

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Bosco

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1833663> since 2022-01-25T14:52:15Z

Publisher:

Folkloricum.it

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Bosco

ἄλσος, λόγμη, δρυμός, νάπη, νέμος, ὕλη, *lucus, nemus, saltus, silva*
Woods, Bois, Bosque, Wald

di Francesco Bertani

Boschi e foreste hanno fatto parte dell'esperienza umana sin dai tempi più remoti. Rifugio, ostacolo o risorsa materiale a seconda di contesti e occasioni, le selve hanno ispirato un immaginario ampio, vario e percorso da suggestioni religiose: i loro alberi respirano e le loro numinose distese risuonano di note oracolari. Oltre a credenze e superstizioni, il cosmo della foresta ha poi dato origine ad antichi motivi diegetici, i quali informano tanto le narrazioni autoriali greche e latine quanto i racconti del folktale. Spazio letto in maniera allegorica come momento di perdizione e in chiave psicanalitica come proiezione dell'inconscio, il bosco ha talora costituito anche una sede del culto istituzionale. E le norme regolanti il succedersi dei ministri silvani non sono state sempre prive di violenza.

Since prehistorical times, forests and woods have been part of the human experience. Shelter, obstacle or material resource depending on occasions and contexts, woodlands inspired a broad and diversified imaginary, often characterized by religious shades. The trees of the woods breathe, their numinous lands resonate with oracular notes and the chance to stumble upon supernatural encounters among their branches was a not-always-desired scenario for woodcutters and passers-by. Beliefs and superstitions aside, the world of the forest also aroused ancient literary motifs, which influenced both authorial narrations and the folktale. Furthermore, groves and forests served quite frequently as settings for institutional cults, and sometimes the ministers' succession happened to be regulated by violent rules.

Il bosco greco-latino: la dimensione sacrale, profetica e liminale degli spazi silvani

Per Seneca (*Ep.* 41,3) sono le ombre, la maestà e la solitudine delle antiche foreste a schiudere in chi le percorre il senso del «*mysterium tremendum*» (Otto 1966, 23), che nasce quando la vita viene attraversata dal divino. Non si tratta di una mera costruzione letteraria. Se a livello stilistico le parole del filosofo si lasciano inquadrare nella tipologia descrittiva del 'paesaggio dionisiaco' (vd. Malaspina 1994, 14s.), sul piano dei contenuti raccolgono un'eredità ben radicata nella cultura popolare romana (vd. Bernert 1961, 116s.), che sembra risalire ai tempi preistorici (vd. Thédenat 1904, 1352), in cui «l'Europa era coperta di un'immensa foresta primigenia» (Frazer 1990, 137). Il tema della sacralità boschiva ha effettivamente percorso come un basso continuo le manifestazioni religiose dei vari popoli pagani, per cui «l'esperienza del bosco come ambiente selvaggio circostante l'abitato doveva essere [...] quotidiana e naturale» (Mari-Kindl 1989, VII): il culto delle querce – in greco *drýes* – si rifletterebbe ad esempio nel nome dei druidi celti (cf. e.g. Plin. *Nat.* XVI 95,249, ma per le difficoltà nel definire i tratti di queste figure sacerdotali vd. Pasquali 1931) e la venerazione di 'boschi sacri' – importanti luoghi di culto presso diversi gruppi germanici (cf. e.g. Tac. *Germ.* 9, 39, 40, 43) e ugro-finnici (vd. Rhamm 1895, 343) – è tuttora spesso attribuita al popolo finnico dei Mari (vd. Luehrmann 2013, 474, 477s.). Già ai primordi della letteratura greca, il bosco sacro – *álsos* – rappresenta un luogo di culto (A) popolato dalle ninfe silvane (cf. e.g. *Il.* XX 8) e patrocinato da numi di volta in volta diversi – ad esempio Poseidone (cf. *Il.* II 506), Atena (cf. *Od.* VI 291, 321), Apollo (cf. *Od.* IX 200, XX 278) o Persefone (cf. *Od.* X 509). Parallelo latino del greco *álsos* (cf. Plut. *Rom.* 20,2), il termine *lucus* – la cui etimologia è stata tradizionalmente legata alla *lucē*: quella naturale che si affievolisce tra le fronde (cf. Quint. *Inst.* I 6,34; Serv. *ad Aen.* I 441) o quella delle fiaccole rituali della religione (cf. Isid. *Etym.* XIV 8,30, XVII 6,7) – compare non di rado negli autori come sinonimo o iponimo di *nemus* e *silva* (cf. e.g. Verg. *Ecl.* 6,72s.; Ov. *Met.* III 175s.; *ThLL* VII/2

1751,28-51). Ma se la *silva* – più simile alla greca *hýle* (vd. Chantraine, *DELG* 1155 s.v. ὄλη) – è luogo selvaggio (cf. Serv. *ad Aen.* I 310), la parola *lucus* evidenzia la natura sacrale dello spazio boschivo (*ibid.*), presente anche nel poetico *nemus* (vd. Ernout-Meillet, *DELL* 437, s.v. *nemus*). Sede dedicata alla timorosa reverenza nei confronti dei numi (cf. e.g. Lucr. V 73-75), il *lucus* appartiene a una tradizione culturale, che le narrazioni storico-mitologiche riconducono già alle origini dell'epopea romana (cf. e.g. Verg. *Aen.* VII 11 e 800, IX 3; Liv. I 50 e 52). La selva come spazio religioso è insomma realtà tanto antica quanto universale, e solamente l'imporsi del cristianesimo – soprattutto con le riforme benedettine di X-XI sec. (vd. Hooke 2017, 5, 8) – ha segnato il graduale declino di una tradizione, la cui antica vitalità è ben attestata dall'ampia rassegna di 'boschi sacri' nel mondo greco-latino di Thédenat (1904, 1352-1354).

Difficile pensare al respiro religioso della foresta senza ricondurlo a quello degli alberi che la compongono (**B**). Simbolo ricorrente nella mitologia cosmogonica transculturale (vd. Cook 1974, 9), le piante sono state trasversalmente legate – per il costante rigenerarsi al crocicchio fra terra e cielo – all'afflato di forze sacre e autonome (p. 34). Sedimenti di una concezione animista del bosco trapungono peraltro il *folktale* europeo (vd. Petzoldt 2014, 444s.) – caratterizzato com'è da una natura conservatrice (vd. e.g. Mari-Kindl 1989, XII), che cristallizza nelle fiabe temi, motivi e immaginari arcaici (vd. Propp 1972, 569-578) – e nella Germania di XIX sec. sopravvivevano ancora tradizioni probabilmente correlate a una remota venerazione degli alberi (vd. Frazer 1990, 147). Anche le attenzioni legali (cf. e.g. *IG XII*⁴ nr. 283) e le pratiche cultuali (cf. e.g. Plin. *Nat.* XV 20,77s.; Tac. *Ann.* XIII 58; e vd. Gossen 1954, 17) che Greci e Romani riservavano agli alberi sembrano risalire a un'antica credenza animistica (vd. Frazer 1990, 137-145), talora affiorante come motivo letterario (cf. e.g. *H. Hom. Ven.* 264-272; Call. *Del.* 84s.; Ovid. *Met.* IX 380s.; Stat. *Theb.* VI 96-113; Plut. *Thes.* 8,2; e vd. D'Alessio 2001, 142 n. 31, 200 n. 8). Una concezione, quella animistica, destinata a convivere a lungo – come spesso capita (vd. e.g. Lelli 2014, 54) – con i successivi sviluppi della religione, e a venire rielaborata dalle teorie naturali del sistema filosofico stoico (cf. *Sen. l.c.*) e neoplatonico (cf. Porphy. *Abst.* 1,6). Gli spiriti arborei sono inoltre stati in passato interpretati – con prospettiva evoluzionistica – come i veri e propri antenati di più recenti divinità boschive (vd. Frazer 1990, 146; Thédenat 1904, 1352): nel mondo greco-latino driadi, sileni, satiri, fauni, silvani, centauri ecc. (vd. e.g. Hard 2004, 210-214).

Sia come sia, non stupisce che i suoni producentisi in un contesto tanto carico di suggestioni numinose potessero essere voce divina e che le selve rappresentassero uno di quei terreni liminari, in cui risiede la dimensione oracolare (**C**). Nel santuario di Dodona – attivo già nell'VIII sec. a.C. (vd. e.g. Eidinow 2007, 58) ma di fondazione probabilmente ben più antica (p. 60) i sacerdoti ascoltavano – durante esperienze entusiastiche (cf. Plat. *Phaedr.* 244b; vd. Parke 1967, 13) – le profezie di Zeus provenire da una quercia (cf. e.g. *Od.* XIV 326-328; Plat. *Phaedr.* 275b; *Ov. Met.* VII 622s., XIII 716) forse circondata da un bosco sacro (vd. Parke 1967, 31; Rosati-Villa-Corti 2018, 429; e cf. e.g. Soph. *Trach.* 1164-1168; Stat. *Theb.* III 106). Anche gli autori latini recano notizia di querce oracolari (cf. Liv. III 25,8) o di alberi ritenuti tali (cf. Plin. *Nat.* XVII 38,243) e i boschi dei loro testi – talora poeticamente definiti *vocales* (cf. e.g. Stat. *Silv.* V 3,209) – sanno parlare con voce profetica (cf. e.g. Verg. *Aen.* VII 81-92; *Ov. Fast.* II 440; *Met.* XV 793; Tib. II 5,74; Dion. Hal. *Ant. Rom.* I 56,3). La credenza che le selve potessero presagire il futuro si è rivelata più tenace tra i popoli delle regioni isolate. Nel V sec. d.C. le genti caucasiche veneravano gli alberi dei boschi (cf. Procop. *De bel.* VIII 3,14), dai loro fruscii i Balti traevano presagi (vd. Stella 1518, 28; Parke 1967, 22s.) e Frazer (1990, 138) segnala il sopravvivere di tale costume fra i Lituani fino al XIV sec. Le fiabe di tutto il mondo pullulano poi di alberi parlanti, di piante oracolari (vd. Ward 1977, 1371) e di matrimoni fra uomini e spiriti arborei (p. 1368): elementi talora combinati in una certa letteratura popolareggiante, a sua volta destinata a influenzare l'immaginario fiabesco successivo – si veda ad esempio la *Libussa* di Musäus (1788), in cui il leggendario re boemo Krokus è lo sposo di uno spirito profetico degli alberi e il ministro di una sede oracolare esplicitamente accostata a Delfi.

Come gli alberi rappresentano un simbolico *trait d'union* fra terra e cielo (vd. *supra*), allo stesso modo la verticalità del bosco – oltre a captare le voci divine provenienti dall'alto (vd. *supra*) – punta

anche verso gli inferi (**D**). Pausania (IX 39,9s.) testimonia ad esempio che per accedere al santuario profetico di Lebadea in Beozia i pellegrini – prima di sottostare alla vera e propria simulazione di una *nekyia* (vd. Braccini-Romani 2017, 387-391) – dovevano attraversare un bosco sacro. E già le fronde degli omerici boschi di Persefone (cf. *Od.* X 508-511) – vera e propria anticamera dell’Ade – paiono espressione di un immaginario collettivo destinato a lungo corso e a frequenti affioramenti nel mondo di cultura romana. Quello dell’accesso selvoso all’aldilà si sviluppa certo in parte come *topos* prettamente letterario (cf. e.g. Ap. Rh. II 733-736; Verg. *Georg.* IV 468; Ovid. *Met.* IV 432s., XIV 113-115; Claud. *Rapt. Pros.* II 105-115) e iconografico (cf. e.g. Paus. X 30,6), ma dalle discrepanze fra modelli ed emulazioni sembra emergere anche un bacino folklorico trasversale e variegato. Così la selva dell’Averno virgiliano (cf. *Aen.* VI 118, 238) è diversa da quella dei poemi omerici ed Enea – a differenza di Odisseo – prima di accedere all’aldilà deve trovare nella selva cumana quel ramo d’oro (vv. 136-148, 190-211), da Frazer (1990, 812-823) posto al centro di un antico sistema rituale legato alla fertilità. Un passo di Strabone (V 4,5), nel descrivere l’Averno, parla dei boschi che in passato lo cingevano e delle credenze che vi collocavano le porte dell’Ade (vd. Braccini-Romani 2017, 112). Allegorico «momento molto oscuro» (Pasolini 2011, 14) della vita del poeta ma anche necessaria soglia infernale, la celebre «selva selvaggia» dantesca (*Inf.* I 5) accorpa dunque alcuni motivi tipici della letteratura cristiana e romanza (vd. e.g. Chiavacci Leonardi 2016, 8s.; Curtius 2013, 201s.) a un’eredità virgiliana carica di più antiche assonanze folkloriche. Non solo *limes*, il cosmo boschivo compare talora nella letteratura greca e latina anche all’interno dell’aldilà (cf. e.g. Ar. *Ran.* 154-157, 445s.; Verg. *Aen.* VI 131s., 154, 385s., 656-659, 703-705). E se l’edenica «divina foresta» di Dante (*Purg.* XXVIII 2) – complessa rielaborazione di vari temi pagani e cristiani – echeggia in parte i boschi elisi dell’Eneide (vd. e.g. Chiavacci Leonardi 2016a, 819-822), dalla selva dei suicidi (cf. *Inf.* XIII) – le cui fronde “scerpate” parlano, sanguinano e gemono – traluce ancora una volta un modello virgiliano probabilmente debitore di un immaginario popolare dall’ampia diffusione (vd. *infra*).

Secondo un’antica e diffusa credenza, gli alberi – lo si è visto – potevano accogliere spiriti divini: danneggiare una pianta ‘animata’ significava dunque farne soffrire l’ospite (**E**). Voci a proposito di foreste sacre, i cui rami avrebbero gettato sangue sotto i colpi dei taglialegna percorrono un bacino folklorico che va dall’oriente cinese all’occidente austriaco (vd. Frazer 1990, 141). E Virgilio (cf. *Aen.* III 22-46) – nell’inaugurare con l’incontro fra Enea e Polidoro il longevo motivo letterario del *bleeding tree* di origine umana – sembra intrecciare il tradizionale motivo della metamorfosi dell’asta di Romolo in albero (cf. Serv. *ad Aen.* III 46; Ovid. *Met.* XV 560-564) alla credenza – espressa da Enea ai vv. 34s. e affiorante già in Callimaco (cf. *Cer.* 32-40) e poi in Ovidio (cf. *Met.* VIII 761-764, IX 344-348) – che le piante potessero essere abitate da divinità boschive e che di conseguenza se ferite potessero gemere sanguinare (cf. Serv. *ad Aen.* III 34). Il bosco che sanguina torna inoltre a più riprese nelle fiabe europee – cf. e.g. *Il bosco di Tontla* (Kreutzwald 2013, 37-46 = Mari-Kindl 1989, 9-15) – ed è tassello costitutivo del *folktale* mondiale (vd. Thompson 1955-1958, E 631.04, F811.20; Ward 1977, 1371). Si è anche detto che nelle piante non albergavano solamente spiriti celesti: già nell’aerea mitologia ovidiana – in cui l’elaborazione dell’autore si muove sul terreno delle leggende favolose (vd. Rosati-Villa-Corti 2018, 23) – la veste arborea non solo di ninfe ma anche di esseri umani è l’esito di una delle tipologie metamorfiche più comuni (cf. Ovid. *Met.* I 548-552, 705s., II 346-366, VIII 715-720, IX 350-393, X 136-142, 489-502, XI 67-84, XIV 523s.). La percezione di un legame fra lo spirito umano e gli alberi attraversa peraltro secoli e culture. E le narrazioni folkloriche in cui le piante rappresentano ora la reincarnazione di un defunto (vd. Thompson 1955-1958, E631.04) ora la trasfigurazione magica di un essere umano – cf. e.g. *La vecchia nel bosco* (Grimm 2015, 425s.) – testimoniano bene l’imperfetto rispecchiarsi di un’umanità che – nel contemplare le forme antropomorfe degli alberi o nell’attraversarne i *secreta* (cf. Sen. *Ep.* 41,3) – si è sempre dovuta misurare con la percezione di una presenza non immediatamente intelligibile.

Motivi diegetici ad ambientazione boschiva: incontri, avventure e disavventure tra i rami

Ben presto l'esperienza del bosco reale ha condotto allo sviluppo di un vero e proprio immaginario (F). Al pari del labirinto, la foresta è stata letta in chiave allegorica come momento di smarrimento individuale e in chiave psicoanalitica come proiezione delle inquietudini dell'inconscio (vd. Walde 1999, 1038; Mari-Kindl 1989, IXs.; Fischer 2014, 436). Già a partire dai poemi omerici, nelle selve si sono annidate insidie e fiere (cf. e.g. *Od.* XIX 439-443; *Ap. Rh.* I 1259s., IV 123-130; *Verg. Ecl.* VIII 97; *Hor. Epod.* V 54s.; *Ovid.* III 28-49), e le fronde boschive hanno ospitato figure perturbanti come Calipso e Circe (cf. e.g. *Od.* V 63s., X 150, 196s.), lamie e streghe (cf. e.g. *Dion. Hal. Th.* 6; *Ovid. Met.* VII 74-77; *Luc. Phars.* VI 642-645). Le danze delle Menadi avvenivano in isolati luoghi montani e la narrazione euripidea ne pone i folleggiamenti fra le ombre delle foreste (cf. e.g. *Eur. Ba.* 677-688; vd. Rohde 2018, 277-293) come il racconto di Igino (cf. *Fab.* 3) colloca in una selva le frenesie di Frisso ed Elle, impazziti per volontà di Dioniso. In età medievale, l'intricato e diffusissimo motivo del sabba notturno delle streghe – frutto della millenaria stratificazione di credenze e immaginari di origine eurasiatica (vd. Ginzburg 1998, 65-251) – ha come *setting* privilegiato il luogo solitario e non di rado boscoso (vd. e.g. Mari-Kindl 1989, 26). Anche quando restituiti da scaltrite parole autoriali, i boschi dei racconti greci e latini sembrano dunque in buona parte riflettere suggestioni comuni e ben sedimentate nella collettività. Si potrà poi anche notare come le vicende dispiegate nelle selve delle narrazioni antiche – incontro del protagonista con una divinità benevola (cf. e.g. *Od.* X 275-308) o violenta (cf. e.g. *Call. Lav.Pall.* 109-116; *Ovid. Met.* II 417-440), superamento di una prova (cf. e.g. *Ap. Rh.* IV 156-166; *Apollod.* 2,92s.; *Ovid. Met.* VI 519-600) o trasfigurazione ciclica (cf. e.g. *Ovid. Met.* III 323-331) – svolgano funzioni diegetiche assimilabili a molte di quelle che percorrono le foreste – peraltro fitte di streghe (cf. e.g. *Hänsel e Gretel*, Grimm 2015, 57-62), spiriti benigni (cf. e.g. *I tre omini del bosco*, Grimm 2015, 51-54) e cortei danzanti (cf. e.g. *Il ciocco d'oro*, Orain 1901, 65-80 = Mari-Kindl 1989, 131-135) – del *folktale* europeo: numinoso luogo di metamorfosi e iniziazione (vd. Mari-Kindl 1989, XIII s., 171 s.).

Pratiche apotropache e riti di fertilità: il bosco che incute timore, genera e si rigenera

Come spazio reale, il bosco sacro – oltre ad ospitare saltuariamente i momenti politici e collettivi della comunità – era soggetto alle medesime norme consacratrici che regolavano anche gli altri luoghi religiosi (vd. Thédenat 1904, 1355s.). La successione dei sacerdoti preposti a *álse* e *luci* (cf. e.g. *Verg. Aen.* V 759-761, VII 81-92) poteva in alcuni casi avvenire in maniera violenta (G). Nel bosco di *Diana Nemorensis* di Ariccia si diventava ministri – con costume leggendariamente importato dalla Crimea – attraverso l'assassinio del custode precedente (cf. e.g. *Eur. IT.* 34-40; *Ovid. Met.* XIV 331s.; *Strab.* V 3,12; e vd. Rosati-Villa-Corti 2018, 829 n. 31; Frazer 1990, 11). Frazer (1990, 172-174) ha letto nel rapporto fra Diana e il ministro di Ariccia la versione romana di una più ampia tradizione, che avrebbe propiziato la fertilità attraverso il matrimonio simbolico di spiriti vegetativi. E i sedimenti di tali rituali si sarebbero cristallizzati in una costellazione di (ben meno cruenta) pratiche attestata per secoli in tutta Europa (pp. 150-171). A ridosso delle celebrazioni Dedalee, ad esempio, gli abitanti di Platea costruivano le statue commemorative della festa coi tronchi di un enorme querceto e i fusti venivano scelti in base a un rituale, che prevedeva lo spargimento nel bosco di carni bollite (cf. *Paus.* IX 3,1-4). Tuttavia (H), in una dimensione nella quale persino i lupi presentavano talora la mitezza dei cervi (cf. *Strab.* V 1,9) e in cui – come si è visto – la natura parlava con voce divina, l'esecuzione di atti irriverenti poteva caricarsi di aspettative negative (cf. e.g. *Ovid. Fast.* IV 749-776): a Roma già i *Fratres Arvales* celebravano ciclicamente un sacrificio, volto a placare i boschi sacri per i più o meno volontari danni loro inferti dai membri della comunità (vd. Henzen 1874, 22). Ancora a inizio '900 alcuni boscaioli arcadici credevano poi nelle ninfe silvane e si buttavano a terra dopo averne abbattuto le piante: lo sguardo fisso al suolo in segno di espiazione (vd. Lawson 1910, 158s.). Ma la forza della selva risiede anche nella sua capacità di rigenerarsi (I). Servio (cf. *ad Aen.* VII 800) testimonia ad esempio la credenza pagana che il bosco sacro di Feronia sarebbe rinverdito immediatamente dopo un incendio e il cristiano Basilio (cf. *Hom. in Hex.* V 7) – nell'esplorare con antichi uditori e lettori moderni i meandri del creato – afferma che alcune persone

avrebbero visto querceti sorgere dai resti di abeti arsi o abbattuti. La selva vive, muore, rinasce. E ancora una volta dietro al mutarsi d'abito delle fronde – ora clamorosa palingenesi ora quieto ciclo stagionale – si avverte un respiro fraterno.

Dipartimento di Studi Umanistici
Via Sant'Ottavio 20 – 10124 Torino
francesco.bertani@unito.it

Bibliografia

- Bernert 1961 = E. B., *Seneca und das Naturgefühl der Stoiker*, «Gymnasium» LXVIII (1961), 113-124.
- Braccini-Romani 2017 = T. B.-S. R., *Una passeggiata nell'aldilà in compagnia degli antichi*, Torino 2017.
- Chantraine, *DELG* = P. C., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980¹ (1999²).
- Chiavacci Leonardi 2016 = A.M. C.L., *La divina commedia. Inferno*, Milano 2016² (2014).
- Chiavacci Leonardi 2016a = A.M. C.L., *La divina commedia. Purgatorio*, Milano 2016.
- Cook 1974 = R. C., *The Tree of Life. Image for the Cosmos*, Ljubljana 1974.
- Curtius 2013 = E.R. C., *European Literature and the Latin Middle Ages*, trad. eng. Princeton-Oxford 2013¹⁰ (ed. or. Bern 1948).
- D'Alessio 2001 = G.B. D.A., *Callimaco. Inni. Epigrammi. Ecclie*, Milano 2001³ (1996, 1997).
- Eidinow 2007 = E. E., *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007.
- Ernout-Meillet, *DELL* = A. E.-A. M., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1959⁴ (1932, 1939, 1951).
- Fischer 2014 = H. F., *Wald*, in AA.VV., *Enzyklopädie des Märchens*, XIV, Berlin-New York 2014, 434-443.
- Frazer 1990 = J.G. F., *Il ramo d'oro, Studio sulla magia e la religione*, trad. it. Torino 1990³ (ed. or. London 1922).
- Ginzburg 1998 = C. G., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1998.
- Gossen 1954 = H. G., *Baum*, in AA.VV., *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, Stuttgart 1954, 1-36.
- Grimm 2015 = J. G.-W. G., *Fiabe*, trad. it. Torino 2015³ (ed. or. Berlin 1812-1815).
- Hard 2004 = R. H., *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, London-New York 2004.
- Henzen 1874 = W. H., *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt*, Berolini 1874.
- Hooke 2017 = D. H., *Groves in Anglo-Saxon England*, «Landscape History» XXXVIII/1 (2017) 5-23.
- Kreutzwald 2013 = F.R. K., *Estnische Märchen*, Berlin 2013 (ed. or. Halle 1869).
- Lawson 1910 = J.C. L., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge 1910.
- Lelli 2014 = E. L., *Folklore antico e moderno. Una proposta di ricerca sulla cultura popolare greca e romana*, Pisa-Roma 2014.
- Luehrmann 2013 = S. L., *The Magic of Others: Mari Witchcraft Reputations and Interethnic Relations in the Volga Region*, «Russian History» XL/3 (2013) 469-487.
- Malaspina 1994 = E. M., *Tipologie dell'inameno nella letteratura latina. Locus horridus, paesaggio eroico, paesaggio dionisiaco. Una proposta di risistemazione*, «Aufidus» XXIII (1994) 7-22.
- Mari-Kindl 1989 = A. M.-U. K., *Il bosco. Miti, leggende e fiabe*, Milano 1989.
- Musäus 1788 = J.K.A. M., *Libussa*, in Musäus (ed.), *Volksmärchen der Deutschen*, III, Gotha 1788² (1782-1786), 3-111.

- Orain 1901 = A. O., *Contes de l'Ille-et-Vilaine*, Paris 1901.
- Otto 1966 = R. O., *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. Milano 1966 (ed. or. Gotha 1917).
- Parke 1967 = H.W. P., *The Oracles of Zeus. Dodona, Olimpia, Ammon*, Cambridge 1967.
- Pasolini 2011 = P.P. P., *La divina Mimesis*, Massa 2011 (ed. or. Torino 1975).
- Pasquali 1931 = G. P., *Cesare, Platone e Posidonio*, «SIFC» VIII/4 (1931) 297-310.
- Petzoldt 2014 = L. P., *Waldgeister*, in AA.VV., *Enzyklopädie des Märchens*, XIV, Berlin-New York 2014, 443-450.
- Propp 1972= V.J. P., *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. it. Torino 1972² (ed. or. Leningrad 1946).
- Rhamm 1895 = K. R., *Der heidnische Gottesdienst des finnischen Stammes*, «Globus» LXVII (1895) 341-350.
- Rohde 2018 = E. R., *Psiche*, trad. it. Bari 2018⁶ (ed. or. Freiburg im Breisgau-Leipzig 1890-1894).
- Rosati-Villa-Corti 2018 = *Ovidio. Metamorfosi*, Milano 2018⁴ (1994, 1997, 2016).
- Stella 1518 = E. S., *De Borussiae antiquitatibus*, Basilea 1518.
- Thédenat 1904 = H. T., *Lucus*, in *DAGR* III/2, Paris 1904, 1351-1356.
- Thompson 1955-1958 = S. T., *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington 1955-1958.
- Walde 1999 = C. W., *Labyrinth*, in *DNP* VI (1999) 1036-1038.
- Ward 1977 = D. W., *Baum*, in AA.VV., *Enzyklopädie des Märchens*, I, Berlin-New York 1977, 1366-1374.