

L'IDENTITÀ DISTRIBUITA DEGLI ANTICHI DÈI

Può darsi che quanto stiamo per affermare risulti ovvio per alcuni, imbarazzante per altri, però è bene dirlo subito: una divinità è qualcosa che non esiste. O perlomeno - per non incorrere nell'accusa di ateismo, come capitò a Teodoro di Cirene - essa costituisce un'entità che non è dotata di un'effettiva e visibile *presenza*, alla maniera di un soggetto umano o naturale: tranne rare ed eccezionali occasioni, essa non si mostra, non è lì. Eppure, a dispetto della propria invisibilità o inafferrabilità - anzi proprio in ragione di queste stesse caratteristiche - alla divinità viene attribuita una straordinaria capacità di interagire col mondo umano e naturale, superiore a quella di qualsiasi altro essere conosciuto. Tutto ciò fa di lei un soggetto assolutamente unico: inafferrabile e potente, essa è capace di stimolare come nient'altro l'immaginazione culturale.

Nella rappresentazione culturale la divinità corrisponde dunque, in primo luogo, a una «agency» soprannaturale, diremmo noi moderni, una presenza in sé non percepibile che, però, si ritiene possa interagire con la realtà modificandola a proprio piacimento. In questo stesso senso i Romani definivano la divinità come una *vis* «forza», un *numen* «potere divino» ovvero una *vis numenque*, combinando i due termini in un sintagma molto efficace. Come afferma Cicerone, «gli dèi non si offrono alla nostra vista, ma diffondono in lungo e in largo la propria *vis*»¹. Nello stesso tempo, però, questa «agency» soprannaturale, ovvero *vis* che «non si offre alla nostra vista», va soggetta a un processo che gli studiosi hanno da tempo individuato come inevitabile: ad essa vengono attribuiti caratteri, in varia misura, di tipo *umano*. Come ha scritto Stewart Guthrie, «di fronte all'incertezza si scommette sulla possibilità più significativa»: e quando si tratta di interpretare il mondo che ci circonda, la scommessa più significativa, perché più favorevole, consiste nel pensare che dietro a tutto ci siano entità in qualche modo simili a noi². Qualora le cose stiano effettivamente come si è scommesso, infatti, e si spera che sia così, gli umani non si troveranno ad avere a che fare con forze sconosciute, o meglio inconoscibili, e dunque incontrollabili; ma con veri e propri interlocutori, capaci cioè di comunicare con loro. Gli uomini desiderano che nel mondo vi siano «forze» soprannaturali con cui sia possibile interagire - ma se si vuole che gli dèi agiscano e operino, osservava già il Cotta di Cicerone, cioè che siano *agentes et molientes*, non è facile rappresentarli in una forma diversa da quella umana³. Agentività e caratteri «humanlike» sono qualità che reciprocamente si presuppongono, e che si presentano congiunte alla mente.

A questo punto, però, la natura di pura *vis* attribuita alla divinità da un lato, e dall'altro il suo carattere «humanlike», entrano inevitabilmente in conflitto. In altre parole, ci si trova di fronte a un'entità rappresentata come «humanlike» che, però, è priva del tratto che prima di ogni altro

¹ Cic. *Div.* 1. 79; cfr. Tac. *Ger.* 43. 4 (*ea vis numini, nomen Alcis*).

² GUTHRIE 1993, pp. 6 ss.

³ Cic. *N.D.* 1. 77: *Auxerunt autem haec eadem poetae, pictores, opifices; erat enim non facile agentes aliquid et molientes deos in aliarum formarum imitatione servare.*

caratterizza un interlocutore umano: essa non dispone infatti di una *identità*, non esiste quel centro a cui fa invece capo il «chi è» della persona umana. La *vis numenque* è lì, se ne postula la presenza in forma più o meno umana, però la natura della sua identità resta al di là della conoscenza. Almeno a nostro giudizio, il problema si risolve nel modo seguente: in quanto priva di un proprio centro visibile o naturale, l'identità del dio o della dea, nella rappresentazione culturale, viene *distribuita* attraverso una quantità di contesti, azioni, parole, artefatti e così di seguito (cercheremo di essere più precisi subito sotto) che tutti insieme, o in combinazioni parziali, producono il 'chi è' della divinità nella percezione diffusa. In altre parole è come se ciascuna *vis* divina nel suo risultare «humanlike» venisse provvista di un'identità non univoca, come generalmente accade agli umani, ma integrata: *distribuita* lungo una rete di metaforici fili che, tutti assieme, culminano nell'identità del dio⁴. Questi fili costituiscono altrettante *esplicazioni* della divinità.

Ricorriamo a questo termine perché preferiamo evitare quello, assai più comune, di «manifestazioni». Usandolo ridurremmo infatti l'identità del dio alle sole occasioni in cui «si manifesta» sotto forma di apparizioni o di altri segni che ne rendono percepibile la presenza. Questo però non sarebbe sufficiente. Vi sono infatti numerosi contesti in cui la divinità esplica la propria identità senza che questo presupponga minimamente il suo manifestarsi. Anche a costo di produrci in un elenco, di seguito proveremo dunque a redigere un breve inventario delle possibili *esplicazioni* attraverso le quali - nella rappresentazione culturale - si realizza l'identità di un dio o di una dea.

In primo luogo il *nome* attribuito a una divinità. Questo appellativo personale costituisce infatti il principale strumento di identificazione per gli esseri umani⁵, e quindi anche per quelli - «humanlike» - che popolano il mondo divino: Iuppiter, Iuno, Mars, e così di seguito. Frequentemente inoltre i nomi divini sono accompagnati da epiteti - Iuppiter Stator, Feretrius, Latiaris ... Iuno Regina, Lucina, Sospita ... Mars Pater, Gradivus, Ultor ... - che producono un'ulteriore distribuzione dell'identità divina, moltiplicandone o segmentandone la *vis*: tramite queste sfaccettature la divinità viene collegata a luoghi specifici, a funzioni e province di pertinenza differenti, a particolari eventi accaduti nel passato, a determinati culti e rituali⁶. In questo senso si crea anzi un collegamento fra la distribuzione onomastica dell'identità divina e quella topografica di cui parleremo subito sotto. A Roma, inoltre, la divinità riceve spesso nomi che, come già abbiamo detto, sono portatori di un significato, capaci di rendere direttamente esplicita la propria sfera di pertinenza: come nel caso di Bubona «dea dei buoi», Segetia «dea delle messi» o Mercurius «dio della mercatura». Attraverso il nome che porta, un dio o una dea esplicano dunque la propria identità distribuendola nella dimensione - fortemente sociale - del *linguaggio*.

Oltre al nome, alla distribuzione dell'identità divina contribuiscono poi le *immagini* che di una certa divinità sono state create nel corso del tempo, tanto da conferirle un'iconografia che la rende generalmente riconoscibile: Iuppiter uomo adulto, vigoroso, barbuto; Iuno Sospita con le

⁴ Sulla nozione di identità distribuita cfr. GELL 1998, in particolare pp. 221 ss.

⁵ Come dice Cicerone, *Inv.* 1. 34: *Nomen est, quod unicuique personae datur, quo suo quaeque proprio et certo vocabulo appellatur.*

⁶ BELAYCHE 2005, pp. 211 ss.

scarpe dalla punta rovesciata verso l'alto, un piccolo scudo rotondo, una lancia. Ecco dunque un'altra importante area di distribuzione, quella *visuale*, in cui la divinità esplica la propria identità. Se dalla dimensione visuale passiamo poi a quella *narrativa*, incontriamo una terza esplicazione dell'identità divina, nella forma dei racconti mitologici di cui essa è in varia misura protagonista. Si tratta di *fabulae*, come le chiamavano i Romani, create nel corso del tempo dalla tradizione poetica, che facendo della divinità un personaggio, un agente narrativo, costruiscono intorno ad essa non solo una serie di vicende che ne richiamano la presenza, ma anche una quantità di tratti fisici, psicologici, di carattere, che fortemente contribuiscono a definirne l'identità: Iuno, nemica dei Troiani e adirata con il fratello / marito Iuppiter per la sua indulgenza nei loro confronti; Marte che, violentando Rea Silvia, dà origine alla 'marziale' stirpe dei Romani; Iuppiter che, a seguito di alcune battute scambiate con Numa, è costretto a escludere il sacrificio umano dalla pratica religiosa. Nella propria distribuzione narrativa l'identità divina si esplica sotto la forma di un prodotto dell'immaginario, parola organizzata che circola dalla bocca all'orecchio, dalla recitazione alla pagina scritta, entrando così a far parte della consapevolezza comune intorno a un certo dio. Alle *fabulae* dei poeti potremmo anzi aggiungere le speculazioni che i filosofi elaborano attorno agli dèi, benché la circolazione ne fosse limitata a un novero assai più selezionato e ristretto di utenti. Si tratta di una teologia che spesso consiste nella produzione di nuovi racconti – stavolta *physici*, eruditi – che vedevano protagonisti i vari dèi. Così per esempio allorché ci viene spiegato che Saturno – chiamato in questo modo (*Saturnus*) perché «saturato di anni» – divora i suoi figli in quanto il Tempo, nel suo passare, consuma i propri spazi; e viene legato da Giove affinché il suo correre non sia smodato, ma sia trattenuto dai legami delle stelle⁷. Allegorie che assumono inevitabilmente forma narrativa.

In questo elenco di esplicazioni, attraverso le quali si distribuisce l'identità divina, non possiamo poi trascurare le *manifestazioni* di un dio, sotto forma di apparizioni, visioni o comunque segni che lascino intuire il suo esserci. Fra esse ci paiono anzi di particolare interesse quelle a carattere *sonoro*, quando si afferma cioè di aver udito voci che vengono in qualche modo ricondotte a una fonte divina: come nel caso delle parole che Iuno avrebbe pronunciato per avvertire i Romani, asserragliati nel Campidoglio, che i Galli li stavano per attaccare⁸; o quando vengono messe in campo delle statue parlanti⁹. La voce articolata è un attributo specificamente umano, che come tale contribuisce (come il nome) a conferire alla divinità caratteri «humanlike». Allorché la divinità si manifestava in qualche forma i Romani dicevano che essa era *praesens*, non però nel senso, come vorrebbe una traduzione superficiale, che essa è «lì presente». L'essere *praesens* di un dio significa che esso è effettivamente in azione, a capo di una catena di avvenimenti che da lui prendono impulso. *Praesentes saepe di vim suam declarant* «spesso gli dèi *praesentes* manifestano la propria *vis*» dice Cicerone: come accadde allorché Castore e Polluce furono visti al lago Regillo combattere fianco a fianco con i Romani. Quanto a Ovidio, se considera le Muse *praesentia numina* è perché le dèe ispirano i poeti, mentre Plinio definisce

⁷ Cic. *N.D.* 2. 64.

⁸ Cic. *Div.* 1. 101 e 2. 69; *Schol. vet. ad Iuv. Sat.* 11. 111 e *Schol. ad Lucan.* 1. 38 (WESSNER 1931; USENER 1869).

⁹ La Iuno di Vei: Plut. *Cam.* 6; cfr. Liv. 5. 22. 4 (che dice in realtà una cosa diversa da quella che Plutarco gli attribuisce); la statua della Fortuna: Dion. Hal. 8. 56; cfr. V. Max. 1. 8. 4.

Clitumnus *praesens deus* poiché le sue *sortes*, il suo oracolo, sono attive: il dio è *fatidicus*, rivela il futuro¹⁰.

A queste varie esplicazioni dell'identità divina va aggiunta inoltre quella che si realizza attraverso le connessioni stabilite fra un dio o una dea e determinati giorni dell'anno, secondo il principio del calendario: in particolare mettendo in evidenza il giorno in cui (come si diceva) una determinata divinità «era nata», intendendo con questa formula il giorno in cui il suo culto era stato ufficialmente stabilito¹¹. Nella definizione dell'identità divina dobbiamo dunque mettere in conto anche l'importanza della dimensione *temporale* e *calendariale*. Segue poi – ma non certo in ordine di importanza – il repertorio di pratiche e di formule che i sacerdoti utilizzano nei rituali religiosi. Quando movimenti, gesti, parole, profumi e silenzi, nel mentre celebrano e onorano la divinità, concorrono anche a identificarla per quella che è, stabilendo con essa un fondamentale rapporto di *interazione* religiosa: in particolare attraverso l'interlocuzione, allorché il dio o la dea assumono la dimensione linguistica del «tu». In questa prospettiva un dio o una dea esplicano la propria identità distribuendola nella dimensione propriamente *culturale*, quella che peraltro tende spesso a organizzare anche le altre, costituendone il connettivo. Nome, immagini, racconti, speculazioni teologiche, calendario possono infatti trovare nella celebrazione rituale una sede privilegiata in cui articolarsi fra loro; ed è ancora in quei momenti che la divinità si manifesta, facendosi *praesens*: almeno nel senso che viene stabilita con lei una comunicazione¹². A tutte le varie esplicazioni dell'identità divina è infine necessario restituire anche una dimensione spaziale, perché nomi, manifestazioni, immagini, racconti, calendario, formule e rituali rimandano necessariamente anche a un insieme di *luoghi* a cui ciascuna di queste esplicazioni si richiama o da cui è richiamata. L'identità di una divinità dispone insomma anche di una propria distribuzione *topografica*, che dà significato divino, e nello stesso tempo ne riceve, a edifici sacri o luoghi comunque di carattere religioso.

Chiudiamo qui il nostro elenco, non intendevamo certo essere esaustivi. Ciò che ci interessava era semplicemente mettere in evidenza il fatto che, quando si parla di una divinità, non si sa bene di cosa si parla; o meglio, che sarebbe opportuno restare in ogni caso consapevoli del fatto che la sua identità – il dire 'chi è' a proposito di un dio – corrisponde comunque a un processo cangiante, distribuito, tale da presupporre un ventaglio di esplicazioni che occupa svariati registri di una cultura: da quello visuale delle *effigies* a quello uditivo o immaginario del racconto; dalla pagina scritta alla formula recitata; dal *prodigium*, al ristabilimento o alla conservazione dell'ordine naturale; dal gesto del sacerdote al profumo dell'incenso che brucia; dal sacello costruito in onore del dio al bosco dove si racconta che una volta si sarebbe udita la sua voce. Vale la pena di aggiungere che a queste diverse esplicazioni dell'identità divina si fa ricorso quando si intende produrre l'*interpretatio* di un dio straniero: ossia la sua assimilazione / identificazione con un dio proprio sulla base di caratteri che si ritengono *comuni* alle due divinità in gioco. Di volta in volta, infatti, le singole *interpretationes* vengono fondate sulla esplicazione della divinità in quanto *vis* (gli Alci germanici interpretati come i Dioscuri in quanto, appunto,

¹⁰ Cic. *N.D.* 2. 5 s.; Ov. *Met.* 15. 622; Plin. *minor*, *Ep.* 8. 8. 5. Cfr. DUBOURDIEU 2013.

¹¹ Cfr. Ov. *Fast.* 3. 819 ss.

¹² In questo senso è interessante quanto dice Arnobio, *Adv. Nat.* 6. 4. 1, dando voce a un cultore della religione tradizionale: durante il culto che si svolge nei templi, *cum praesentibus [diis] quodammodo venerationum conloquia miscere*

esercitano la medesima *vis*), in quanto immagine (Serapide interpretato come Iuppiter per gli attributi che caratterizzano la sua immagine), in quanto oggetto di pratiche cultuali (Mater Matuta interpretata come Leucothea in base agli *hierá drómēna*, il rituale secondo cui viene onorata), in quanto caratterizzata topograficamente (i Penates identificati come Múchioi per la loro pertinenza domestica), e così di seguito¹³. Né bisogna credere che le varie esplicazioni dell'identità divina si armonizzino tutte fra loro, tantomeno che ogni divinità ne sia provvista in egual misura. Al contrario, accade spesso che esplicazioni diverse della medesima identità divina entrino in conflitto, come accade per esempio quando i teologi o i filosofi respingono i racconti mitologici relativi agli dèi perché indegni di essi; o in tutti quei casi in cui le relazioni stabilite fra divinità nella forma cultuale non corrispondono a quelle che emergono dalle *fabulae*¹⁴.

Ora, quanto abbiamo detto fin qui ha una certa rilevanza nel farci riflettere su che cosa costituisce l'oggetto di una ricerca che – come quella che ho svolto nel mio recente *Il dio elegante. Vertumno e la religione romana*¹⁵ – ha per oggetto una singola divinità. Di che cosa si parla, infatti, quando mettiamo un dio al centro della nostra riflessione? Altrimenti detto *chi* è per noi questo dio, qual è la sua *identità*? Appunto un insieme di esplicazioni, come le abbiamo definite. In primo luogo un *nome* che, a Roma, spesso è particolarmente significativo nel rivelarci quali erano le sfere di pertinenza proprie di questa divinità; poi un'*immagine*, una statua del dio, che spesso possiamo contemplare con i nostri occhi, altre volte immaginarla (o *solo* immaginarla) attraverso le parole di un poeta o di uno scrittore antico: in questo senso l'esplicazione *visuale* dell'identità di un certo dio sconfina dunque in quella *narrativa*. E così di seguito, secondo una distribuzione di identità che costituisce uno degli aspetti più caratteristici della 'presenza' del divino all'interno di una cultura.

Maurizio Bettini

Centro Antropologia e Mondo Antico
Università degli Studi di Siena
e-mail: maurizio.bettini@unisi.it

¹³ BETTINI 2015a, pp. 35 ss.

¹⁴ Secondo Agostino, *C.D.* 6. 5, Var. (= *Antiquitates rerum divinarum*, fr. 7 Cardauns: CARDAUNS 1976) avrebbe distinto tre *genera* di *theologia*: *mythicon*, *physicon* e *civile*; ancora Agostino, *C.D.* 4. 27, attribuiva un'analoga distinzione a Scevola augure (CARDAUNS 1976, pp. 18-19): cfr. BELAYCHE 2007-2008. A Roma vi sono inoltre molti dèi e dèe la cui identità (almeno per quel che ne sappiamo) non ha mai trovato modo di esplicarsi nelle *fabulae*, benché fossero al contrario divinità ben presenti nel rituale; così come ve ne sono altre di cui parlano i poeti (come *Lara*, la madre dei *Lares*) delle quali stentiamo a capire se si fossero davvero esplicate anche in altre forme; allo stesso titolo ve n'erano infine che, già per i Romani, erano diventate scarsamente identificabili, come *Vacuna*, divinità la cui incerta *species* invitava alcuni a identificarla con *Bellona*, altri con *Minerva*, altri ancora con *Diana* (Porfirione, *Commentarius in Horatii epistulas*, 1, 10, 49); e così di seguito.

¹⁵ BETTINI 2015b.

BIBLIOGRAFIA

- N. BELAYCHE, *Introduction*, in N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (éds), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Brepols 2005, pp. 211-212.
- BELAYCHE 2007-2008: N. Belayche *Religions de Rome et du monde romain*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études», Section de Sciences religieuses, 116 (2007-2008), pp. 161-169.
- BETTINI 2015a: M. Bettini, *Interpretatio romana: categoria o congettura?*, in Id., *Dèi e uomini nella città. Antropologia, cultura e religione romana*, Roma 2015, pp. 35-57.
- BETTINI 2015b: M. Bettini, *Il dio elegante. Vertumno e la religione romana*, Torino 2015.
- CARDAUNS 1976: B. Cardauns, *Marcus Terentius Varro: Antiquitates rerum divinarum*, vol. I, Wiesbaden 1976.
- DUBOURDIEU 2013: A. Dubourdieu, *Voir les dieux à Rome*, in D. Fabiano et F. Borgeaud (éds), *Perception et construction du divin dans l'antiquité*, Genève 2013, pp. 19-34.
- GUTHRIE 1993: S. Guthrie, *Faces in the Clouds*, New York 1993.
- GELL 1998: A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford 1998.
- WESSNER 1931: P. Wessner, *Scholia in Iuvenalem vetustiora*, Stuttgart 1931 (rist. 1967).
- USENER 1869: H. Usener, *Scholia in Lucani bellum civile*, Hildesheim 1869 (rist. 1967).