

LAURA R. BEVILACQUA

UN *PANTHEON* PER LE VIRTÙ II:  
L'*UTILITAS* COME VALORE CIVICO-RELIGIOSO DELLE DIVINITÀ IDEALI\*

In un precedente lavoro abbiamo affrontato la prima parte di questa ricerca, occupandoci di un sottogruppo omogeneo di personificazioni, all'interno della religione romana, cui abbiamo attribuito il nome di «divinità ideali»<sup>1</sup>. Le ricordiamo: sono *Concordia, Fides, Honos, Mens, Pietas, Pudicitia, Salus, Victoria* e *Virtus*. Eucleando le loro caratteristiche principali e affini all'interno e della *civitas* e secondo il *mos*, avevamo cercato di spiegare perché i Romani avessero considerato tali divinità come una categoria a sé, rispetto al *pantheon* degli dèi. Come abbiamo avuto modo di dimostrare, si tratta di virtù divinizzate, che hanno però un valore umano e, soprattutto, civico: alcune di esse sono insite negli uomini, altre sono quelle cui ogni cittadino dovrebbe aspirare<sup>2</sup>. Inoltre, le divinità ideali possiedono un significato culturale corrispondente ad una specifica funzione sociale, cioè alla loro *utilitas*: esse costituiscono la rappresentazione divina di determinati comportamenti collettivi ritenuti giusti e, come tali, utili al vivere civile. In altre parole, venerare le divinità-virtù, ossia praticarle, rende buoni cittadini.

Per illustrare la natura delle divinità ideali, avevamo scelto come esempi solamente *Fides* e *Pudicitia*<sup>3</sup>. Nel presente articolo vorremmo invece fornire un quadro sintetico relativo alle restanti divinità che, per motivi di spazio, avevamo dovuto tralasciare. Lungi dal voler fornire una disamina monografica che renda conto di tutti i dettagli letterari, archeologici, numismatici ed epigrafici di tali divinità, in questa sede vorremmo chiarirne singolarmente il ruolo in base ai criteri emici e ai modelli antropologici che abbiamo illustrato in precedenza<sup>4</sup>. Inoltre, proseguendo il ragionamento in parte già iniziato sull'*utilitas*, vorremmo portare avanti la riflessione in merito a questo sostantivo e verificare se sia possibile attribuirgli una sfumatura civico-religiosa. Possiamo anticipare sin d'ora che l'*utilitas* sembri essere una categoria del pensiero pubblico romano, un atteggiamento che i cittadini, in quanto parte di una comunità, acquisiscono. Grazie ad essa, i cittadini sembrano essere in grado di stabilire,

---

\* Questo articolo costituisce il seguito di una ricerca iniziata a Siena e proseguita in Canada. All'Università degli Studi di Siena devo molto, se non tutto, e desidero ringraziare Simone Beta, Maurizio Bettini e Mario Lentano, che mi hanno seguita dall'inizio e che, con la consueta generosità, sono stati disponibili a discutere i nuovi risvolti di questo lavoro; sono loro grata per non aver mai smesso di credere in me. Ha inoltre contribuito a migliorare in più punti questa ricerca Luigi Spina. Ringrazio, esplicitamente per avermi seguito nella parte relativa all'*utilitas*, implicitamente per molto di più, anche William S. Morrow della Queen's University. Resta mia, naturalmente, ogni responsabilità per la presenza di errori o imprecisioni.

<sup>1</sup> Cfr. BEVILACQUA 2016, 128 n. 5.

<sup>2</sup> Il passo chiave in tal senso è Cic. *Nat. D.* 3. 24. 61.

<sup>3</sup> Cfr. BEVILACQUA 2016, 138 ss.

<sup>4</sup> Cfr. BEVILACQUA 2016, 134 ss.

idealmente, che cosa sia davvero conveniente, sia nel senso di appropriatezza di comportamento che di vantaggio per lo Stato.

### 1. PER UNA CIVILE CONVIVENZA: LA DEA *CONCORDIA*

Come si configura, a Roma, la *concordia* in quanto virtù umana? Possiamo rispondere a questa domanda partendo dalla definizione che fornisce Varrone della parola stessa, indicando in questa istanza la dea e, al tempo stesso, la sua forza: *Concordia a corde congruente*<sup>5</sup>. Si tratta di un caso perfetto di paraetimologia antica: è chiaro il legame di *cor* in *concordia* (*con - cord + -ia*), ma è altrettanto vero che esso non abbia nulla in comune con la radice del verbo *congruere* (*con- + \*gruo*)<sup>6</sup>. Tuttavia, il senso è più che comprensibile: per *concordia* si intende il comune accordo, l'armonia del pensiero<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda il culto della dea *Concordia*, lo vediamo attestato a Roma già a partire dal IV secolo a. C., tuttavia la fase di maggior diffusione dello stesso è sicuramente durante la ricerca della cosiddetta *concordia ordinum*, cioè l'unità e l'armonia interna delle classi sociali<sup>8</sup>. *Concordia* è infatti una divinità di importanza davvero eccezionale rispetto alla situazione sociale di Roma<sup>9</sup>: ciò appare immediatamente evidente se si pensa che la nascita del suo culto faccia capo direttamente al momento forse più importante della storia istituzionale romana, ossia la promulgazione delle leggi *Liciniae-Sextiae* nel 367 a. C., che segnò di fatto la pace conclusa tra patrizi e plebei, sotto la dittatura di Marco Furio Camillo<sup>10</sup>. Fu proprio lui, benché anziano, a voler dedicare un tempio alla dea *Concordia* per ricordare l'avvenuta pacificazione<sup>11</sup>. Del primo tempio, fatto edificare su suo ordine, nell'angolo nord-occidentale del Foro, si è fatto a più riprese un uso propagandistico. Sappiamo che vi furono due restauri: il primo avvenne nel 121 a. C., ad opera del console Lucio Opimio, che volle restaurarlo dopo la persecuzione di Gaio Gracco come simbolo di una pace rinnovata<sup>12</sup>; il secondo, nel 7 a. C., fu

<sup>5</sup> Var. *Ling.* 5. 73. Cfr. LOLE s. v. *concordia*.

<sup>6</sup> Cfr. OLD s. vv. *concordia* e *congruō*; DELL s. vv. *cor*, *-gruō*.

<sup>7</sup> In poesia, con metonimia basata su concreto/astratto, la *concordia* può indicare anche un amico particolarmente vicino: cfr., ad esempio, Ov. *Met.* 8. 303: *et cum Pirithoo, felix concordia, Theseus*. In generale, si veda anche HELLEGOUARC'H (1972, p. 125-127).

<sup>8</sup> Cfr. TURCHI 1939; DRR s. v. *Concordia*; LGRM s. v. *Personifikationen (römische)*; RE s. v. *Concordia*. Il nesso *concordia ordinum* è molto frequente: cfr. Cic. *Cat.* 2. 19; 4. 15; *Att.* 1. 18. 3; Liv. 3. 58. 4; 3. 68. 11; 3. 69. 4; 4. 7. 5; 5. 3. 5; 5. 7. 1; 5. 12. 12; 7. 22. 8; 7. 27. 1. Abbiamo anche notizia che l'edile Gneo Flavio volle dedicare una *aedicula* per la restaurazione dell'ordine interno dopo le guerre sannitiche (Liv. 9. 46. 6; Plin. *NH.* 33. 6. 19). Cfr. anche FEARS (1981 b, p. 833 ss).

<sup>9</sup> Per quanto concerne il culto della dea *Concordia* al di fuori di Roma, si vedano i pochi ma interessanti riferimenti in AXTELL 1907, 13. Cfr. inoltre FEARS 1981a, 741 n. 6.

<sup>10</sup> Per il contesto storico, cfr. CAH, MOMMSEN 1960; CARY-SCULLARD 1981. Cfr. Plut. *Cam.* 42, 4; Ov. *Fast.* 1, 637 ss. Cfr. anche Axtell 1907, 11-13, RE e LGRM s. v. *Concordia*.

<sup>11</sup> Cfr. MOMIGLIANO 1942 per i dati relativi ai templi dedicati alla dea *Concordia*; rimandiamo alle sue indicazioni, in particolare, rispetto alla figura di Marco Furio Camillo (p. 111 n. 2). Per quanto concerne le implicazioni politiche della *concordia*, si veda l'articolo di JAL 1962 a proposito del rapporto con la *pax civilis*. Anche DUMÉZIL 1977, pp. 350 ss, dedica molto spazio a questa dea, nella riflessione su quelle che lui chiama «astrazioni personificate». *Concordia* è regolarmente raffigurata sulle monete, numerosi esempi si possono vedere in LIMC s. v. *Homonoia/Concordia*.

<sup>12</sup> Cfr. Plut. *CG.* 17. 8. Cfr. DUMÉZIL 1977, 352ss.

voluto da Tiberio, che lo dedicò alla *Concordia Augusta* durante il suo impero<sup>13</sup>. Di nuovo, nel 218 a. C., con l'evidente intenzione di condizionare l'opinione pubblica, il pretore Lucio Manilio, durante una rivolta militare in Gallia, promise che avrebbe dedicato un tempio alla *Concordia* (il testo dice *in religionem*, cioè per scrupolo)<sup>14</sup>. Non si sa se il tempio fu poi effettivamente costruito, come non è noto se fu poi edificato quello promesso dal senato a Cesare nel 44 a. C.<sup>15</sup>.

Un aspetto che è sempre stato trascurato, nella storia degli studi, in merito al culto della dea *Concordia*, è quello relativo a tale virtù in rapporto all'ideale romano della vita familiare. L'unica eccezione è rappresentata da Marleen B. Flory. La studiosa mette in evidenza delle coincidenze abbastanza singolari. L'11 giugno è una data molto significativa, nella quale, tra le altre cose, si celebrano le feste in onore di *Mater Matuta*; trattandosi di un momento molto importante per le relazioni familiari (in particolare quelle tra le zie materne e i loro nipoti, figli cioè delle loro sorelle) la circostanza non sembra affatto fuori luogo<sup>16</sup>. L'11 giugno sembrerebbe anche essere il *dies natalis* del santuario di *Concordia* fatto edificare da Livia (la moglie di Augusto) nel suo portico. È utile leggere il punto di partenza della sua riflessione<sup>17</sup>:

To my knowledge, the dedication date of June 11 for the Aedes Concordiae has not been considered in references to Livia's shrine, yet this important evidence clarifies the purpose of her shrine. Once we recognize the religious associations of this day with which Livia linked her shrine, a day on which were annually celebrated religious rites focused on women and family life, we can also trace the inspiration for the shrine's construction in two interrelated concerns of Augustus: the revival of traditional moral values and the symbolic role of Livia in Roman society.

Per quanto la studiosa stessa ammetta che non ci sia una connessione diretta tra i culti delle due dee, si avanza l'ipotesi secondo la quale questo santuario di *Concordia* sia stato istituito per mettere insieme dei riti dedicati in generale alla vita familiare, e quindi a tutta la sfera femminile cui fanno capo il matrimonio, l'essere madre e il prendersi cura dei figli. In un certo senso, dunque, questo santuario può essere stato una scelta di rilievo: come afferma la studiosa, è possibile che si volesse promuovere un «revival of traditional moral values»<sup>18</sup>. La ragione per cui questo aspetto familiare della *concordia* all'interno della famiglia possa, forse, essere passato in secondo piano è da imputarsi alla forte carica pubblica di questa virtù («the

<sup>13</sup> Cfr. RE s. v. Concordia, e le considerazioni contenute nell'articolo di FLORY 1984, p. 312 ss. Cfr. Suet. Tib. 20. Per quanto riguarda la questione di Lucio Manilio, si veda FEARS 1981 a, p. 834.

<sup>14</sup> Cfr. un altro caso di notevole importanza politica e sociale rispetto all'uso che si è fatto della dea *Concordia* nel 304 a. C., presente in Liv. 9. 46. 10 e studiato da DUMÉZIL 1977, p. 352.

<sup>15</sup> Cfr. rispettivamente Liv. 22. 33. 7; Dio Cass. 44. 4. 5.

<sup>16</sup> Cfr. BETTINI 1986, 86ss e 95ss; l'argomento si rafforza se si pensa comunque che, in un certo senso, la *concordia* all'interno della famiglia fosse presupposto di quella dello Stato. Cfr. anche BETTINI 2009, 11ss.

<sup>17</sup> Cit. FLORY 1984, 313.

<sup>18</sup> Cfr. FLORY 1984, che prende per lo più in considerazione le informazioni presenti nei *Fasti* di Ovidio e vaglia varie possibilità (si veda in particolare p. 314 n. 15).

political aspect has wholly overshadowed the domestic»)¹⁹. A questo proposito, possiamo prendere in considerazione il seguente passo di Sallustio. Per narrare ciò che è accaduto nella congiura di Catilina, lo storico ritiene opportuno fare un *excursus* sui *mores civitatis* e sulle istituzioni militari di Roma²⁰. Il paragrafo che attiene più strettamente al nostro ambito è il seguente²¹:

Igitur domi militiaeque boni mores colebantur; concordia maxuma, minuma auaritia erat; ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat. Iurgia discordias simultates cum hostibus exercebant, cives cum civibus de virtute certabant. In suppliciis deorum magnifici, domi parci, in amicos fideles erant. Duabus his artibus, audacia in bello, ubi pax euenerat aequitate, seque remque publicam curabant.

Dunque sia in pace che in guerra venivano onorati i buoni costumi; la concordia era massima, l'avidità minima; la giustizia e il bene presso di loro avevano valore, più che per le leggi, per disposizione naturale. Dispute, discordie e dissensi si verificavano con i nemici, i cittadini con i concittadini gareggiavano per la virtù. Erano generosi nel supplicare gli dèi, parchi in casa, fedeli nei confronti degli amici. Con queste due arti, con coraggio in guerra, con imparzialità quando si ristabiliva la pace, si occupano della vita privata e dello Stato.

Sia in tempo di pace che in tempo di guerra, ci spiega Sallustio, si onoravano i *boni mores*. Per riflettere sul significato specifico di *concordia*, è sufficiente leggere una considerazione di poche righe prima nella stessa opera: parlando della fondazione di Roma, ad opera del troiano Enea, lo storico ci spiega che, nonostante i Troiani si fossero trovati a convivere con degli *Aborigenes*, intendendo con questa dicitura un *genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum*, la convivenza si rivelò incredibilmente facile²². Lo storico si esprime in questi termini²³:

Hi postquam in una moenia conuenere, dispari genere, dissimili lingua, alii alio more uiuentes, incredibile memoratu est quam facile coaluerint: ita breui multitudo diuorsa atque uaga concordia civitas facta erat.

Dopo che questi [*scil.* i Troiani che hanno fondato Roma e gli *Aborigenes*] si unirono entro le stesse mura, ancorché di diversa stirpe e di lingua diversa, vivendo ognuno secondo il proprio costume, è incredibile dire quanto facilmente si fusero insieme: così in breve tempo una moltitudine diversa e varia è diventata una *civitas* grazie alla concordia.

¹⁹ Cit. FLORY 1984, che fornisce numerose referenze (p. 315 n. 18). Cfr. anche quanto dice TURCHI 1939, p. 182: «il primo aprile, giorno sacro a Venere e alla Fortuna Virile, le donne la [*scil.* la dea *Concordia*] supplicavano affinché mantenesse la buona armonia coniugale».

²⁰ Sall. *Cat.* 4. 1ss.

²¹ Sall. *Cat.* 9, 1-3; ed. REYNOLDS 1991. Le traduzioni, ove non diversamente indicato, sono di chi scrive.

²² Sall. *Cat.* 6, 1-2.

²³ Sall. *Cat.* 6, 2; ed. REYNOLDS 1991.

Genti diverse, di lingua e cultura differente, sono riuscite a convivere in modo civile: ciò è stato possibile solo in forza della concordia, che ha reso quindi realizzabile la mistione pacifica di identità profondamente disuguali. Ci sembra in effetti di trovarci di fronte ad una vera e propria divinità: la *Concordia*. Una forza così potente potrebbe verisimilmente essere un dio: in una cultura «politeista», del resto, questo modo di pensare e rappresentarsi gli dèi sembra piuttosto normale; certamente, uno sguardo «monoteista» può essere in dubbio sul fatto che si tratti di una forza, di una divinità o di qualcos'altro, proprio perché il problema risiede nell'immaginarsi il Dio unico assimilato ad una nozione così indeterminata o vaga, dato che dovrebbe anzi unire in se stesso la molteplicità di tali nozioni.

Proseguendo con la lettura del paragrafo 9 della *Congiura di Catilina*, si vede bene la contrapposizione che c'è tra gli *hostes* e i *cives*. La discordia era una cosa da nemici, percepita come propria di chi è fuori dal gruppo e dallo spazio cittadino, argomenta lo storico, mentre i veri cittadini, in sostanza, fanno a gara a chi è più virtuoso. La *concordia* sembra essere dunque una condizione necessaria per la convivenza civile e pacifica di genti anche molto diverse tra loro: la *concordia* si qualificava come un agente esterno (ossia divino) atto a preservare l'unità di ciascun popolo, anche laddove vi potesse essere un'eventuale minaccia.

Proviamo adesso ad analizzare questo stesso aspetto della *concordia* in una situazione diversa, nella quale, cioè, al centro della discussione vi sia solo il popolo romano, quindi in circostanze esenti – per così dire – da minacce esterne<sup>24</sup>:

Sunt impii cives – pro caritate rei publicae nimium multi, sed contra multitudinem bene sentientium admodum pauci – quorum opprimendorum di immortales incredibilem rei publicae potestatem et fortunam dederunt. ad ea enim praesidia quae habemus iam accedent consules summa prudentia, virtute, concordia, multos mensis de populi Romani libertate commentati atque meditati. his auctoribus et ducibus, dis iuvantibus, nobis vigilantibus et multum in posterum providentibus, populo Romano consentiente, erimus profecto liberi brevi tempore. iucundiorem autem faciet libertatem servitutis recordatio.

Vi sono dei cittadini empì – troppo numerosi per il riguardo che si dovrebbe avere verso lo Stato, ma ben pochi rispetto alla moltitudine dei benpensanti – per eliminare i quali gli dèi immortali hanno donato allo Stato un potere incredibile e un'occasione favorevole. Infatti agli aiuti che già abbiamo si aggiungeranno consoli di fortissima lungimiranza, virtù, concordia, che da molti mesi hanno considerato attentamente e riflettuto sulla libertà del popolo romano. Con il loro consiglio e sotto la loro guida, con l'aiuto degli dèi, con la nostra vigilanza e grande cura verso il futuro, con il consenso del popolo Romano, certamente in breve tempo saremo liberi. Il ricordo della schiavitù renderà anzi più gioiosa la libertà.

<sup>24</sup> Cic. *Phil.* 3. 14. 36; ed. CLARK 1918. Cfr. anche Liv. 24. 22. 1.

In questo caso, il contesto rende facilmente intuibile che la *concordia* cui si fa riferimento sia umana; tuttavia, la presenza degli dèi è affermata a più riprese, chiaro segno del fatto che si tratta di un qualcosa di umano, ma anche di eccezionale. La *concordia* è qui, precisamente, una delle virtù che una buona coppia consolare deve avere affinché il popolo romano guadagni nientemeno che la libertà: è senz'altro una qualità che i consoli, non essendo mai soli, devono avere per poter portare avanti un qualsivoglia progetto<sup>25</sup>. Che si tratti di questa o altre circostanze, è palese quanto questa condizione di accordo generale giovi al popolo. Un'ulteriore conferma può essere il documentato uso secondo il quale spesso il senato teneva delle sedute proprio in uno dei templi della dea *Concordia*<sup>26</sup>.

In conclusione, vorremmo riportare un giudizio sulla *concordia* che ci sembra particolarmente significativo. Insieme alla precedente lettura di Sallustio, questo brano ciceroniano può aiutarci a capire entrambi gli aspetti oggetto della nostra ricerca, ovvero l'importanza sociale di questa qualità umana e, al tempo stesso, il giovamento (in termini di *utilitas*) che essa provoca alla *civitas*<sup>27</sup>:

Concordi populo et omnia referente ad incolumitatem et ad libertatem suam, nihil esse inmutabilis, nihil firmissimum; facillimam autem in ea re publica esse concordiam, in qua idem conducatur omnibus; ex utilitatis varietatibus, cum aliis aliud expediat, nasci discordias.

[Dicono che] non ci sia nulla di più immutabile, nulla di più stabile di un popolo concorde e che riconduce tutto alla propria incolumità e libertà; può essere poi facilissima la concordia in uno Stato in cui la stessa cosa giovi a tutti; dalla varietà che è intrinseca all'utile, dato che a uno è utile una cosa, a un altro un'altra, nascono le discordie.

Nonostante Cicerone enunci qui un principio di stabilità generale, dovuto all'accordo tra singoli cittadini, è possibile riscontrare una teoria omologa rispetto alla *concordia ordinum* (o, più avanti, al *consensus omnium bonorum*)<sup>28</sup>. Lo Stato viene prima di ogni cosa, e la concordia tra i cittadini è *utilis* nella misura in cui ai cittadini è richiesto un atteggiamento virtuoso: gli interessi dello Stato sono da anteporre a quelli individuali.

## 2. PIÙ CARO DELLA VITA ABBI L'ONORE: *HONOS ET VIRTUS*

*Honos* e *Virtus*, che, in qualità di divinità, indicano rispettivamente l'onore militare e la virtù

<sup>25</sup> Il fatto che la *concordia* sia una qualità necessaria ad un console è confermato da numerosissimi casi: per qualche esempio, solo in Cicerone, cfr. Cic. *Leg. Agr.* 2. 103; *Sest.* 87; *Phil.* 5. 15. 40; 13. 17. 36; *Rep.* 2. 21. 54; *Fam.* 11. 3. 3.

<sup>26</sup> Vi è una conferma particolarmente lineare di ciò in Festo, s. v. *Senacula: senacula tria fuisse Romae, in quibus senatus haberi solitus sit, memoriae prodidit Nicostratus in libro, qui inscribitur de Senatu habendo. Unum, ubi nunc est aedis Concordiae inter Capitolium et Forum, in quo solebant magistratus dumtaxat cum senioribus deliberare* (Festus Gloss. Lat. 347). Cfr. anche Cic. *Dom.* 11; *Sest.* 26; *Phil.* 2. 8. 19; 3. 12. 30; Sall. *Cat.* 46. 5-6; Var. *Ling.* 5. 156. Cfr. anche FEARS (1981 b, p. 846, n. 73).

<sup>27</sup> Cic. *Rep.* 1. 31. 49; ed. POWELL 2006.

<sup>28</sup> Cf. Cic. *Cat.* 2. 19; 4. 15; *Att.* 1. 18. 3; Liv. 3. 58. 4; 3. 68. 11; 3. 69. 4; 4. 7. 5; 5. 3. 5; 5. 7. 1; 5. 12. 12; 7. 22. 8; 7. 27. 1.

guerriera, sono quasi sempre associate, sia nel loro culto, sia nelle fonti monumentali, letterarie ed epigrafiche; pertanto, pur distinguendole, vorremmo qui analizzarle insieme, seguendo anche l'uso corrente negli studi ad esse relativi<sup>29</sup>. Occorre innanzitutto prendere in esame i loro significati.

Per riflettere sulla considerazione romana di *honos* non potremmo essere più fortunati, visto che Varrone ce ne fornisce un'etimologia particolarmente illuminante<sup>30</sup>:

Honos ab onere: itaque honestum dicitur quod oneratum, et dictum: onus est honos qui sustinet rem publicam.

*Honos* (onore) prende il nome dall'*onus* (onere, responsabilità): e così 'degno di onore' si dice di ciò che è 'gravato da un onere' (che si assume la responsabilità), ed è stato detto: l'onere è un onore (o una carica pubblica) che sostiene lo Stato.

Questa paraetimologia, che evidentemente è giocata tra *hōnos* (o *hōnor*) e *ōnus*, sul piano fonetico, potrebbe risultare un po' ermetica nel suo significato semantico; tuttavia, molti sono i passi che possono confermare tale lettura<sup>31</sup>. Prendiamo ad esempio il seguente di Cicerone<sup>32</sup>:

Et quidem dicuntur vel potius se ipsi dicunt consularis: quo nomine dignus est nemo, nisi qui tanti honoris onus potest sustinere.

E vengono definiti – o piuttosto essi stessi si definiscono – di rango consolare: nessuno è degno di quel nome, se non qualcuno che sia in grado di sostenere l'onere (la responsabilità) di un tanto grande onore (carica pubblica).

Come si vede, l'*honos* è strettamente legato alla sfera pubblica e politica *stricto sensu*. A questo proposito, chiara e sintetica è la voce corrispondente in DAGR<sup>33</sup>:

L'expression de *honos* est synonyme de *magistratus*: on désigne indifféremment le consulat, le tribunal légionnaire, la questure, par le terme de *magistratus* ou par celui de *honos*. La prêtrise n'est pas plus un *honos* qu'elle n'est une magistrature. Toutefois, il y a cette différence entre l'une et l'autre expression, qu'en parlant de *magistratus* on songe surtout à l'exercice du pouvoir, et le mot de *honos* rappelle surtout le rang, la dignité, les privilèges

<sup>29</sup> Cfr. TURCHI 1939 e LGRM; e gli articoli di BIBER 1945 e RICHARDSON 1978.

<sup>30</sup> Var. *Ling.* 5. 73; ed. TRAGLIA 1974. Quanto al verso che cita Varrone, cfr. RIBBECK 1973, 147. Cfr. LOLE s. v. honor (honos).

<sup>31</sup> Sembra che questo 'gioco di parole' – se è lecito chiamarlo così – sia piuttosto frequente: cfr., oltre al passo di Cicerone che segue, Liv. 22. 30. 4; Ov. *Her.* 9. 31; *Met.* 2. 634; Tr. 5. 14. 16; Quint. *Inst.* 4. praef. 2; *Declamationes minores* 315. 16; Tac. *Ann.* 15. 19. Gellio segnala che, nell'ortografia, capiti di scrivere *honera* (da *onus*): cfr. Gell. *NA.* 2. 3. 3. Cfr. OLD s. vv. honor e onus.

<sup>32</sup> Cic. *Phil.* 7. 14. 5; ed. CLARK 1918.

<sup>33</sup> Cit. DAGR s. v. honos; si vedano le note presenti nella voce per tutti i riferimenti. Cfr. anche HELLEGOUARC'H (1972, p. 383ss).

attachés à ce pouvoir.

*Honos*, in quanto divinità, è perlopiù legato alla guerra<sup>34</sup>. Si può a buon diritto affermare che si tratti di una divinità militare, perché, come abbiamo detto, viene associata quasi sempre a *Virtus*<sup>35</sup>. Per quanto riguarda il culto, su *Honos* non ci sono molte notizie utili. Sostanzialmente sappiamo che – per intuizione di Wissowa – nel modo di operare i sacrifici si seguiva un rito greco, poiché, pur trattandosi di una divinità considerata maschile, venivano offerti anche degli animali di sesso femminile<sup>36</sup>. La più antica sede del culto di *Honos* fu il tempio situato fuori Porta Collina (su via Nomentana), costruito nei primi decenni del III sec. a. C.<sup>37</sup>. Si ha notizia, inoltre, di un altro tempio, eretto nel 234 a. C., alle pendici del Celio (presso Porta Capena), dedicato da Quinto Fabio Massimo Verrucoso: poiché il Temporeggiatore trionfò in Liguria l'anno precedente, decise di dedicare un tempio a *Honos*; in seguito, Marco Claudio Marcello lo restaurò, e fece costruire nelle vicinanze un altro tempio a *Virtus*, poi consacrato dal figlio nel 205 a. C.<sup>38</sup>.

Per quanto concerne i templi dedicati a *Virtus*, sappiamo di quello citato poco sopra, consacrato dal figlio di Marco Claudio Marcello nel 205 a. C., che probabilmente altro non era se non una semplice cella con una qualche rappresentazione cultuale di *Virtus*, aggiunta al tempio preesistente di *Honos*; oltre a questo, il più importante risulta essere quello voluto da Gaio Mario, dedicato ad entrambe le divinità, che poté farlo edificare grazie al bottino di guerra ottenuto nelle sue vittorie contro i Cimbri<sup>39</sup>. Inoltre, possiamo menzionare una statua di *Virtus*, collocata nelle vicinanze del tempio di *Honos* nei pressi di Porta Collina, di cui abbiamo notizia solo perché andò distrutta<sup>40</sup>.

*Virtus* in quanto sostantivo è chiaramente formato da *vir* + *-tūs*, il suffisso femminile che permette la creazione di nomi astratti o collettivi<sup>41</sup>. Con *virtus* si indica quindi l'insieme delle qualità, siano esse militari, morali o sociali, le quali rendono un *vir* un vero e proprio *vir*.<sup>42</sup> Come spiega eloquentemente Varrone, *virtus ut viritus a virilitate*; Cicerone, in modo altrettanto trasparente, dice: *appellata est enim ex viro virtus*<sup>43</sup>. Anche *Virtus*, come divinità, ha un carattere essenzialmente legato alla sfera militare, e ciò risulta ancora più evidente se si pensa alla rappresentazione legata al suo culto: sulle monete di età repubblicana ed imperiale,

<sup>34</sup> Cfr. AXTELL 1907, 21-23; DAGR s. v. honos; RE s. v. Honos.

<sup>35</sup> AXTELL 1907, 22, in merito al carattere militare di *Honos*, fornisce dettagli in merito all'associazione con le legioni. Questo aspetto si può del resto ravvisare nella rappresentazione di *Honos*, che viene spesso raffigurato con la lancia e la cornucopia (cfr. LIMC s. v. Honos).

<sup>36</sup> Cfr. WISSOWA 1971 e FEARS 1981b, 859 n. 120.

<sup>37</sup> Cfr. Cic. *Leg.* 2. 11. 28; 2. 23. 58. Vedi anche RE s. v. Honos.

<sup>38</sup> Cfr. Cic. *Verr.* 2. 4. 121; *Nat. D.* 2. 23. 61. Da quanto è possibile ricostruire, la proposta di Marcello di consacrare un tempio a *Honos* e *Virtus* dopo la battaglia di *Clastidium* (222 a. C.) ebbe delle resistenze da parte dei pontefici, tuttavia il figlio riuscì in modo alternativo a raggiungere quasi lo stesso risultato (cfr. Val. Max. 1. 1. 8; Liv. 27. 25. 7). Cfr. anche LGRM s. v. Personifikationen (römische); RE s. v. Honos.

<sup>39</sup> Cfr. Cic. *Div.* 1. 59; Vitruv. *De arch.* 7. praef. 17; Vedi anche BNP s. v. Virtus.

<sup>40</sup> Cfr. Dio Cass. 48. 43. 4 e CIL VI 3735.

<sup>41</sup> Cfr. OLD s. v. -tūs, tūtis. Cfr. anche Ov. *Ars am.* 3. 21: *Ipsa quoque et cultu est et nomine femina Virtus.*

<sup>42</sup> Cfr. BEVILACQUA 2016, 143-147.

<sup>43</sup> Cit. rispettivamente Var. *Ling.* 5. 73; Cic. *Tusc.* 2. 43. Cfr. anche LOLE s. v. virtus.



pur essendo raffigurata come una donna (coerentemente al fatto di essere un sostantivo femminile), *Virtus* ha sempre l'elmetto e la lancia, e posa spesso un piede sul bottino di guerra<sup>44</sup>. *Honos* e *Virtus*, quindi, sono virtù divinizzate che rappresentano, insieme a *Victoria*, delle qualità specificamente maschili e militari: quanto esse siano in effetti indispensabili per la vita di un cittadino romano è evidente dalla solennità con cui esse furono costantemente celebrate e onorate, sia a livello umano che divino. Anche l'*utilitas* di tali divinità si spiega da sé, poiché le vittorie militari e il successo negli incarichi pubblici è sostanzialmente quanto di più pubblico e importante possa esserci per una città come Roma.

### 3. *BONA MENS*: ESSERE SAGGI È VOLERE IL PROPRIO BENE

Il culto di *Mens* risale al 217 a. C., e fu fatto voto di edificare il suo primo tempio dal pretore Tito Otacilio Crasso. Questa qualità fu deificata dopo la disfatta romana per mano di Annibale sul lago Trasimeno, durante la seconda guerra punica; il tempio fu costruito sul Campidoglio nel 215 a. C., e fu successivamente rinnovato da Marco Emilio Scauro<sup>45</sup>. Per comprendere meglio questa divinità, possiamo rivolgerci subito alla descrizione di Ovidio<sup>46</sup>:

Mens quoque numen habet: Mentis delubra videmus / vota metu belli, perfide Poene, tui. / Poene, rebellaras, et leto consulis omnes / attoniti Mauras pertimuere manus. / Spem metus expulerat, cum Menti vota senatus / suscipit, et melior protinus illa venit.

Anche *Mens* ha il suo *numen*: vediamo il tempio di *Mens* promesso per la paura della tua guerra, perfido Cartaginese. Cartaginese, avevi riattaccato battaglia, e per la morte del console tutti spaventati temevano le truppe dei Mauri. La paura aveva rimosso ogni speranza, quando il senato fece voto a *Mens*, e lei fu subito più favorevole.

Da quanto è possibile leggere in questo caso, e in generale dai racconti di Livio, si vede come a questa divinità ci si rivolga in situazioni estreme, quale può essere, ad esempio, l'emergenza dovuta alla paura di una guerra, nel momento in cui sia necessario ritrovare la calma e il buon senso<sup>47</sup>. Proviamo adesso a comprendere meglio questo aspetto, indagando anche la considerazione di virtù morale che si attribuisce a *mens*<sup>48</sup>:

<sup>44</sup> Cfr. LIMC s. v. *Virtus*.

<sup>45</sup> Cfr. Liv. 22. 9. 8; 22. 10. 10; 23. 31. 9; Cic. *Nat. D.* 2. 24. 61; Ov. *Fast.* 6. 241ss (da cui sappiamo che il *dies natalis* è l'8 giugno); si vedano inoltre BNP e RE s. v. *Mens*; LGRM s. v. *Personifikationen (römische)*. Al culto di *Mens* ha dedicato un bel saggio MELLO 1968, cui rimandiamo per tutti i dettagli della questione, anche relativamente alle diverse ipotesi sull'origine del culto stesso. Cfr. anche AXTELL 1907, 24-25. Occorre precisare che a questo tempio è associata anche *Venus Erycina*.

<sup>46</sup> Ov. *Fast.* 6, 241-246; ed. SCHILLING 2003.

<sup>47</sup> *Mens* risulta essere anche quello *status* di equilibrio successivo ad una forte passione, ad esempio Seneca usa l'espressione *redire ad bonam mentem* per dire «tornare ad essere di nuovo ragionevole» (cfr. Sen. *Ben.* 2. 14. 3). Ancora Seneca produce un verso assai significativo: *mens regnum bona possidet* (Id. *Thyestes* 380).

<sup>48</sup> Cic. *Cat.* 2. 11. 25; ed. CLARK 1908.

Postremo copia cum egestate, bona ratio cum perdita, mens sana cum amentia, bona denique spes cum omnium rerum desperatione confligit. In eius modi certamine ac proelio nonne, si hominum studia deficient, di ipsi immortales cogant ab his praeclarissimis virtutibus tot et tanta vitia superari?

E ancora, l'abbondanza si batte con il bisogno, la ragionevolezza con la perdizione, il buon senso con la stupidità, e infine le buone speranze con la disperazione di ogni cosa. Forse in un conflitto e in uno scontro di tal genere, qualora gli uomini manchino di impegno, gli dèi immortali non li costringerebbero essi stessi a superare i tanti e tali vizi con queste nobili virtù?

Dunque, non ci sono dubbi che la *mens* (in particolare qui, essendo detta *sana*) sia una virtù, e neanche che si tratti di una virtù qualunque: è una di quelle che caratterizza propriamente un buon cittadino<sup>49</sup>. Essa trova la sua espressione più bella nel definire l'essere umano in Cicerone, quando, nel *Somnium Scipionis*, dice che "ciascuno altro non è che la sua propria *mens*"<sup>50</sup>.

A volte, il sostantivo *mens* è accompagnato dall'aggettivo *bona* nel significato più generale di virtù, ma anche di saggezza, assennatezza, buon senso, equilibrio e, in qualche caso, bontà; più interessante, però, è il caso in cui si usa l'ablativo *bonā mente*, e si intende «con finalità onesta», «con buona intenzione», «di buona volontà». Un esempio particolarmente illustrativo è fornito da Quintiliano, che, mentre sta spiegando le varie prove di ragionamento, arriva a parlare del modo in cui si compia un reato: *bonā mente* o *malā mente*, vale a dire, rispettivamente, in modo onesto e quindi apertamente, oppure in modo disonesto e quindi tramite sotterfugi<sup>51</sup>.

È molto interessante, dal nostro punto di vista, la mediazione culturale che opera Plutarco quando si trova a dover spiegare che esiste a Roma un tempio dedicato a *Mens*; dice infatti «Ἔστι δὲ καὶ Γνώμης, ἣ νῆ Δία Εὐβουλίας νεώς, ἣν Μέντεμ καλοῦσιν» (*De fortuna Romanorum* 10, 322c)<sup>52</sup>. Plutarco traduce *mens* come ragione, intelligenza, giudizio (*γνώμη*) e poi, più precisamente, la interpreta come il buon consiglio, l'assennatezza, la saggezza (*εὐβουλία*), integrando in un certo senso anche l'aggettivo del nesso *bona mens*. Questa precisazione è proprio una traduzione della divinità, o meglio, un'interpretazione: ciò ci è molto utile per spiegare come *Mens* fosse percepita ad un occhio esterno. L'*εὐβουλία*, infatti, è

<sup>49</sup> Seneca fa una notazione molto interessante in proposito, dice: *bona mens omnibus patet, omnes ad hoc sumus nobiles* (Id. *Ep.* 44. 2); in un certo senso, la *mens* è una virtù davanti alla quale si è tutti nobili, e si annullano le normali gerarchie sociali e militari per far posto a quelle morali.

<sup>50</sup> Cit. *Rep.* 6. 24. 26: *mens cuiusque is est quisque*; trad. BETTINI 2012, 44-45.

<sup>51</sup> Ci riferiamo a Quint. *Inst.* 5. 10. 52: *his adiicitur modus, quem τρόπον dicunt, quo quaeritur, quemadmodum quid sit factum. idque tum ad qualitatem scriptumque pertinet, ut si negemus adulterum veneno licuisse occidere, tum ad coniecturas quoque, ut si dicam bona mente factum, ideo palam; mala, ideo ex insidiis, nocte, in solitudine.*

<sup>52</sup> Cfr. anche Plut. *De fort. Rom.* 318e. Questa considerazione ha in realtà alimentato la convinzione che il culto di *Mens* potesse avere origine greca: per la questione, cfr. MELLO 1968, 33ss.

un concetto molto particolare in greco. Isocrate ce ne dà un'idea molto distinta, anche rispetto al valore di *mens* come qualità insita nell'uomo stesso<sup>53</sup>:

Βουλευόμενος παραδείγματα ποιού τὰ παρεληλυθότα τῶν μελλόντων· τὸ γὰρ ἀφανὲς ἐκ τοῦ φανεροῦ ταχίστην ἔχει τὴν διάγνωσιν. Βουλευού μὲν βραδέως, ἐπιτέλει δὲ ταχέως τὰ δόξαντα. Ἦγοῦ κράτιστον εἶναι παρὰ μὲν τῶν θεῶν εὐτυχίαν, παρὰ δ' ἡμῶν αὐτῶν εὐβουλίαν.

Quando prendi una decisione, rendi le cose del passato esempi per le cose del futuro: infatti ciò che è oscuro riceve ben presto un senso da ciò che è chiaro. Decidi lentamente, ma porta presto a compimento le cose che hai deciso. Pensa che la cosa migliore sia avere dagli dèi la fortuna, da noi stessi il buon consiglio.

Come si vede, l'*εὐβουλία* è una qualità insita nell'uomo, che serve sostanzialmente a prendere delle decisioni lungimiranti (anche sulla base dell'esperienza). A questo passo seguono poi alcuni esempi dell'applicazione dell'*εὐβουλία*, come il seguente: quando si ha intenzione di consultarsi con qualcuno per affari, è bene vedere prima come ha curato i suoi interessi<sup>54</sup>. In molti casi, l'*εὐβουλία* ricorre in contesti nei quali è necessario prendere una decisione o per motivi di guerra, o per motivi di autorevolezza: questa qualità è tipica di chi è al comando. In questo si può vedere un'ulteriore somiglianza con la *Mens* romana, divinità invocata in situazioni di emergenza, come abbiamo visto, affinché sia possibile ristabilire un equilibrio<sup>55</sup>.

Vorremmo riportare ancora una testimonianza che può chiarire meglio il *numen* di *Mens*. Livio fa una riflessione particolarmente acuta, e simile per certi versi a quanto dice Isocrate<sup>56</sup>:

Quodsi in secundis rebus bonam quoque mentem darent dei, non ea solum, quae evenissent, sed etiam ea, quae evenire possent, reputaremus.

Se gli dèi ci dessero anche la saggezza nei successi, rifletteremo non solo sulle cose che sono già accadute, ma anche su quelle che potrebbero accadere.

In questo caso, cioè nel prevedere con saggezza gli sviluppi degli eventi futuri, il concetto di *mens* sfuma in quello di *prudencia*. Il testo che più può illuminarci e fornirci un giudizio su *mens*, però, e con il quale vorremmo concludere la nostra riflessione, è il seguente<sup>57</sup>:

<sup>53</sup> Isocr. *Ad Demonium* 34; ed. BRÉMOND-MATHIEU 1963. Quasi le stesse parole utilizza Plutarco in *De liberis educandis* 9f. Cfr. anche Aesch. *PV.* 1030-1039, nei cui scoli *εὐβουλία* è dato come sinonimo di *φρόνιμος*, aggettivo che è glossato così: *φρόνησις γὰρ ἐστὶ τὸ καλῶς βουλευέσθαι*, *Scholia in Prometheus vinculum (scholia recentiora Thomae Magistri et Demetrii Triclinii)* ed. SMYTH 1921; cfr. anche Th. 1. 78. 4; Eur. *Phoen.* 708 ss; ancora Plut. *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 776e; *An seni respublica gerenda sit* 792d.

<sup>54</sup> Cfr. Isocr. *Ad Demonium* 34-43.

<sup>55</sup> Cfr. ad esempio Isocr. *Evagoras* 46.

<sup>56</sup> Liv. 30. 30. 16; ed. MÜLLER-WEISSENBORN 1884.

<sup>57</sup> Sen. *Ep.* 110. 1; ed. PRÉCHAC 2003.

Ex Nomentano meo te saluto et iubeo habere mentem bonam, hoc est propitios deos omnis, quos habet placatos et faventes quisquis sibi se propitiavit.

Dalla mia casa di Nomento ti saluto e ti invito ad essere saggio, cioè che tutti gli dèi ti siano favorevoli, quelli che chiunque abbia saputo giovare a se stesso abbia placati e ben disposti.

La lungimiranza, la saggezza e l'equilibrio, come abbiamo detto, sono qualità proprie di chi è al potere, ma, in ultima analisi, si può trasferire questo significato dalla sfera pubblica a quella privata: come ci suggerisce Seneca, vediamo che la *bona mens* è di chi sta bene con sé stesso perché ha saputo volere il proprio bene.

#### 4. LA PIETAS COME ORIGINE DI TUTTE LE VIRTÙ

L'origine del culto della dea *Pietas* è purtroppo sconosciuta, ma sappiamo che vi erano a Roma due templi: uno – il più importante – nel *Forum Holitorium*, promesso in voto nel 191 a. C. durante la battaglia delle Termopili, dal console Manio Acilio Glabrione, ed eretto da suo figlio nel 181 a. C.; l'altro nel *Circus Flaminius*<sup>58</sup>. Al tempio del *Forum Holitorium* è legato un racconto, che vale la pena riportare direttamente dalle parole di Valerio Massimo<sup>59</sup>:

Sanguinis ingenui mulierem praetor apud tribunal suum capitali crimine damnatam triumviro in carcere necandam tradidit. quo receptam is, qui custodiae praeerat, misericordia motus non protinus strangulavit: aditum quoque ad eam filiae, sed diligenter excussae, ne quid cibi inferret, dedit existimans futurum ut inedia consumeretur. cum autem plures iam dies intercederent, secum ipse quaerens quidnam esset quo tam diu sustentaretur, curiosius observata filia animadvertit illam exerto ubere famem matris lactis sui subsidio lenientem. quae tam admirabilis spectaculi novitas ab ipso ad triumvirum, a triumviro ad praetorem, a praetore ad consilium iudicum perlata remissionem poenae mulieri impetrauit.

Un pretore consegnò al triumviro una donna di nobile stirpe condannata alla pena capitale presso il suo tribunale affinché fosse uccisa in carcere. Colui che era a capo della custodia, dopo averla presa, mosso da misericordia non la strangolò subito: diede anche il permesso alla figlia di andare da lei, ma diligentemente perquisita affinché non portasse del cibo, ritenendo che sarebbe morta di fame. Poiché trascorsero molti giorni, lui stesso si chiedeva con che cosa mai riuscisse a sostentarsi così a lungo, osservando la figlia con più attenzione si accorse che quella, denudando il petto, placava la fame della madre con l'aiuto del suo latte. Di uno spettacolo così straordinario quella novità fu portata da lui stesso al triumviro, dal triumviro al pretore, dal pretore al consiglio dei giudici, e procurò alla donna la remissione della pena.

<sup>58</sup> Cfr. LGRM s. v. Personifikationen (römische); RE s. v. Pietas. Cfr. Liv. 40. 34. 4-5; Cic. Leg. 2. 8. 19; 2. 11. 28.

<sup>59</sup> V. Max. 5. 4. 7; ed. KEMPF 1888. Narra questo stesso fatto anche Plinio in NH. 7. 36. 121: qui però la famiglia delle donne è di origine plebea, su questa discrepanza cfr. le interessanti considerazioni di Beltrami nell'Appendice 3 in DANESE ET AL. 1996, 100-101; per le altre fonti relative a questo racconto, si veda l'intervento di Danese nello stesso volume (in particolare p. 39 n. 1).

Si tratta, come si vede, di un caso molto particolare di *pietas*, che i Romani stessi percepivano come esemplare: Plinio, raccontando lo stesso fatto, per introdurlo usa le seguenti parole: *pietatis exempla infinita quidem toto orbe extitere, sed Romae unum, cui comparari cuncta non possint* (*Naturalis Historia* 7, 36, 121: gli esempi di *pietas* sono infiniti in tutto il mondo, ma se ne ebbe a Roma uno solo, che non è possibile paragonare a nessuno). Proprio da Plinio ci giunge la notizia che il luogo in cui si trovava il carcere in cui avvenne questa vicenda fu poi consacrato alla dea *Pietas*: è chiaro che questo racconto deve essere stato particolarmente significativo, in riferimento a *Pietas* come divinità. C'è, inoltre, anche un altro fattore da tenere in considerazione: come abbiamo detto, il tempio fu eretto dal figlio del console Manio Acilio Glabrio. Wissowa, cui dobbiamo ancora una volta la connessione del racconto alla realtà storica, ritiene che il tempio fu fatto edificare come un atto di *pietas* del figlio nei confronti del padre, probabilmente per una circostanza legata alla guerra che si stava svolgendo in quel momento<sup>60</sup>. Proviamo a capire meglio il significato di questo racconto continuando a leggere Valerio Massimo, che, subito dopo aver esposto la storia della figlia che allatta la madre, aggiunge un giudizio molto utile, dal punto di vista antropologico<sup>61</sup>:

Quo non penetrat aut quid non excogitat pietas, quae in carcere seruandae genetricis nouam rationem inuenit? quid enim tam inusitatum, quid tam inauditum quam matrem uberibus natae alitam? putarit aliquis hoc contra rerum naturam factum, nisi diligere parentis prima naturae lex esset.

A che punto non arriva o cosa non escogita la *pietas*, che scoprì un nuovo sistema per salvare una madre dal carcere? Cosa c'è di tanto inusitato, che cosa di tanto inaudito se non che una madre sia nutrita dal petto di sua figlia? Qualcuno potrebbe ritenere questo fatto contro natura, se amare i genitori non fosse la prima legge di natura.

Questa considerazione è estremamente illuminante, e vorremmo riportare in merito il commento di Roberto M. Danese<sup>62</sup>:

L'allattamento filiale è anche un fatto *inusitatum* ed *inauditum*, cioè una cosa che non si è mai fatta o non si è mai vista fare, né si è mai sentita raccontare. Ciò che è fuori dall'*usus* e dalla *traditio* di un popolo è anche fuori dalla sua cultura e Valerio Massimo, proprio attraverso gli aggettivi *inusitatum* ed *inauditum*, ci comunica l'imbarazzante inconciliabilità dell'allattamento filiale con i meccanismi e la storia della cultura antica. Poi si spinge più oltre, arrivando a sostenere che il fatto potrebbe essere ritenuto contrario anche alle leggi di natura, se non fosse giustificato da quella superiore legge naturale che impone di *diligere*

<sup>60</sup> Cfr. AXTELL 1907, 28 e WISSOWA 1971.

<sup>61</sup> V. Max. 5. 4. 7; ed. KEMPF (1888). Nelle righe successive a queste, vi è un *exemplum* di '*pietas greca*', il caso di Pero che - stavolta - allatta il padre, Micone.

<sup>62</sup> Cit. dall'intervento di Danese in DANESE ET AL. 1996, 40.

*parentes.*

Si tratta di un caso veramente straordinario: l'esempio percepito come il più eclatante di *pietas*, che è poi «il più tipico *Wertbegriff* della cultura romana»<sup>63</sup>, nel momento in cui viene spiegato presenta un 'corto circuito' culturale<sup>64</sup>. Prima di approfondire questa questione, è bene chiarire più genericamente che cosa sia – in breve – la *pietas*. Per farlo, ci rivolgeremo ad Alfonso Traina, che ha curato la voce *Pietas* nell'Enciclopedia Virgiliana, e che cerca di fissare i tratti caratterizzanti di questa qualità, sintetizzandoli molto efficacemente nei seguenti punti<sup>65</sup>: a) il senso del dovere; b) l'affettività: la *pietas* non è solo una virtù, è anche un sentimento; c) la bipolarità: i destinatari della *pietas* sono sia gli dei, sia gli uomini (in quanto legati da un vincolo affettivo, familiare o sociale); d) la reciprocità.

Dunque, la *pietas* è, in fondo, una rete di comportamenti e di atteggiamenti che fanno sistema: è come se fosse un codice attraverso cui si comunicano le modalità relative a che cosa sia giusto fare dentro e fuori dal gruppo familiare, verso gli uomini e verso gli dèi<sup>66</sup>. Come mai il racconto della figlia che allatta la madre appare così *inusitatus*, così *inauditum*? Cosa c'è esattamente di *contra rerum naturam*? Evidentemente, anche riflettendo sulla giustificazione di *lex naturae* che viene subito dopo, il problema è nella confusione dei ruoli che il gesto di una figlia che allatti la madre inevitabilmente produce<sup>67</sup>. La *lex naturae*, infatti, implica ovviamente che sia una madre ad allattare la sua prole (o – in ogni caso – che siano i genitori a provvedere al sostentamento dei figli)<sup>68</sup>. L'aspetto che più ci interessa, e che costituisce, secondo noi, il *turning point* risolutivo del «corto circuito», è quello relativo all'altezza morale di questa nozione romana. La storia del genitore nutrito dal proprio figlio provoca il pensiero per quanto riguarda i nodi culturali che tocca, e Cicerone riesce a darci delle informazioni preziose in merito<sup>69</sup>:

Omitto illa quae, si minus in scaena sunt, at certe, cum sunt prolata, laudantur, ut vivat cum

<sup>63</sup> Così la definisce Traina in EV s. v. *Pietas*, che fornisce i riferimenti bibliografici.

<sup>64</sup> Cfr. sempre Danese in DANESE ET AL. 1996, in particolare pp. 65ss. Si veda anche, nello stesso volume, il saggio di Lucia Beltrami (pp. 73-101) sui doveri alimentari verso i genitori, che interpreta con molte e giuste argomentazioni che questo 'senso del dovere' implicato dalla *pietas* abbia la sua radice nel fatto che «l'alimentazione dei genitori è una forma di restituzione dei benefici più elementari ricevuti dai figli, la vita e la nutrizione. [...] E così questi doveri (anche se nella realtà romana sono e resteranno per molto tempo solo di natura morale) acquisteranno rilievo e forza: ne uscirà chiara la coscienza di un debito contratto con la madre che deve essere onorato. Dunque, il dibattito [...] porta, in definitiva, alla conferma del dovere alimentare per sé: il fatto che esso scaturisca dal dovere di restituzione ne fornisce la ragione più profonda, al di là della situazione giuridica» (p. 95-96).

<sup>65</sup> Cit. EV s. v. *Pietas*. Questo 'senso del dovere' era rivolto agli dèi (cfr. Cic. *Nat. D.* 1. 41. 116) e agli uomini, specialmente ai propri genitori (cfr. Cic. *Inv.* 2. 22. 66; *Part. Or.* 78), ma anche alla patria (Liv. 39. 9. 10) e, in seguito, all'imperatore stesso. Cfr. la sintesi di WAGENVOORT 1980, 1-20 su tutti questi aspetti. Cfr. anche RE s. v. *Pietas*. Si vedano inoltre LIMC s. v. *Pietas*, TURCHI 1939, 184 e HELLEGOUARC'H 1972, 276ss.

<sup>66</sup> «La *pietas* non è solo un lessema o un concetto: è un comportamento», cit. Traina in EV s. v. *Pietas*.

<sup>67</sup> Sul problema della confusione dei ruoli, soprattutto in ambito familiare, cfr. BETTINI 2009, 183-219; 221-238. Per quanto riguarda questo racconto, cfr. le interessanti riflessioni di Danese, insieme ai relativi schemi, in DANESE ET AL. 1996, pp. 40ss.

<sup>68</sup> Cfr. BELTRAMI in DANESE ET AL. 1996, 73 ss e FRASCA 1991, 26ss.

<sup>69</sup> Cic. *Planc.* 12. 29; ed. GRIMAL 2002.

suis, primum cum parente – nam meo iudicio pietas fundamentum est omnium virtutum – quem veretur ut deum – neque enim multo secus est parens liberis – amat vero ut sodalem, ut fratrem, ut aequalem.

Non dico nulla di quelle cose che, se sono meno evidenti, vengono comunque lodate quando si vengono a sapere, ad esempio come viva con i parenti, soprattutto con il padre – infatti a mio giudizio la *pietas* è l'origine di tutte le virtù – che si rispetta come se fosse un dio – infatti un padre non è di molto inferiore a un dio per i suoi figli – lo ama anzi come un amico, come un fratello, come un coetaneo.

L'oratore, in questo punto della *Pro Plancio*, si sta riferendo appunto a Gneo Plancio, ma a noi interessano le sue considerazioni rispetto al modello antropologico che abbiamo individuato, ovvero rispetto alla presenza di questo gruppo omogeneo di virtù deificate che funzionano come un codice di condotta, e non dobbiamo stupirci del fatto che proprio la *pietas* sia considerata il *fundamentum omnium virtutum*. Si tratta della virtù romana per eccellenza, ma non si tratta di un banale luogo comune, è anzi una qualità d'importanza sociale e morale straordinaria: ci è dunque chiaro che siamo di fronte, in conclusione, ad un insieme di regole che sono alla base della convivenza sociale e del comportamento morale civicamente riconosciuti, in quanto riguardano tutti gli aspetti della vita del cittadino, dal rapporto con la sua famiglia a quello con gli dèi e con la città stessa.

#### 5. DIVINITÀ OPTANDAE: SALUS E VICTORIA COME REALIZZAZIONI DEL MOS

Le ultime due divinità che fanno parte del gruppo di cui ci siamo occupati meritano un discorso a parte, seppur ristretto: nonostante si tratti di virtù, occorre fare una distinzione. Sarà bene riportare per un momento quanto dice Cicerone<sup>70</sup>:

Nam mentem fidem spem virtutem honorem victoriam salutem concordiam ceteraque huius modi rerum vim habere videmus non deorum. aut enim in nobismet insunt ipsis, ut mens ut spes ut fides ut virtus ut concordia, aut optandae nobis sunt, ut honos ut salus ut victoria; quarum rerum utilitatem video, video etiam consecrata simulacra.

In effetti noi vediamo che *mens, fides, spes, virtus, honos, victoria, salus, concordia* e le restanti [qualità] di tal genere hanno valore terreno, non divino. Infatti, o sono insite in noi stessi, come *mens, spes, fides, virtus, concordia*, oppure dobbiamo desiderarle, come *honos, salus, victoria*; vedo l'utilità di quelle cose, vedo anche le immagini che sono loro consacrate.

*Salus* e *Victoria*, insieme a *Honos*, e diversamente dalle altre divinità elencate precedentemente, non sono insite nell'uomo, ma sono agenti esterni desiderabili. Altrove, lo abbiamo già detto,

<sup>70</sup> Cic. *Nat. D.* 3. 24. 61; ed. PLASBERG 1917. Cfr. il passo già analizzato in BEVILACQUA 2016, 133.

esse vengono definite *res expetendae*<sup>71</sup>.

Trattandosi comunque di divinità che costituiscono delle realizzazioni di comportamenti ben radicati nel *mos*, non è difficile inquadrarle in questo gruppo. Analizziamole singolarmente.

Nel 302 a. C., durante la seconda guerra sannitica, alla dea *Salus* fu dedicato un tempio sul Quirinale dal dittatore Gaio Giunio Bubulco<sup>72</sup>. Tale divinità presenta un'inversione singolare rispetto alle altre che abbiamo affrontato in questo studio: mentre queste ultime, di solito, riguardano singoli individui per poi acquisire una dimensione sempre più pubblica in età imperiale, e ricevere dunque l'epiteto *augustus*, *Salus* nasce – nel periodo repubblicano – come entità collettiva (*publica*) per poi identificarsi, successivamente, con quella del singolo individuo<sup>73</sup>. Leggiamo la spiegazione direttamente dalla voce *Salus* in DAGR:

Au sens le plus ancien du mot, elle n'a aucun rapport direct avec la santé des individus. *Salus Publica*, qui paraît avoir été invoquée dans les chants des Saliens, à côté de *Pax* et de *Concordia*, et à qui on offrait un sacrifice public dans le sanctuaire qu'elle possédait au Quirinal, a une signification politique, on pourrait même dire sociale: elle procure le bien-être de l'État en paix et en guerre [...]. Si elle veille sur celui des individus, c'est que l'État ne peut être heureux que pour le bonheur des citoyens; et dans la langue populaire les appelées à la *Salus* personnelle gardent toujours leur signification collective.

Il significato proprio della *salus* è una sorta di benessere, sia privato che pubblico: ciò rende *Salus* una divinità fonte di grande *utilitas*<sup>74</sup>.

Per quanto riguarda la dea *Victoria*, invece, la consideriamo sostanzialmente come una disposizione della *virtus*: non si tratta in sé di una virtù morale, questo è chiaro, tuttavia la *victoria* riflette tutta una serie di azioni di un uomo dotato di *virtus*. Rispetto al gruppo delle divinità ideali, essa è senz'altro una qualità problematica da inquadrare: è difficile, in base alle nostre categorie, considerarla una virtù. Esattamente come *Salus*, si tratta di un agente divino esterno, che viene invocato spesso prima che una vittoria sia effettivamente conclusa. Ciò che possiamo dire è che la vittoria, dal punto di vista militare, è il risultato di superiorità ottenuto al termine di una guerra; però è possibile essere vincitori in competizioni di vario genere, ad esempio sportive o giuridiche: si tratta dunque, in generale, di un successo. Sarebbe quindi infruttuoso cercare che cosa ci sia di moralmente elevato in questo; ad ogni modo, gli autori antichi nominano *Victoria* tra le divinità ideali, dunque sta a noi mantenere una posizione emica e cercare di entrare in questa prospettiva culturale. Vediamo quindi la nascita del culto

<sup>71</sup> Cfr. Cic. *Nat. D.* 3. 24. 61; 3. 36. 88.

<sup>72</sup> Cfr. LGRM s. v. Personifikationen (römische); RE s. v. *Salus*. Cfr. anche AXTELL 1907, 13ss e TURCHI 1939, 184-185. Cfr. PICCALUGA 1982, 405: «l'ingresso di *Salus* nel *panteon* deve essere avvenuto piuttosto tardi, se la qualifica divina e la fruizione di un'aedes non le sono attestati prima del 302 a. C.»; corsivi dell'autrice.

<sup>73</sup> Piano piano, dall'età imperiale, la *Salus publica* passa ad identificarsi come *Salus augusta* o *Augusti* (cioè dell'imperatore stesso). Cfr. FEARS 1981, 910ss.

<sup>74</sup> Sono davvero numerosi i casi in cui *salus* e *utilitas* ricorrono insieme, quasi in endiadi: cfr. ad esempio Cic. *Ver.* 2. 5. 22. Per questa divinità, rimandiamo agli articoli di PICCALUGA 1982 e LE GLAY 1982.



della dea *Victoria*. Da quanto è possibile ricostruire, il culto sembra essere molto antico, e sempre relativo alla vittoria ottenuta in campo militare<sup>75</sup>. In effetti, non si conosce esattamente una circostanza specifica di una manifestazione di *Victoria*, poiché non ci sono racconti che lo testimonino, tuttavia possiamo immaginare che qualcosa di significativo sia avvenuto nel corso della terza guerra sannitica (298-290 a. C.): il primo tempio dedicato alla dea *Victoria* è stato edificato proprio in quel periodo dal generale Lucio Postumio Megello sul Palatino<sup>76</sup>. Di fatto, il tempio fu costruito prima della vittoria romana, quindi, più che per celebrare un risultato, l'intenzione era quella di invocare la dea per un buon esito della guerra. Vicino a questo tempio, successivamente, nel 193 a. C., Marco Porcio Catone ne fece costruire un altro (due anni dopo aver fatto il voto) dedicandolo a *Victoria Virgo*, ed è per questo che quell'angolo nord-occidentale del Palatino è detto *clivus Victoriae*<sup>77</sup>. L'importanza politica e la maggiore influenza del culto di *Victoria* si ha probabilmente sotto Lucio Cornelio Silla, che introdusse a Roma i *ludi Victoriae* nell'82 a. C., dopo aver avuto la meglio su Mario<sup>78</sup>. Ciò detto, possiamo restringere il campo di riferimento: la *victoria* cui ci si riferisce è senz'altro militare<sup>79</sup>. Essendo perciò la *virtus* un insieme di qualità che, con l'*honor*, rappresenta il modo conforme al *mos* di comportarsi sul campo militare, la *victoria* diventa automaticamente la personificazione del risultato ottenuto. Concludiamo riportando quanto dice molto giustamente, in una sua *sententia*, Publilio Siro: *virtutis vultus partem habet victoriae*<sup>80</sup>.

## 6. L'UTILITAS DELLE DIVINITÀ IDEALI

Vorremmo ora affrontare, da un punto di vista nuovo, quanto avevamo solo accennato nel precedente articolo sull'*utilitas* delle divinità ideali<sup>81</sup>. Avevamo chiamato in causa l'*utilitas* come caratteristica di tali virtù divinizzate, poiché questo termine ricorre spesso in loro presenza, mettendo in luce come e quanto queste qualità siano utili, ossia di giovamento, alla *civitas*<sup>82</sup>. Vorremmo cercare di ripercorrere lo stesso ragionamento ma all'inverso, quasi fosse

<sup>75</sup> Il legame con la sfera militare è evidente per la frequente connessione della dea *Victoria* con il dio Marte, di cui ci sono varie testimonianze epigrafiche: cfr. RE e BNP s. v. *Victoria*. Cfr. anche Ov. *Am.* 3. 2. 45ss. TURCHI 1939, 185, sostiene che sia «da principio un epiteto di Giove».

<sup>76</sup> La vicenda è narrata da Liv. 10. 33. 8.

<sup>77</sup> Ne abbiamo notizia sempre da Liv. 35. 9. 6. Per gli altri santuari dedicati alla dea *Victoria* al di fuori di Roma, si veda LGRM s. v. *Personifikationen (römische)*; RE s. v. *Victoria*.

<sup>78</sup> Per quanto riguarda il contesto storico e sociale, rimandiamo alla CAH. Cfr. anche Plut. *Sull.* 19. 9 ss, che descrive gli accadimenti di quel periodo. Per quanto riguarda il culto di *Victoria* da Ottaviano in poi, si veda RE s. v. *Victoria*. Molto utili anche le considerazioni di FEARS 1981a. Sull'iconografia, cfr. LIMC s. v. *Victoria*.

<sup>79</sup> Può essere utile, dal nostro punto di vista, l'etimologia e la spiegazione che ci propone Isidoro – sebbene sia un autore decisamente tardo – del termine *victoria*: l'autore dice proprio che la vittoria è una virtù, perché va conquistata con il valore militare e senza inganno meglio, poi, se ciò accade senza troppe perdite (cfr. Isid. *Etym.* 18. 2. 1). I termini etimologici in cui Isidoro pone la *virtus* sono i seguenti: *Victoria dicta quod vi, id est virtute, adipiscatur*. Certamente per le nostre categorie linguistiche l'etimologia fornita da Isidoro è assolutamente ridicola, eppure non totalmente fuorviante, per comprendere l'aspetto morale di *victoria*. Proviamo a prenderla sul serio solo per un attimo: la *victoria* è considerata come un portato della *virtus*, ovvero come il coronamento di una serie di comportamenti assunti in campo militare che permettono di ottenere un successo in battaglia.

<sup>80</sup> Cfr. FRIEDRICH 1964, 78.

<sup>81</sup> Cfr. BEVILACQUA 2016, 133, 135, 136, 141, soprattutto 157-158.

<sup>82</sup> Cfr. Cic. *Nat. D.* 2. 24. 60-62; 3. 24. 61; *Rep.* 1. 31. 49. Cfr. FEARS 1981b, 832.

una «prova del nove», per confermare in pieno la supposizione che avevamo precedentemente espresso. Vorremmo espandere il significato che avevamo attribuito all'*utilitas* in quanto «vantaggio» per la comunità cittadina, poiché le divinità ideali non sono solo virtù umane, ma hanno anche, come abbiamo visto, un posto specifico nella religione romana. Per capire meglio come una nozione del genere si inserisca nella religione cittadina romana, in relazione alle divinità ideali, analizzeremo alcuni testi di Cicerone, che vanno però esaminati tenendo sempre presente che si tratta, nella maggior parte dei casi, di riflessioni filosofiche. Nei suoi scritti Cicerone rielabora, con un interesse prevalentemente moralistico, l'intero patrimonio filosofico greco, soprattutto ellenistico, riuscendo a trarne quasi delle linee d'azione da seguire nel rispetto dei doveri del cittadino al servizio dello Stato. In tal senso, le considerazioni maggiormente pertinenti alla nostra ricerca sono senz'altro di matrice stoica: benché Cicerone non si riconoscesse completamente in questa scuola di pensiero, è evidente che ne apprezzasse l'etica solidamente fondata sul primato della virtù, specialmente per quanto concerne l'impegno dei cittadini nei confronti della collettività<sup>83</sup>.

Affronteremo dunque le seguenti domande: il termine *utilitas* ha una sfumatura specificamente civico-religiosa? In caso positivo, quali implicazioni porta con sé tale nozione?

### 6.1 L'*UTILITAS* IN UNA RELIGIONE CIVICA

L'*utilitas* può essere integrata, senza difficoltà, in ciò che caratterizza in modo significativo la religione romana, ossia nel suo forte, potremmo dire, «incorporazione» nella città e nei doveri civici<sup>84</sup>. A Roma, infatti, la sfera politica e quella religiosa non possono essere separate: tale premessa è imprescindibile per affrontare il seguito delle nostre riflessioni. Possiamo subito analizzare un passo che evidenzia il ruolo dell'*utilitas* nella relazione tra uomini e dèi<sup>85</sup>:

Mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus. Ut enim leges omnium salutem singulorum salutem anteponunt, sic vir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus utilitati omnium plus quam unius alicuius aut suae consulit. Nec magis est vituperandus proditor patriae quam communis utilitatis aut salutis desertor propter suam utilitatem aut salutem. Ex quo fit, ut laudandus is sit, qui mortem oppetat pro re publica, quod deceat cariorem nobis esse patriam quam nosmet ipsos. [...] Inpellimur autem natura, ut prodesse velimus quam plurimis in primisque docendo rationibusque prudentiae tradendis.

<sup>83</sup> Sarebbe forse possibile, in una futura ricerca, approfondire l'eventuale connessione storico-filosofica tra la nozione di *utilitas* e la dottrina stoica. Tale problema, al momento, non rientra negli scopi di questo lavoro.

<sup>84</sup> Cfr. SCHEID 1983, 8ss e adesso BETTINI 2015.

<sup>85</sup> Cic. *Fin.* 3. 19. 64-65; ed. REYNOLDS 1998. In questo brano, così come nei successivi, lascerò di proposito il sostantivo *utilitas* non tradotto.

Essi [gli Stoici] credono che il mondo sia governato dalla volontà divina, quasi si trattasse di una città e di una comunità civile comune tra uomini e dèi, e che ognuno di noi fosse una parte di quel mondo; da ciò consegue naturalmente che antepriamo la pubblica *utilitas* alla nostra. Infatti, come le leggi pongono l'incolumità di tutti davanti a quella dei singoli, così un uomo buono e saggio, che rispetta le leggi e che non ignora il suo dovere civico, si cura dell'*utilitas* di tutti piuttosto che di quella di un solo individuo o della propria. E un traditore della patria non è degno di maggior biasimo di un traditore dell'*utilitas* e incolumità pubblica per la sua propria *utilitas* o incolumità. Ne consegue che deve essere lodato colui che affronta la morte per lo Stato, poiché si conviene che la patria sia a noi più cara di noi stessi. [...] Siamo spinti dalla natura a voler giovare al maggior numero di persone prima di tutto insegnando e tramandando norme di saggezza.

Colpisce che il preferire la pubblica *utilitas* rispetto alla propria sia considerato un dovere civico, importante tanto quanto obbedire alle leggi, al punto che chiunque non agisca di conseguenza potrebbe essere ritenuto un traditore della patria<sup>86</sup>. L'importanza della cittadinanza, in questo caso, è indubbia: secondo la visione stoica, dèi e uomini fanno parte di un solo mondo, di una sola città, di una sola comunità. Ciò che ne consegue, «per natura», è che la pubblica *utilitas*, che pertiene quindi non solo agli uomini ma anche agli dèi, viene prima di ogni cosa. È notevole che gli uomini, cittadini della stessa comunità di cui fanno parte gli dèi, necessariamente virtuosi, debbano esserlo altrettanto. Addirittura, essi si somigliano in base alla virtù, che è presente negli dèi al massimo grado e che, quando posseduta dagli uomini, reca l'impressione che una divinità sia presente dentro di loro<sup>87</sup>. Questo fatto in sé già rende possibile inferire che l'*utilitas* non abbia una connotazione solo pubblica, ma anche religiosa. Tale somiglianza è considerata, di nuovo, «naturale» (*naturalis est igitur homini cum deo similitudo*), e per comprendere quanto la natura sia fortemente implicata in queste questioni basterà leggere il prosiegno della discussione di Cicerone nel *De finibus*, poche righe dopo il passo appena citato<sup>88</sup>:

Atque ut tauris natura datum est ut pro vitulis contra leones summa vi impetuque contendant, sic ii, qui valent opibus atque id facere possunt, ut de Hercule et de Libero accepimus, ad servandum genus hominum natura incitantur. Atque etiam Iovem cum Optimum et Maximum dicimus cumque eundem Salutarem, Hospitalem, Statorem, hoc intellegi volumus, salutem hominum in eius esse tutela. Minime autem convenit, cum ipsi inter nos viles neglectique simus, postulare ut diis immortalibus cari simus et ab iis diligamur. Quem ad modum igitur membris utimur prius, quam didicimus, cuius ea causa *utilitatis* habeamus, sic inter nos natura ad civilem communitatem coniuncti et consociati sumus. Quod ni ita se haberet, nec iustitiae ullus esset nec bonitati locus.

E come per i tori è una dote naturale lottare con grande violenza e impeto contro i leoni a

<sup>86</sup> Cfr. Cic. *Off.* 1. 153.

<sup>87</sup> Cfr. Cic. *Leg.* 1. 8. 25; 2. 11. 28. Cfr. BEVILACQUA 2016, 134.

<sup>88</sup> Cic. *Fin.* 3. 19. 66; ed. REYNOLDS 1998.

difesa dei vitelli, così coloro che hanno i mezzi e possono farlo, come sappiamo a proposito di Ercole e Libero, sono incitati, per natura, a preservare il genere umano. E quando chiamiamo Giove “Ottimo” e “Massimo”, e anche “Salvatore”, “Ospitale”, “Statore”, vogliamo intendere questo, che il benessere degli uomini è posto sotto la sua protezione. Inoltre, è del tutto contraddittorio che siamo tra noi disprezzati e trascurati, e pretendere di essere cari agli dèi immortali e da loro amati. Dunque, come ci serviamo delle membra prima di aver imparato per quale *utilitas* le possediamo, così siamo tra noi congiunti e uniti per natura per una comunità civile. Poiché, se così non fosse, non ci sarebbe alcun posto per la giustizia né per la bontà.

Questo passo è illuminante, perché connette in modo chiaro gli dèi alla nozione di *utilitas*. Sembra stabilito che, per natura, gli uomini debbano aiutarsi perché appartengono alla stessa comunità: il senso di appartenenza ad una *civilis communitas* è incredibilmente potente. Gli dèi hanno un posto legittimo in tale istituzione e, per questo motivo, contribuiscono alla protezione e alla salvaguardia degli uomini. Non potrebbe essere più chiaro come tutto ciò sia davvero ritenuto il naturale corso degli eventi in una comunità. Un’ulteriore dimostrazione deriva dalla questione secondo cui sarebbe una contraddizione essere sdegnosi e fallire nel prendersi cura l’uno dell’altro, per poi però cercare l’amore e la protezione da parte degli dèi, ed è in questo aspetto che la connotazione religiosa di *utilitas* sembra essere più visibile<sup>89</sup>. Diventa perciò evidente che cosa sia l’*utilitas*, a questo punto: è una combinazione di responsabilità, coscienza civile, aspettativa e osservanza di determinate regole e atteggiamenti nei confronti dei concittadini e degli dèi<sup>90</sup>. In effetti, quando la parola *utilitas* è menzionata in questo passo, si riferisce all’utilità delle membra, ma quel significato metaforico è immediatamente trasferito all’*utilitas* presente, ancora, per natura, in una comunità civica.

## 6.2 LE PRIORITÀ DETERMinate DALL’*UTILITAS*

In questo paragrafo vorremmo provare a spiegare un aspetto davvero peculiare della cultura romana: il fatto che la mentalità che regola la vita politica, sociale e religiosa della città possa rifarsi al concetto di *utilitas*, svelando specifici paradigmi comportamentali e parametri che stabiliscano delle priorità sul da farsi. Ci rivolgeremo ancora alle parole di Cicerone, grazie alle quali possiamo ancora leggere alcune idee discusse da Ecatone di Rodi, un altro filosofo stoico.

Cicerone elenca alcune ipotesi e domande poste da Ecatone<sup>91</sup>. Ad esempio, che cosa dovrebbe fare un *bonus vir*, durante una carestia, per nutrire la sua famiglia? Oppure, che cosa succederebbe, in caso di naufragio, se ci fosse solamente un pezzo di legno al quale aggrapparsi, e ci fossero però due uomini saggi da salvare? Quale dei due dovrebbe usarlo? La

<sup>89</sup> Gli dèi, del resto, sono responsabili della protezione e della tutela degli uomini: cfr. Cic. *Fin.* 3. 20. 67-68.

<sup>90</sup> Riguardo agli dèi considerati concittadini, cfr. le belle pagine in SCHEID 1983, 61ss.

<sup>91</sup> Cfr. il lungo passo in Cic. *Off.* 3. 23. 89ss.

risposta è che dovrebbe essere preso dall'uomo saggio la cui vita sia più degna per sé stesso e per la patria. Nel caso in cui la loro vita sia parimenti degna nei confronti dello Stato, essi dovrebbero giocarselo a sorte. Oppure ancora, che cosa succederebbe se un padre rubasse in un tempio o svaligiasse le casse dello Stato: suo figlio dovrebbe denunciarlo? La risposta è «no», questo sarebbe inaccettabile (*nefas*), un figlio dovrebbe sempre difendere suo padre. La domanda, però, è: il dovere verso lo Stato non è più importante di qualsiasi altro dovere? Certamente, ed è infatti a puro vantaggio dello Stato che i figli mostrino *pietas* verso i genitori. Rispettando la *pietas* verso suo padre, questo figlio rispetta in verità la città, perché non compie un atto empio che avrebbe contaminato tutti i cittadini<sup>92</sup>.

La lista di domande e risposte potrebbe continuare a lungo, ma il significato di *utilitas* è abbastanza chiaro. Nell'esempio del naufragio bisogna prendere una decisione drastica tenendo presente che cosa sia più giovevole allo Stato: qui si tratta evidentemente di una speculazione, eppure è interessante leggere quale fosse il modo in cui si ritiene ci si dovesse comportare di fronte alla vita o alla morte di un uomo piuttosto che di un altro. Nell'esempio del padre e del figlio vediamo che, da un punto di vista religioso, la relazione tra genitori e figli sia importante non *per se* ma in nome dello Stato: l'abbiamo già detto, la *pietas* rappresenta il senso del dovere sentito nei confronti della famiglia, della città e degli dèi<sup>93</sup>. Se una sola parte di questo sistema cade, in questo caso l'obbligo familiare, ciò avrà una ripercussione sullo Stato. Come ha messo in evidenza Scheid, ci si aspetta che i cittadini praticino la *pietas* in ogni momento, perché non farlo si risolverebbe nel disprezzo pubblico, nell'esclusione e soprattutto nel bisogno, per lo Stato, di provvedere all'espiazione per un'eventuale rottura della *pax deorum*. È precisamente in questo che sembra possibile ravvisare la sfumatura religiosa della nozione dell'*utilitas*.

Infine, c'è un ultimo testo, degno di considerazione ed esplicativo della maniera nella quale il piccolo mondo della famiglia confluisca in quello più grande della città<sup>94</sup>:

In omni autem honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum

<sup>92</sup> Per quanto concerne la categoria di purezza/contaminazione, cfr. quanto dice SCHEID 1983, 20ss. Si confronti anche quanto dice Cicerone in *Part.* 19. 66: *Tertio autem in genere, in quo quale sit quaeritur, aut de honestate aut de utilitate aut de aequitate dicendum est. De honestate sic, ut honestumne sit pro amico periculum aut invidiam subire. De utilitate autem sic, ut sitne utile in re publica administranda versari. De aequitate autem sic, ut sitne aequum amicos cognatis anteferre. Atque in hoc eodem genere, in quo quale sit quaeritur, exoritur aliud quoddam disputandi genus. Non enim simpliciter solum quaeritur quid honestum sit, quid utile, quid aequum, sed etiam ex comparatione quid honestius, quid utilius, quid aequius, atque etiam quid honestissimum, quid utilissimum, quid aequissimum; cuius generis illa sunt, quae praestantissima sit dignitas vitae.*

<sup>93</sup> Anche se ciò esula dai confini della nostra trattazione, è bene tenere presente che, come ha messo in luce SCHEID 1983, 8 ss, la religione romana è praticata dai cittadini come membri di un gruppo, cioè come un'associazione per il culto e una comunità politica; la religione è quell'elemento che determina il ruolo del cittadino nella comunità stessa.

<sup>94</sup> Cic. *Fin.* 5. 23. 65-66; ed. REYNOLDS 1998. Cfr. anche Cic. *Off.* 1. 7. 22: *Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici, atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignantur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent, in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium afferre mutatione officiorum, dando accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem.*

et ipsa caritas generis humani. Quae nata a primo satu, quod a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitias, post vicinitatibus, tum civibus et iis, qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae. [...] Nam cum sic hominis natura generata sit, ut habeat quiddam ingenitum quasi civile atque popolare, quod Graeci πολιτικόν vocant, quicquid aget quaeque virtus, id a communitate et ea, quam exposui, caritate ac societate humana non abhorrebit, vicissimque iustitia, ut ipsa se fundet in ceteras virtutes, sic illas expetet.

In tutto il campo dell'onestà, di cui stiamo discutendo, nulla è tanto illustre o ampio che l'unione degli uomini tra gli uomini e quasi una certa alleanza e compartecipazione delle *utilitates* e gli stessi vincoli di affetto del genere umano. Insorge fin dalla nascita, poiché i figli sono amati dai genitori e tutta la casa è unita dal matrimonio e dalla prole, gradualmente si insinua fuori, prima con i parenti di sangue, poi con quelli acquisiti, poi con gli amici, poi con i vicini di casa, poi ai cittadini e a coloro che sono alleati ed amici della città, quindi nel complesso di tutto il genere umano. [...] Infatti dal momento che la natura dell'uomo è stata generata in modo che abbia innato quasi un qualcosa di civile e popolare, che i Greci chiamano *politikon*, qualsiasi cosa si faccia e qualunque virtù, non sarà in contrasto con la comunanza e con quell'affetto, di cui ho trattato, e di alleanza umana, e a sua volta giustizia, come si propagherà da sé alle altre virtù, così le ricercherà.

Cicerone fa riferimento alla natura dell'uomo, secondo la quale è sentito come moralmente corretto e giusto aggregarsi in quanto esseri umani, ed essere naturalmente disposti ad organizzarsi in una comunità, iniziando dal contesto familiare, fino ai concittadini, agli alleati e al genere umano tutto. L'*utilitas* è presente nelle relazioni ed esse sono strettamente (e idealmente) regolate dall'onestà<sup>95</sup>. Tale affermazione fa da specchio a quelle qualità morali, cioè alle virtù civiche divinizzate, oggetto della nostra ricerca. Ricapitoliamone brevemente gli attributi: si tratta di virtù con un valore divino e umano, alcune di esse sono innate negli uomini, altre sono quelle cui essi aspirano; ognuna di queste virtù ha una *vis* che è presente sia nel loro nome che nella loro sfera di pertinenza; poiché corrispondono a dei comportamenti, onorarle vuol dire praticarle. La loro *utilitas* è quindi evidente dietro le regole che esse stabiliscono, perché determinano la rappresentazione divina di quali comportamenti siano ammissibili e quali non lo siano: creano una distinzione, come abbiamo visto, tra buoni e cattivi cittadini, stabilendo chi sia un degno cittadino romano e chi non lo sia. Violare uno di questi codici di condotta non è solo un problema comportamentale, ma risulta in una vera e propria offesa agli dèi: queste divinità dunque sottendono uno schema culturale di comportamenti e atteggiamenti che garantiscono i legami tra gli uomini e gli dèi. A questo

---

<sup>95</sup> Altrove, in *Off.* 3. 28. 101, Cicerone conferma che gli uomini sovvertono i fondamenti della natura quando separano l'*utilitas* dall'onestà (*pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate seiungunt*). Chiaramente, minare le relazioni stabilite attraverso l'*utilitas* con ogni disonestà è considerato un atto contro natura. Sul ben noto rapporto tra l'utile e l'onesto, cfr. in particolare *Cic. Off.* 3, 49-57, e si veda adesso JACOTOT 2013.

punto, la cornice nella quale abbiamo considerato il valore civico-religioso di *utilitas* non contrasta con il gruppo di divinità ideali, ne costituisce anzi un'ulteriore conferma.

## 7. CONCLUSIONI

In questo lavoro ci siamo focalizzati sulle divinità ideali che nell'articolo precedente non avevamo avuto modo di approfondire: in ordine alfabetico, esse sono *Concordia*, *Honos*, *Mens*, *Pietas*, *Salus*, *Victoria* e *Virtus*. Dopo aver spiegato come queste virtù appartenessero al gruppo delle divinità ideali, insieme a *Fides* e *Pudicitia*, ci siamo spinti un passo più avanti, concentrandoci sulla nozione di *utilitas*, ad esse strettamente legata, ed in particolare all'accezione civico-religiosa di tale termine. Ci sembra questo forse lo sviluppo più interessante della nostra ricerca: il termine *utilitas* non comunica solamente l'idea di utilità, opportunità, vantaggio o beneficio, ma può anche indicare quali priorità ci siano nella vita di un cittadino romano e come gerarchizzarle nel modo giusto. Nei passi citati al riguardo, ho scelto di non tradurre questo sostantivo, nel rispetto dei suoi molteplici livelli di significato; tuttavia, se proprio una traduzione dovesse essere suggerita, la più vicina a tale polisemia potrebbe essere "convenienza": tale parola raccoglie in sé sia l'opportunità, in termini di profitto e vantaggio, sia l'appropriatezza, l'adeguatezza e il decoro che sono presenti in *utilitas*: essa è sia ciò che conviene, sia ciò che si conviene. La religione romana, fortemente legata alla città, è il campo privilegiato nel quale abbiamo analizzato tale senso di *utilitas*, poiché le due sfere di significato si trasferiscono negli atteggiamenti verso la città e verso gli dèi che un cittadino romano dovrebbe assumere. *Utilitas* è una combinazione riconosciuta delle responsabilità e del rispetto di determinate regole virtuose sia nei confronti della propria famiglia, sia nei confronti dei concittadini, sia degli dèi. Ciò appare evidente dietro aspettative e pratiche stabilite, e le divinità ideali fanno parte di questo schema senza eccezione, cosa che ci sembra confermare quanto avevamo studiato nel precedente articolo. Senza dubbio, i passi che abbiamo analizzato per raggiungere le nostre conclusioni proiettano uno scenario idilliaco di come i Romani si rappresentassero l'*utilitas* accanto all'onestà, alla virtù e al rispetto reciproco. La realtà probabilmente era ben diversa, eppure cercare di capire la loro auto-rappresentazione può aiutarci a formulare delle ipotesi o a cercare conferme su alcuni aspetti della loro cultura, quali, ad esempio, perché i giuramenti fossero così importanti, che cosa significasse davvero essere *pius*, perché lo Stato venisse sempre prima rispetto a bisogni individuali. L'*utilitas*, in conclusione, sembra essere una categoria del pensiero pubblico romano, pur influenzata dalla morale stoica, secondo cui sia possibile stabilire che cosa sia "conveniente" fare.

Laura R. Bevilacqua

University of Chicago

laurabevilacqua@uchicago.edu

## BIBLIOGRAFIA

- AXTELL 1907: H. L. Axtell, *The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions*, Chicago 1907.
- BAYET 1959: J. Bayet, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1959 (ed. or. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957).
- BETTINI - SHORT 2014: M. Bettini, W. M. Short (curr.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014.
- BETTINI 1986: M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986.
- BETTINI 2009: M. Bettini, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009.
- BETTINI 2012: M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.
- BETTINI 2015: M. Bettini, *Dèi e uomini nella città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Roma 2015.
- BEVILACQUA 2016: L. R. Bevilacqua, *Un pantheon per le virtù: antropologia delle divinità ideali a Roma*, in «I Quaderni del Ramo d'oro on-line» 8 (2016), pp. 128-161.
- BIEBER 1945: M. Bieber, *Honos and Virtus*, in «American Journal of Archeology» 49.1 (1945), pp. 25-34.
- BNP: H. Kancik, H. Schneider & M. Landfester (English translation edited by Christine F. Salazar and Francis G. Gentry), *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World*, Leiden-Boston 2002-2014.
- BREMOND-MATHIEU 1963: É. Brémond & G. Mathieu (éds.) *Isocrate. Discours (Vol. 1)*, Paris 1963.
- BRENNAN 2005: T. Brennan, *The Stoic life: Emotions, duties and fate*, Oxford 2005.
- CAH: S. A. Cook, F. E. Adcock & M. P. Charlesworth (eds.), *The Cambridge Ancient History (Voll. VII-IX)*, Cambridge 1928-1951.
- CARDAUNS 1976: B. Cardauns (ed.), *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum*. Wiesbaden 1976.
- CARY-SCULLARD 1981: M. Cary & H. H. Scullard, *Storia di Roma*, Bologna 1981.
- CLARK 1908: A. C. Clark (ed), *M. Tullius Cicero. M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford 1908.
- CLARK 1918: A. C. Clark (ed), *M. Tulli Ciceronis Orationes*, Oxford 1918.
- CLARK 1983: M. E. Clark, *Spes in the Early Imperial Cult: "The Hope of Augustus"*, «Numen» 30.1 (1983), pp. 80-105.
- CLARK 2007: A. J. Clark, *Divine qualities: cult and community in republican Rome*, Oxford 2007.
- DAGR: C. Daremberg & E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Graz 1969.
- DANESE ET AL. 1997: R. M. Danese, S. Lanciotti & R. Raffaelli (curr.), *Pietas e allattamento filiale: la vicenda l'exemplum l'iconografia*, Urbino 1997.
- DELL: A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1967.
- DUMÉZIL 1977: G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti leggende realtà della vità religiosa romana con un'appendice sulla religione degli Etruschi*, Milano 1977.
- DUMÉZIL 1987: G. Dumézil, *Idee romane*. Genova 1987.
- EV: AA. VV. *Enciclopedia Virgiliana*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1984-1991.
- FEARS 1981a: J. R. Fears, *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2, 17 (2), Berlin 1981, pp. 736-826.
- FEARS 1981b: J. R. Fears, *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2, 17 (2), Berlin 1981, pp. 827-948.



- FIORI 2011: R. Fiori, *Bonus vir. Politica filosofia retorica e diritto nel De officiis di Cicerone*, Napoli 2011.
- FLORY 1984: M. B. Flory, *Sic exempla parantur: Livia's shrine to Concordia and the Porticus Liviae*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 33.3 (1984), pp. 309-330.
- FRASCA 1991: *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, Firenze 1991.
- FRIEDRICH 1964: *Publilii Syri Mimi Sententiae*, Hildesheim 1964.
- GRIMAL 2002: P. Grimal, *Cicéron. Discours. Pour Cn. Plancius, Pour M. Aemilius Scaurus*, Paris 2002.
- HELLEGOUARC'H 1972: J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972.
- JACOTOT 2013: M. Jacotot, *Question d'honneur*, Rome 2013.
- JAL 1962: P. Jal, *Pax civilis – Concordia*, in «Revue des Études Latines», 39 (1962), pp. 210-231.
- KEMPF 1888: K. F. Kempf, *Valerius Maximus. Factorum et Dictorum Memorabilium*, Leipzig 1888.
- LE GLAY 1982: M. Le Glay, *Remarques sur la notion de Salus dans la religion romaine*, in *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale*. Roma 24-28 settembre 1979, Leiden 1982, pp. 427-444.
- LGRM: W. H. Roscher (ed), *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig 1902-1909.
- LOLE: R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Etymologies*, Melksham, Wiltshire 1991.
- MELLO 1968: M. Mello, *Mens Bona. Ricerca sull'origine e sullo sviluppo del culto*, Napoli 1968.
- MOMIGLIANO 1942: A. Momigliano, *Camillus and Concord*, in «The Classical Quarterly», 36.3/4 (1942), pp. 111-120.
- MOMMSEN 1960: T. Mommsen, *Storia di Roma antica*, Firenze 1960 (ed. or. *Römische Geschichte*, Berlin 1856).
- OLD: P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1994.
- PICCALUGA 1982: G. Piccaluga, *"Salvarsi" ma non troppo. Il rischio di un valore assoluto nella religione romana*, in *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano: Atti del Colloquio Internazionale*. Roma 24-28 settembre 1979, Leiden 1982, pp. 401-426.
- PLASBERG 1917: O. Plasberg, *M. Tullius Cicero. De natura deorum*, Leipzig 1917.
- POWELL 2006: M. T. Ciceronis. *De re publica, De legibus, Cato Maior de senectute, Laelius De amicitia*, ed. J. G. Powell, Oxford - New York 2006.
- PREHAC 2003: F. Préhac (éd.), *Sénèque. Lettres à Lucilius, V: Livres XIX et XX*, Paris, 2003.
- RE: A. F. Pauly – G. Wissowa (Hrsg.), *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 49 voll., Stuttgart 1893-1978.
- REYNOLDS 1992: L. D. Reynolds (ed.), *C. Sallusti Crispi Catilina, Iugurtha, Historiarum Fragmenta Selecta, Appendix Sallustiana*. Oxford - New York 1992.
- REYNOLDS 1998: L. D. Reynolds (ed.), *M. Tulli Ciceronis: De Finibus Bonorum et Malorum: Libri Quinque*, Oxford 1998.
- RIBBECK 1873: O. Ribbeck, *Comicorum Romanorum praeter Plautum et Terentium fragmenta*, Leipzig 1873.
- RICHARDSON 1978: L. Richardson Jr., *Honos et Virtus and the Sacra Via*, in «American Journal of

Archeology», 88. 2 (1978), pp. 240-246.

SCHEID 1983: J. Scheid, *La religione a Roma*. Roma - Bari 1983

SCHILLING 2003: R. Schilling (éd.), *Ovide. Les Fastes*. Paris 2003.

SMYTH 1921: H. W. Smyth, *The commentary on Aeschylus' Prometheus in the codex Neapolitanus*, in «Harvard Studies in Classical Philology», 32 (1921), pp. 3-82.

TRAGLIA 1974: A. Traglia, *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino 1974.

TURCHI 1939: N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939.

WAGENWOORT 1980: H. Wagenvoort, *Pietas. Selected studies in Roman religion*, Leiden 1980.

WINTERBOTTOM 1994: M. Winterbottom (ed.), *M. Tulli Ciceronis De officiis*, Oxford 1994.

WISSOWA 1971: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1971.