romans generally seem to have refrained from intentionally harming wolves.

However, as the shepherds' wolf hunting and the use of wolf skins on the *velites* of the 2nd century BCE prove, the killing of wolves was not an absolute taboo. There was no public prohibition against harming wolves. The special status of the wolf was not based on national ideology, but rather was connected to the religious importance of the wolf to the Romans. This explains why the wolf was less important in the Greek half of the Empire.

The Greek view of wolves remained visible also in Roman literature. For example, some proverbs related to wolves and numerous medico-magical uses for the body parts of wolves seem to resemble Greek practices rather than indigenous Italian practices. In the eastern provinces, where Greek culture was dominant, the hunting or even sacrificing of wolves seems to have continued under Roman rule.

The decline of the traditional Roman religion meant a dramatic change in the attitude towards wolves. The honored religious position they had enjoyed was replaced by their demonization once Christianity became stronger.

The wolf was not actually worshipped in ancient Rome, although there are some dedications to the *Lupa Romana* and the *Lupa Augusta* as part of the Roman Imperial cult. Nevertheless, the religious appreciation of the wolf was the main reason why wolves were not intentionally harmed. This policy of refraining from unnecessary violence against wolves may have been based on the worshipping of the wolf in prehistoric Latium, but given the shortage of evidence, this hypothesis must remain open until further comparative research can throw more light on the subject.

University of Jyväskylä
Finland

BIBLIOGRAPHY

- Adrien, M. (ed.), *Sancti Ambrosii Mediolanensis Opera*, Turnhout 1957.
 Anderson, J. K., *Hunting in the Ancient World*, London 1985.
 Andrae, B., *Die Symbolik der Löwenjagd*, Opladen 1985.
 Aymard, J., *Essai sur les chasses romaines, des origines à la fin du siècle des Antonins*, Paris 1951.
 Balil, A., 'Lupa Romana. El culto a la Loba en Hispania', *Bol. Sem. Est. Arte y Arquel.* 51, 1985, 263-265.
 Bammer, A., 'Sanctuaries in the Artemision of Ephesus', in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence*, Stockholm 1998, 27-47.
 Barringer, J., *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore 2001.

- Bruni, S., 'Il santuario di Ortaglia nel territorio volterrano: appunti sulle pratiche culturali', in M. Bonghi Jovino - F. Chiesa (eds.), *Offerte dal regno animale e dal regno vegetale nella dimensione del sacro*, Roma 2005, 15-28.
- Canu, N., *Le valenze del lupo nel mondo romano. Periodo arcaico ed età repubblicana*, Diss. Univ. Sassari 2005.
- Catenacci, C., *Il tiranno e l'eroe. Storia e mito nella Grecia antica*, Roma 2012².
- Cichorius, C., *Die Reliefs der Traianssäule*, Berlin 1896.
- Coarelli, F., *La Colonna Traiana*, Roma 1999.
- Coarelli, F. - De Santis, A. (eds.), *Reate e l'Ager Reatinus - Vespasiano e la Sabina: dalle origini all'impero. Catalogo della mostra* (Rieti, 8 maggio-22 novembre 2009), Roma 2009.
- Couissin, P., *Les Armes Romaines*, Paris 1926.
- Curci, A. - Penzo, A. - Cattabriga, S., 'Animali a Monte Bibele: sacrifici per gli dei, cibo per gli uomini', in A. Curci - D. Vitali (eds.), *Animali tra uomini e dei: archeozoologia del mondo preromano*. Atti del convegno internazionale (8-9 novembre 2002), Bologna 2006, 111-125.
- Davies, R. W., *Service in the Roman Army*, Edinburgh 1989.
- De Grossi Mazzorin, J., 'I resti ossei animali rinvenuti nell'insediamento sommerso del Gran Carro nel Lago di Bolsena (VT)', in P. Tamburini (ed.), *Un abitato Villanoviano per ilacustr. Il Gran Carro sul lago di Bolsena (1959-1985)*, Roma 1995, 339-351.
- De Grossi Mazzorin, J. - Minniti, C., 'L'utilizzazione degli animali nella documentazione archeozoologica a Roma e nel Lazio dalla preistoria recente all'età classica', in L. Drago Troccoli (ed.), *Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini tra preistoria ed età moderna*, Roma 2009, 39-67.
- De Grossi Mazzorin, J. - Minniti, C. - Rea, R., 'De ossibus in amphitheatro Flavio effossis: 110 anni dopo i rinvenimenti di Francesco Luzj', in G. Malerba - P. Visentini (eds.), *Atti del 4° Convegno Nazionale di Archeozoologia* (Pordenone, 13-15 novembre 2003), Passignano di Prato 2005, 337-348.
- De Grossi Mazzorin, J. - Minniti, C. - Serra, F., 'I resti ossei animali provenienti dall'abitato dell'età del Ferro di Tortoreto - La Fortellezza (TE)', in G. Tagliamonte (ed.), *Ricerche di archeologia medio-adriatica 1. Le necropoli: contesti e materiali* (Cavallino-Lecce, 27-28 maggio 2005), Lecce 2008, 65-80.
- Detienne, M. - Svenbro, J., 'Les loups au festin ou la Cité impossible', in M. Detienne - J.-P. Vernant (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 215-237.
- Dulière, C., *Lupa Romana. Recherches d'Iconographie et Essai d'Interprétation*, Rome 1979.
- Ekroth, G., 'Meat in Ancient Greece: Sacrificial, Sacred or Secular?', *Food & History* 5, 2007, 249-272.
- Epplett, C. (2001a), *Animal Spectacula of the Roman Empire*, Diss. Univ. British Columbia 2001.
- Epplett, C. (2001b), 'The Capture of Animals by the Roman Military', *Greece & Rome* 48, 2001, 210-222.
- Espérandieu, E., *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine. Aquitaine XII 2*, Paris 1908.

- Frazer, J. G., *The Golden Bough*, New York 1922.
- Fritts, S. H. - Stephenson, R. O. - Hayes, R. D. - Boitani, L., 'Wolves and Humans', in Mech-Boitani 2003, 289-316.
- Gaggadis-Robin, V., 'Les images de la chasse romaine: entre symbolisme et réalité', *Histria Ant.* 16, 2008, 29-36.
- Giebel, M., *Tiere in der Antike*, Darmstadt 2003.
- Green, C. M. C., 'Did the Romans Hunt?', *Class. Ant.* 15, 1996, 222-260.
- Holder, A., *Alt-Celtischer Sprachschatz*, Graz 1962.
- Keller, O., *Thiere des classischen Altertums*, Innsbruck 1887.
- King, A., 'Mammals. Evidence from Wall Paintings, Sculpture, Mosaics, Faunal Remains and Ancient Literary Sources', in W. F. Jashemski - F. G. Meyer (eds.), *The Natural History of Pompeii*, Cambridge 2002, 401-450.
- Kockel, V., *Die Grabbauten vor dem Herkulaner Tor in Pompeji*, Mainz am Rhein 1983.
- Krauskopf, I., *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien. Kontinuität und Wandel*, Firenze 1987.
- Krauskopf, I., s.v. 'Hades / Aita, Calu', in *LIMC* IV, 1988, 394-399.
- Krauss, F. B., *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius*, Diss. Univ. Pennsylvania 1930.
- Kreeger, T. J., 'The Internal Wolf: Physiology, Pathology, and Pharmacology', in Mech-Boitani 2003, 192-217.
- La Regina, A. (ed.), *Sangue e Arena*, Milano 2001.
- Lopez, B., *On Wolves and Men*, New York 1978.
- MacKinnon, M., 'Supplying Exotic Animals for the Roman Amphitheatre Games: New Reconstructions Combining Archaeological, Ancient Textual, Historical and Ethnographical Data', *Mouseion* 6, 2006, 137-161.
- Mainoldi, C., *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne, d'Homère à Platon*, Paris 1984.
- Malavolta, M., s.v. 'Luparius', in *Dizionario Epigrafico* IV 3, Roma 1985, 2200-2201.
- Mazois, F., *Les Ruines de Pompei*, Paris 1824.
- Mech, L. D. - Boitani, L. (eds.), *Wolves. Behavior, Ecology and Conservation*, Chicago 2003.
- Negrone Catacchio, N., *Sorgenti della Nova. L'abitato del Bronzo Finale*, Firenze 1995.
- Nobis, G., 'Tieropfer aus einem Heroen- und Demeterheiligtum des antiken Messene (SW-Peloponnes, Griechenland) – Grabungen 1992 bis 1996', *Tier und Museum* 5, 1997, 97-111.
- Olive, C., 'La faune exhumée des *mithraea* de Martigny (Valais) et d'Orbe-Boscéaz (Vaud) en Suisse', in M. Martens - G. De Boe (eds.), *Roman Mithraism: the Evidence of the Small Finds*, Brussels 2004.
- Ortalli, G., 'Natura, storia e mitografia del lupo nel Medioevo', *La Cultura* 11, 1973, 257-311.
- Ortalli, G., *Lupi genti culture. Uomo e ambiente nel Medioevo*, Torino 1997.
- Papini, M., *Munera gladiatoria e venationes nel mondo delle immagini*, Roma 2004.
- Petersen, R. O. - Ciucci, P., 'The Wolf as a Carnivore', in Mech-Boitani 2003, 104-130.
- Prieur, J., *Les animaux sacrés dans l'antiquité*, Rennes 1988.

- Raaflaub, K., 'Romulus und die Wölfin. Roms Anfänge zwischen Mythos und Geschichte', in E. Stein-Hölkeskamp - K.-J. Hölkeskamp (eds.), *Erinnerungsorte der Antike*, München 2006, 18-39.
- Rea, R., (2001a), 'Il Colosseo, teatro per gli spettacoli di caccia. Le fonti e i reperti', in *La Regina* 2001, 223-243.
- Rea, R. (2001b), 'Gli animali per la venatio: cattura, trasporto, custodia', in *La Regina* 2001, 245-275.
- Reggiani, A. M., *Rieti, Museo Civico. Rinvenimenti della città e del territorio*, Roma 1981.
- Richter, D., *Das römische Heer auf der Trajanssäule. Propaganda und Realität*, Mainz 2010.
- Richter, W., s.v. 'Wolf', in *RE Suppl.* xv, 1978, 960-987.
- Rissanen, M., 'The *Hirpi Sorani* and the Wolf Cults of Central Italy', *Arctos* 46, 2012, 115-135.
- Rissanen, M., 'Wolf Portents in Ancient Rome', *Athenaeum* 103, 2015, 123-139.
- Scarborough, J., 'Pharmacy in Pliny's *Natural History*: Some Observations on Substances and Sources', in R. French - F. Greenaway (eds.), *Science in the Early Roman Empire: Pliny the Elder, his Sources and Influence*, London 1986, 59-85.
- Scarborough, J., 'Ancient Medicinal Use of *Aristolochia*: Birthwort's Tradition and Toxicity', *Pharmacy in History* 53, 2011, 3-21.
- Southern, P., *The Roman Army: a Social and Institutional History*, Oxford 2007.
- Spiedel, M. P., *Ancient Germanic Warriors. Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas*, London 2004.
- Trinquier, J., 'Les loups sont entrés dans la ville: de la peur du loup à la hantise de la cité ensauvagée', in M.-C. Charpentier (ed.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique*. Colloque Besançon (4-5 mai 2000), organisé par l'ISTA, Besançon 2004, 85-118.
- Trinquier, J., 'Vivre avec le loup dans les campagnes de l'occident Romain', in F. Guizard-Duchamp (ed.), *Le Loup en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Calhiste 2009, 11-39.
- Warland, R., 'Vom Heros zum Jagdherrn. Transformation des Leitbildes "Jagd" in der Kunst der Spätantike', in W. Martini (ed.), *Die Jagd der Eliten in den Erinnerungskulturen von der Antike bis in die Frühe Neuzeit*, Göttingen 2000, 171-187.
- Webster, G., *The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries*, London 1981.
- Wilkens, B., *Archeozoologia*, CD-Rom, Sassari 2003.
- Zarnke, R. L. - Worley, D. E. - Ver Hoef, J. M. - McNay, M. E., '*Trichinella* sp. in Wolves from Interior Alaska', *Journ. of Wildlife Diseases* 35, 1999, 94-97.