

UN *PANTHEON* PER LE VIRTÙ:
ANTROPOLOGIA DELLE DIVINITÀ «IDEALI» A ROMA *

La religione romana offre una possibilità davvero singolare in termini di rappresentazioni culturali: in queste pagine vorremmo occuparci del caso che riguarda determinati atteggiamenti morali che sono considerati così alti da diventare delle vere e proprie divinità. Ciò accade perché la religione dei Romani è – come si dice – «politeista», e si serve dunque di rappresentazioni divine, anche molto numerose, per inquadrare l'esperienza umana¹. È questo un aspetto della religione che viene spesso considerato come riflesso di una qualche angoscia o di un eccessivo scrupolo, ma che costituisce piuttosto un modo diverso di organizzare il mondo. Hermann Usener, in modo sintetico e particolarmente intuitivo, descrive così la struttura divina nella rappresentazione romana²:

Per tutte le azioni e le situazioni che potessero essere di una qualche importanza per gli uomini, vengono creati dèi particolari e nominati con una chiara impronta linguistica. In questo modo non vengono divinizzate soltanto le azioni e le situazioni come totalità ben definite, ma anche tutto un insieme di frammenti che in qualche modo vi rientrano: atti, perfino istanti.

La ricerca concerne, nello specifico, nove divinità, a fronte delle numerose altre che – nella storia degli studi – sono note come «divinità astratte» o «personificazioni»³: quelle di cui ci occuperemo sono *Concordia, Fides, Honos, Mens, Pietas, Pudicitia, Salus, Victoria* e *Virtus*⁴. D'ora in avanti ci riferiremo ad esse con il nome di «divinità ideali», essenzialmente per due ragioni: perché riteniamo che la categoria concreto/astratto non sia pertinente, e perché, soprattutto, sembra che gli antichi stessi le definissero tali⁵. La selezione di questo elenco di

* Queste pagine sono nate e cresciute nella privilegiata cornice del Centro AMA. Desidero qui ringraziare in particolare i miei «amati» professori Simone Beta, Maurizio Bettini e Mario Lentano: non esistono parole con cui sia possibile per me ricambiare il loro affetto e il tempo che mi hanno sempre donato con infinita generosità. Senza di loro tutto ciò non esisterebbe, ma è solo mia la responsabilità per la presenza di errori o imprecisioni.

¹ Per la definizione di «quadri mentali», ossia «quelle configurazioni di pensiero che (all'interno di una certa cultura) vengono messe in opera al momento di elaborare, organizzare e far funzionare un determinato comportamento, prescrivendo certi percorsi mentali e interdiciandone altri», cfr. BETTINI 2014a, p. 18 n. 19. Cfr. anche il capitolo *Politeismo*, di Gabriella Pironti e Micol Perfigli, in BETTINI - SHORT 2014, pp. 45-86.

² Cit. USENER 2008, p. 118. Cfr. anche quanto dice BETTINI 2015b, p. 52: «colpisce infatti che, oltre agli dèi maggiori, i Romani disponessero anche di una vasta schiera di divinità che si occupavano un po' di tutti gli aspetti delle attività e delle esperienze che caratterizzano la vita umana: dando ad esse la forma di rappresentazioni religiose».

³ Si veda, ad esempio, l'elenco presente in LGRM, s. v. *Personifikationen*.

⁴ In questa sede approfondiremo, in particolare, *Fides* e *Pudicitia*. Delle altre divinità ci occuperemo invece in un prossimo lavoro.

⁵ Cicerone, in *N. D.* 3. 24. 61. definisce queste divinità *optandae*. Altrove vengono definite anche *res expetendae*: cfr. *Cic. Leg.* 2. 11. 28; *N. D.* 3. 36. 88; *Off.* 1. 43. 153. Per quanto concerne la scelta dell'aggettivo "ideale", lo intendiamo semplicemente come rappresentazione di un archetipo comportamentale del costume romano.

divinità deriva dal fatto che esse costituiscono un gruppo omogeneo nella tassonomia divina romana, poiché afferiscono alla sfera morale della *civitas*: si può in effetti parlare di «divinità del *mos*», in quanto esse corrispondono ad un modello antropologico di atteggiamenti quasi si trattasse di un manuale di buona condotta per il cittadino romano.

La religione romana è un sistema in cui le divinità non si escludono a vicenda ma, all'opposto, si integrano e si moltiplicano. Ciò non significa, banalmente, che ogni qualità pensabile dalla mente umana possa essere deificata⁶. Il sistema «politeista» offre delle *chances* potenzialmente illimitate, ma le divinità di cui ci occuperemo in questa sede, al pari di tutte le altre, necessitano di un riconoscimento politico e sociale in relazione ad una forte connotazione morale.

Le domande alle quali cercheremo di rispondere sono le seguenti: perché i Romani stessi consideravano queste divinità una categoria a parte? Quali caratteristiche le rendevano affini?

Possiamo cominciare il nostro esame vagliando alcuni testi nei quali le divinità ideali vengono elencate e categorizzate. Un testo che potrebbe confondere, ad una prima lettura, è il seguente⁷:

Diuos et eos qui caelestes semper habiti sunt colunto et ollos quos endo caelo merita locauerint, Herculem, Liberum, Aesculapium, Castorem, Pollucem, Quirinum, ast olla propter quae datur hominibus ascensus in caelum, Mentem, Virtutem, Pietatem, Fidem, earumque laudum delubra sunt nec ulla uitiorum.

Si onorino come dèi sia coloro che si sono sempre ritenuti celesti sia quelli che i loro meriti abbiano posto nel cielo, Ercole, Libero, Esculapio, Castore, Polluce, Quirino, ancora quelle [virtù] per le quali agli uomini è dato di ascendere al cielo, *Mens, Virtus, Pietas, Fides*, e di quelle virtù vi siano templi e dei vizi non ve ne sia nessuno.

In questo punto del *De legibus*, Cicerone sta enunciando delle leggi di carattere religioso, e spiega quali siano le divinità che devono essere onorate. Elenca, nell'ordine, per primi gli dèi che da sempre furono considerati celesti, poi gli eroi che sono diventati dèi in ragione dei loro meriti, e, infine, alcune tra le divinità ideali. Queste ultime divinità-virtù sono definite *olla propter quae datur hominibus ascensus in caelum*, quelle per le quali gli uomini ascendono al cielo: si allude qui ad un'ascesa di tipo etico, il che ci suggerisce subito una classificazione di tali qualità come moralmente elevate. Si chiarisce molto meglio il senso di queste righe, però, se si legge con attenzione ciò che dice Cicerone qualche paragrafo più avanti nel testo⁸:

⁶ Su questo punto, già AXTELL 1907, p. 7, osservava che «given the principle that certain qualities are actually deities, every quality is a potential god, and the circle is limited only by the number of abstractions which the mind is capable of making».

⁷ Cic. *Leg.* 2. 8. 19; ed. POWELL 2006. Le traduzioni, ove non diversamente indicato, sono nostre.

⁸ Cic. *Leg.* 2. 11. 28; ed. POWELL 2006. Cfr. Cic. *N. D.* 3. 36. 88: *quamvis licet Menti delubra et Virtuti et Fidei consecremus, tamen haec in nobis ipsis sita videmus*.

Bene uero quod Mens, Pietas, Virtus, Fides consecrantur humanae, quarum omnium Romae dedicata publice templa sunt, ut illas qui habeant (habent autem omnes boni) deos ipsos in animis suis conlocatos putent.

È bene poi che siano consacrate *Mens, Pietas, Virtus, Fides* proprie dell'uomo, di tutte queste [virtù umane] a Roma sono presenti dei templi pubblicamente dedicati, affinché coloro che le possiedono (le hanno infatti tutti gli uomini migliori) ritengano di avere collocati nei propri animi delle vere e proprie divinità.

In due punti della stessa opera, dunque, questi principi, come forse è legittimo chiamarli, vengono elencati come una categoria a parte, pur essendo normalmente accostati ad altre divinità, e sono definiti come virtù *humanae*⁹; inoltre il loro culto è riconosciuto dallo Stato. In entrambe le occasioni, anche se non sono esplicitamente menzionate con il nome di «virtù», esse sono poste in opposizione ai vizi, cosa che le presenta inequivocabilmente come tali¹⁰.

Occorre mettere in luce una circostanza che non sembra casuale, dal nostro punto di vista. Poche frasi dopo il testo appena citato, Cicerone dice proprio *virtutes enim, non vitia consecrari decet*: è opportuno consacrare le virtù, non i vizi. Alla fine del paragrafo 19 del *De legibus*, riportato sopra, leggevamo il chiaro imperativo per cui, a queste virtù, *delubra sunt nec ulla uitiorum*: vi siano dedicati dei templi, ma non ce ne siano per i vizi¹¹. Questo gruppo di divinità sembra dunque essere costituito interamente da aspetti della vita morale del cittadino romano.

1. DIVINITÀ A TUTTI GLI EFFETTI, DIVINITÀ CONCITTADINE

Sebbene, come cercheremo di dimostrare nelle prossime pagine, i concetti ideali che diventano divinità siano concepiti dagli autori romani come una categoria di dèi a sé stante, rispetto al consesso degli dèi tutti, non bisogna per questo pensare che si tratti di divinità di minore importanza o minore «divinità»¹². A questo proposito, riteniamo utile riportare un ragionamento contenuto nel *De natura deorum*, in cui parla Balbo. L'argomentazione può aiutarci ad inquadrare come uno stoico romano percepiva queste divinità, se avesse dovuto farne una classificazione¹³:

⁹ Dobbiamo la congettura *consecrantur humanae* a Ziegler, in luogo della lezione *consecratur manu*, presente nei codici. Cfr. POWELL 2006.

¹⁰ Cfr. anche Cic. *N. D.* 2. 61-62; Plin. *Nat.* 2. 4. 15.

¹¹ Ci sembra giusto segnalare, in proposito, la lezione accettata nel testo di Zorzetti, in FERRERO - ZORZETTI 1974, pp. 484-485, che legge *delubra sunt ne uncula uitiorum*. Come spiega il curatore stesso in nota, Cicerone userebbe qui una "formula proverbiale" il cui senso sarebbe "recisamente negativo": «che non si dedichi assolutamente nulla alle ipostasi dei vizi». Pur concordando con il senso generale, facciamo presente che, in questa precisa forma, *ne uncula* non è segnata in nessun apparato critico; non riteniamo plausibile tale congettura per le seguenti ragioni: dal punto di vista stilistico, un'espressione del genere sembra assai poco probabile; non si tratta neanche di un'espressione proverbiale, poiché non ci sono attestazioni utili a dimostrarne l'effettivo uso; e, soprattutto, la forma corretta da integrare, eventualmente, sarebbe *ungula*, mentre *uncula* è da considerarsi errore morfologico.

¹² Di questo problema di storia degli studi sulle «divinità minori», si può trovare un'utile sintesi in PERFIGLI 2004, pp. 183 ss. Cfr. anche AXTELL 1907, p. 59 ss e Piccaluga in ARRIGHETTI ET AL. 1982, pp. 147-159. Per le divinità di cui ci occupiamo, cfr. quanto dice LIND 1973-74, p. 115: «In the world of deified abstractions there are no differences, no hierarchy; one is as good (or as powerful) as another».

¹³ Cic. *N. D.* 2. 31. 78-79; ed. PLASBERG 1917.

Atqui necesse est cum sint di (si modo sunt, ut profecto sunt) animantis esse, nec solum animantes sed etiam rationis compotes inter seque quasi civili conciliatione et societate coniunctos, unum mundum ut communem rem publicam atque urbem aliquam regentis. sequitur ut eadem sit in is quae humano in genere ratio, eadem veritas utrobiquesit eademque lex, quae est recti praeceptio pravique depulsio. ex quo intellegitur prudentiam quoque et mentem a deis ad homines pervenisse (ob eamque causam maiorum institutis Mens Fides Virtus Concordia consecratae et publice dedicatae sunt; quae qui convenit penes deos esse negare, cum eorum augusta et sancta simulacra veneremur: quod si inest in hominum genere mens fides virtus concordia, unde haec in terram nisi ab superis defluere potuerunt?).

Tuttavia è necessario, dal momento che gli dèi esistono (se davvero esistono, ed è certamente così) che siano dotati di vita, e non solo di vita ma anche dotati di ragione e uniti tra loro come in una unione e associazione civile, reggenti un solo mondo come una comune *res publica* e una città. Ne consegue che in essi ci sia la stessa intelligenza che è nel genere umano, dall'una e dall'altra parte c'è la stessa verità e la stessa legge che è il perseguire ciò che è retto e l'allontanare ciò che è scorretto. Da ciò si comprende che anche la saggezza e l'intelligenza siano giunte dagli dèi agli uomini (per quel motivo secondo i costumi degli antenati *Mens, Fides, Virtus* e *Concordia* sono state consacrate e onorate pubblicamente; quelle cose chi è d'accordo a negare che siano proprie degli dèi, visto che veneriamo le loro statue auguste e sacre: se nel genere umano c'è la *mens*, la *fides*, la *virtus* e la *concordia*, da dove queste poterono scendere sulla terra se non da quelli di sopra?).

Come si vede, parlando di divinità, per bocca dei suoi personaggi Cicerone usa una metafora cognitiva con cui i Romani pensavano gran parte dei loro ambiti culturali, ovvero quella secondo cui attorno all'*urbs* e alla *civitas* si strutturano i modelli principali del loro pensiero¹⁴. Le divinità, in questo contesto, sono descritte anch'esse in qualità di associazione *civilis*, e – soprattutto – come entità che governano il mondo come se fosse una *communis res publica* e una *civitas*¹⁵.

Ciò che per noi costituisce un dato appassionante è che anche le divinità ideali erano «cittadine», ossia onorate pubblicamente, tanto quanto lo erano le altre. È solamente sulla scorta di questa metafora «cittadina», forse, che sembra potersi stabilire un rapporto di maggiore o minore importanza tra gli dèi: così come nell'*urbs*, dal punto di vista sociale, alcune categorie di uomini hanno più potere rispetto ad altre, allo stesso modo potremmo dire che ci sono delle divinità cui sono attribuite più prerogative di altre¹⁶. Nell'uno e nell'altro caso, però, si tratta sempre o di uomini o di dèi, il cui *status* non è mai messo in discussione¹⁷. Oltre ad essere

¹⁴ Cfr. il capitolo *Metafora* di Short in BETTINI - SHORT 2014, pp. 329-352; per un esempio dell'uso della metafora culturale «cittadina» dei Romani, cfr. il saggio *Perché i Romani non ebbero una cosmogonia?* in BETTINI 2015a, pp. 13-34. Per quanto riguarda il brano analizzato, cfr. Cic. *Leg.* 1. 7. 23; *N. D.* 3. 18. 45-47 (che analizzeremo tra un momento), in cui questo concetto è reiterato.

¹⁵ Cfr. anche Cic. *Fin.* 3. 19. 64.

¹⁶ In linea con il paradigma che stiamo descrivendo, il noto passo di Ovidio, che ha immaginato gli dèi che vivevano nel «Palatino del cielo» come *nobiles* e *plebs* (*Ov. Met.* 1. 168-176). Le tassonomie divine antiche, del resto, sembrano abbastanza coerenti, perché si basano su delle opposizioni: in questo caso, si distinguono nobili e plebei sul piano sociale; per quanto riguarda le divinità ideali, l'opposizione sembra essere di tipo morale. Cfr. BETTINI 2015a, pp. 57-75; 2015b, p. 31 ss., DE SANCTIS 2012, pp. 139-157 e soprattutto SCHEID 2013 con relativa bibliografia.

¹⁷ Cfr. quanto dice LIND 1973-74, p. 115: «in the world of deified abstractions there are no differences, no hierarchy».

civicamente riconosciute e venerate, queste divinità sono configurate come delle qualità presenti nel genere umano ma, in qualche modo, derivate dall'alto (*ab superis*).

Un altro brano della stessa opera può aiutarci a formare quella che può considerarsi una vera e propria tassonomia delle divinità, ma, prima di parlarne, è opportuno fornire lo sfondo della discussione. Il punto di vista, questa volta, è quello di uno scettico: si sta ragionando sul fatto che sia giusto oppure no che gli eroi, in particolare quelli figli di una madre mortale, diventino dèi, e che siano onorati allo stesso modo, o addirittura di più, in alcuni casi, degli altri dèi. La discussione prosegue in questo modo¹⁸:

Ut enim in iure civili qui est matre libera liber est, item iure naturae qui dea matre est deus sit necesse est. Itaque Achillem Astypalenses insulani sanctissime colunt; qui si deus est, et Orpheus et Rhesus di sunt Musa matre nati; [...] si hi di non sunt, quia nusquam coluntur, quo modo illi sunt? Vide igitur ne virtutibus hominum isti honores habeantur non immortalitatibus; quod tu quoque Balbe visus es dicere. Quo modo autem potes, si Latonam deam putas, Hecatam non putare, quae matre Asteria est sorore Latonae? an haec quoque dea est; vidimus enim eius aras delubraque in Graecia. sin haec dea est, cur non Eumenides? quae si deae sunt, quarum et Athenis fanumst et apud nos ut ego interpretor lucus Furinae, Furiae deae sunt, speculatrices credo et vindices facinorum et sceleris. quod si tales dei sunt ut rebus humanis intersint, Natio quoque dea putanda est, cui cum fana circumimus in agro Ardeati rem divinam facere solemus; quae quia partus matronarum tueatur a nascentibus Natio nominata est. ea si dea est, di omnes illi qui commemorabantur a te, Honos Fides Mens Concordia, ergo etiam Spes Moneta omniaque quae cogitatione nobismet ipsi possumus fingere.

Come infatti secondo il diritto civile, colui che è di madre libera, è libero, allo stesso modo secondo il diritto di natura, colui la cui madre è una dea, è necessario che sia un dio. E così gli isolani di Astipalea venerano molto giustamente Achille; il quale se è un dio, sono dèi anche Orfeo e Reso, essendo nati dalla madre Musa; se questi non sono dèi, poiché non vengono onorati da nessuna parte, in che modo lo sono quelli [*scil.* gli eroi figli di un padre divino e una madre mortale]? Attento dunque: questi onori sono attribuiti alle virtù degli uomini, non alla loro immortalità; la qual cosa anche tu, Balbo, sembrasti affermare. In che modo poi puoi, se consideri Latona una dea, non considerare Ecate (una dea), che viene dalla madre Asteria, sorella di Latona? Forse è anche lei una dea? Abbiamo visto infatti i suoi altari e templi in Grecia. Ma se questa è una dea, perché non lo sono le Eumenidi? Le quali se sono dee, e di esse c'è un tempio anche ad Atene e presso di noi, come io interpreto il bosco sacro di Furina, le Furie sono dee, osservatrici, credo, e vendicatrici dei misfatti e delle scelleratezze. Poiché se gli dèi sono tali da partecipare alle faccende umane, bisogna considerare una dea anche *Natio*, alla quale, quando nell'agro Ardeatino andiamo in processione ai santuari, siamo soliti fare un sacrificio; quella poiché protegge i parti delle matrone, viene chiamata *Natio* da coloro che nascono. Se lei è una dea, sono dèi tutti, quelli

one is as good (or as powerful) as another». Cfr. anche quanto dice BETTINI 2015b, p. 305s a proposito del dio Vertumno, e in particolare sul fatto che «siamo di fronte a un modo di pensare molto radicato nella cultura romana – gli dèi sono dei concittadini, membri sia pur divini della *civitas*» (2015b, p. 31).

¹⁸ Cic. *N. D.* 3. 18. 45-47; ed. PLASBERG 1917.

che erano ricordati da te [scil. da Balbo], *Honos, Fides, Mens, Concordia*, dunque anche *Spes, Moneta* e tutte quelle [divinità] che con il pensiero possiamo rappresentare a noi stessi.

La prima parte del ragionamento è chiara: chi è figlio di una dea può considerarsi, a buon diritto, un dio. La vera prova dell'essere considerati una divinità è l'essere onorati pubblicamente, al solito secondo la metafora culturale che dicevamo sopra. Si specifica che non è l'immortalità a far sì che questi eroi (quindi personaggi nati dall'unione di un soggetto mortale e di uno divino) vengano divinizzati, ma le loro virtù¹⁹. Anzi, ancor più precisamente, si dice che il motivo per cui questi eroi diventati dèi vengono onorati non è il fatto che sono immortali, ma che hanno in sé delle virtù. Queste ultime, che sono inizialmente proprie di uomini, negli eroi sono presenti a tal punto che li renderanno superiori agli altri e dunque divini: potremmo decisamente dire che è grazie alle virtù che si elevano fino a diventare dèi. Tramite un esempio analogico, nel testo si articola il modo attraverso il quale è possibile rappresentarsi con il pensiero (letteralmente *fingerè cogitatione*) le divinità ideali: l'illustrazione è efficace, anche se, proprio in quanto tale, non implica che *Natio* – come *Spes* o *Moneta* – vada inserita in questa categoria di divinità²⁰. Il coinvolgimento di queste ultime nel discorso, piuttosto, fornisce un'ulteriore prova del fatto che le divinità oggetto della nostra attenzione lo sono al pari di esse, ancorché costituiscano un gruppo a parte.

Se si vuole riflettere sul criterio di inclusione/esclusione delle divinità ideali in quanto categoria, è opportuno vagliare le seguenti considerazioni²¹:

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

Ecco che il Cotta di Cicerone ci fornisce la chiave che stavamo cercando per selezionare e categorizzare le divinità ideali: sono quelle la cui *vis* non è il risultato di un'*agency* divina diretta,

¹⁹ LIND 1973-74, p. 114 sottolinea giustamente quanto segue: «He [scil. Cicerone] proceeds in the following sentences to discuss the deification of human beings for merit, an idea common among the Stoics (see Cic. *N. D.* 1. 38); but this has no relation with his discussion of the abstracts except as a parallel phenomenon. In general, Cicero presents us with Stoic doctrine on the problem of the abstracts».

²⁰ *Natio*, *Spes* e *Moneta* sono da considerarsi parte del gruppo che Usener definisce come *Sondergötter*, ossia dèi particolari, specializzati in una determinata funzione. Cfr. USENER 2008 e PERFIGLI 2004. Sono qui usati come degli esempi, dunque non appartengono al nostro gruppo di divinità ideali. Cfr. Cic. *Leg.* 2. 11. 28.

²¹ Cic. *N. D.* 3, 24, 61; ed. PLASBERG 1917. Le divinità di cui ci stiamo occupando, più che in una funzione, si esplicano in quanto qualità morale: in merito a questo, cfr. PEASE 1968, *ad loc.*, che – giustamente – espunge dal testo *spes*, perché la considera non un possesso degli uomini ma un dono degli dèi. Sull'esplicazione dell'identità «distribuita» degli dèi, cfr. BETTINI 2015c.

bensì una prerogativa distribuita tra gli uomini, e – allo stesso tempo – una pratica umana, così «alta» ed eccezionale da risultare di carattere divino²². È anche questo il motivo per cui la denominazione di «divinità ideali» ci sembra particolarmente appropriata a questi soggetti.

Del resto, sempre Cicerone, nel *De legibus*, non esita a sostenere che, in fondo, la vera somiglianza tra dèi e uomini è basata proprio sulla presenza della virtù²³:

Iam uero uirtus eadem in homine ac deo est, neque alio ullo in genere praeterea; est autem uirtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta <natura>: naturalis est igitur homini cum deo similitudo.

In realtà nell'uomo e nella divinità si trova la stessa virtù, e in nessun'altra categoria oltre alla loro; anzi la virtù altro non è se non la natura perfetta ed elevata al massimo grado: naturale è dunque la somiglianza dell'uomo con la divinità.

In altre parole, dèi e uomini si somigliano in base alle virtù (insite o desiderabili che siano): negli dèi esse sono presenti, e lo sono in modo estremamente elevato, mentre negli uomini la loro presenza fa supporre che, in un certo senso, dentro di loro ci sia un qualcosa di divino.

Anche solo leggendo questi pochi argomenti, sembra chiaro che le divinità ideali abbiano, per così dire, la stessa sostanza delle altre divinità e, se mai, delle caratteristiche peculiari che le accomunano e le distinguono.

2. LE DIVINITÀ IDEALI NELLA RELIGIONE ROMANA

Prima di vagliare qualche caso di divinità ideale ci sembra opportuno fare una premessa di tipo metodologico. L'atteggiamento che abbiamo cercato di assumere nei confronti dei Romani è di tipo emico, ossia più vicino possibile al loro modo di guardare la realtà²⁴. Agli occhi dei Romani questo gruppo di divinità ideali era già percepito come una classe omogenea, le cui caratteristiche principali sono sia l'essere disposizioni dell'animo umano, sia la connotazione «spirituale» rispettosa del costume e della moralità. Si tratta in effetti di un gruppo di qualità che, se si osserva con la dovuta distanza, appare come tipicamente romano, meglio ancora sembra una lista di requisiti per essere considerato un *bonus civis*. Si può dire che questo modo di considerare le divinità ideali quadri perfettamente con la metafora cognitiva cittadina cui ci siamo riferiti in precedenza, e ne espliciti anzi le norme civiche relative al buon comportamento:

²² In merito all'opposizione *vis rerum non deorum* (Cic. *N. D.* 3. 24. 61), il significato di *res* sembra chiaro: si tratta propriamente di «oggetti»; Marinone, in LASSANDRO - MICUNCO 2007, traduce *vis rerum non deorum* con «valore materiale, non divino»; anche CALCANTE 1992 traduce *res* con «oggetti». A supporto di tale senso di *res*, vorremmo far notare che nei passi in cui ricorrono accostati le *res* e gli dèi, di solito è presente, accanto a *res*, un aggettivo qualificativo o un'ulteriore precisazione che aiuti a specificarne il senso: cfr. Cic. *N. D.* 3. 24. 63; *Off.* 1. 43. 153; Sen. *Nat.* 6. 32. 5; non essendoci qui nessuna determinazione, è plausibile che il significato sia «cose». Segnaliamo comunque anche la traduzione di RACKHAM 1979, da cui – pur comprendendola – ci discostiamo, per *rerum non deorum*: «abstractions, not personal deities».

²³ Cic. *Leg.* 1. 8. 25; ed. POWELL 2006. Cfr. anche Cic. *Leg.* 2. 11. 28.

²⁴ Cfr. il paragrafo *Emico ed Etico* in BETTINI - SHORT 2014, pp. 13-19, con relativa bibliografia, in particolare GEERTZ (1983). L'opposizione *emic-/etic-* si deve a PIKE 1967, pp. 8-15.

si crea un *discrimen* per il quale chi è cittadino deve assumere – o aspirare a – determinati comportamenti²⁵.

Vorremmo in particolare insistere sull'importanza che i Romani sembrano attribuire al rapporto umano-divino di queste virtù, insieme alla definizione di *res expetendae*, analizzando due passi ciceroniani per noi molto significativi.

La prima considerazione che esaminiamo è la seguente²⁶:

Quamvis licet Menti delubra et Virtuti et Fidei consecremus, tamen haec in nobis ipsis sita videmus; spei salutis opis victoriae facultas a dis expetenda est.

Per quanto consacriamo templi a *Mens*, *Virtus* e *Fides*, queste [virtù] le vediamo sempre situate dentro di noi; bisogna chiedere agli dei la possibilità di disporre di *spes*, di *salus*, di *ops*, di *victoria*.

Come si vede, un primo discrimine è relativo al fatto che queste virtù come *mens*, *virtus* e *fides*, siano qualità insite nell'uomo, mentre *spes*, *salus*, *ops* e *victoria* vanno chieste agli dèi, e, pur riguardando la sfera umana, non vengono da dentro l'uomo stesso. L'avevamo visto *supra*, queste virtù, ossia *mens*, *fides*, *virtus*, insieme a *pietas*, degne degli uomini *boni*, danno l'impressione che negli animi umani siano presenti delle vere e proprie divinità (*deos ipsos in animis suis conlocatos*)²⁷. Si tratta di una connotazione fortemente morale, che può aiutarci a capire la ragione per cui *spes* e *ops* non siano da considerarsi divinità ideali; per quanto riguarda invece *salus* e *victoria*, è necessario un discorso a parte, perché non sono certo delle qualità insite nell'uomo, ma rientrano comunque nel gruppo delle divinità ideali in quanto *optandae* e dotate di *utilitas*²⁸.

Si chiarisce davvero cosa intenda Cicerone per virtù, e cosa quindi indichiamo noi con «divinità ideali», da quest'altro passo²⁹:

Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam σοφίαν Graeci vocant – prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia. Illa autem sapientia quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos; ea si maxima est, ut est certe, necesse est, quod a communitate ducatur

²⁵ Cfr. quanto dice BETTINI 1978, p. 135 a proposito dell'aggettivo *immanis*: «Possiamo dunque concludere che *immānis* indica propriamente – nei termini di «incivile», «non mansueto», «selvaggio», (e quindi anche «feroce») etc. – ciò che è lontano dal *cultus*, dalle regole che la società organizzata prescrive a chi intende appartenervi: questo naturalmente nella prospettiva di un ego culturale convinto (come sempre accade) che la propria civiltà è l'unica degna di definirsi tale, sia nei confronti delle culture concorrenziali che in quelli della cosiddetta 'natura'. La metafora sottesa è diversa, ma il meccanismo è il medesimo.

²⁶ Cic. *N. D.* 3. 36. 88; ed. PLASBERG 1917.

²⁷ Ci riferiamo a Cic. *Leg.* 2. 11. 28, analizzato *supra*, nota 8.

²⁸ Cfr. Cic. *N. D.* 3. 24. 61: *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*. Per *Salus* e *Victoria*, agenti esterni desiderabili (*res expetendae*), trattandosi di divinità che costituiscono realizzazioni di comportamenti ben radicati nel *mos*, non è difficile inquadratele nel gruppo di divinità ideali.

²⁹ Cic. *Off.* 1. 43. 153; ed. TESTARD 2002.

officium, id esse maximum. [...] Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est.

La più eminente di tutte le virtù è quella sapienza che i Greci chiamano σοφία – infatti per *prudencia*, che i Greci chiamano φρόνησις, intendiamo un'altra cosa, e cioè la scienza delle cose da desiderare o da evitare. Quella sapienza, che ho detto la più eminente di tutte le virtù, è invece la scienza delle *res* umane e divine, che comprende la comunità degli dèi e degli uomini e la reciproca relazione; se quella è la massima virtù, come lo è sicuramente, è necessario che sia massimo il dovere che da essa deriva. Quell'attività si riconosce soprattutto nella tutela dei vantaggi degli uomini; pertanto riguarda la società del genere umano; dunque è da preporre rispetto alla conoscenza.

Cicerone esprime qui in modo particolarmente chiaro come considera le virtù di cui ci occupiamo. Si tratta di virtù della massima importanza, che servono sostanzialmente a tutelare gli interessi e le relazioni tra gli uomini (ecco perché sono *res humanae*). Qui non si usa il termine *utilitas*, ma è in questo senso che bisogna intendere queste qualità così speciali: esse garantiscono i legami tra gli uomini nella misura in cui sono gli uomini stessi che, onorando quelle virtù, cioè praticandole, si comportano in modo civile, corretto, giusto. Questo ci sembra un modo molto romano di interpretarle, tanto più se si riflette sulle singole qualità e si vede bene come esse riguardino modalità e vincoli umani *stricto sensu*: *concordia, fides, honos, mens, pietas, salus, victoria* e *virtus*; si tratta di elementi tutti caratteristici del costume romano. Come evidenzia molto bene Cicerone, nella chiusura del ragionamento, da queste virtù deriva anche un *officium*, un dovere di pari importanza, che serve proprio a rispettare e far rispettare le leggi e i costumi nei rapporti interpersonali. È facile quindi individuare, relativamente a queste virtù proprie di un Romano, un quadro in cui esse siano associate ai *boni mores*: sembra che vi sia sotteso un modello antropologico secondo il quale ai buoni costumi corrispondono delle divinità. Appare chiara, dunque, la rete di atteggiamenti che potrebbe definire l'essere oppure no un vero cittadino romano.

3. UN ESEMPIO DI SGUARDO «ETICO»: AGOSTINO E LA DEA VICTORIA

Ad Agostino, che commenta diffusamente le divinità astratte, in particolare nel libro IV del *De civitate Dei*, sembra inusuale il fatto che – presso i Romani – esista una dea chiamata *Victoria*, la quale contribuirebbe alla riuscita delle imprese belliche, lasciando, a suo dire, Giove *feriatus*, ossia «senza occupazione». Abbiamo scelto di menzionare questo esempio perché comprendiamo lo stupore del Padre della Chiesa, che, oltre alla nota polemica relativa alla *turba* di divinità che interferiscono tra loro, chiaramente percepisce le divinità ideali come divinità inferiori – nell'opposizione spaziale superiori/inferiori – rispetto alle divinità più grandi del *pantheon* romano³⁰. Nel suo ragionamento si inserisce, quasi ad integrazione dell'azione di *Victoria*, l'*aequitas*, intesa sia come categoria di comportamento, sia come forza legittimatrice,

³⁰ La *tanta deorum turba* cui alludiamo è in August. C. D. 4. 18. Il paradigma cui facciamo riferimento adesso è simile all'opposizione ovidiana *nobiles/plebs* (Ov. Met. 1. 168-176): Plauto, ad esempio, in *Cist.* 522, fa una distinzione tra dèi *magni, minuti e patellari*.

in un certo senso, di determinati comportamenti relativi alla guerra. Il ragionamento è molto articolato, lo riportiamo interamente per maggiore chiarezza³¹:

Guerreggiare, dilatare un regno assoggettando altri popoli, pare ai cattivi una felicità, ai buoni una necessità. Ma poiché sarebbe peggio il dominio degli ingiusti sui giusti, si può coerentemente definire felicità anche quella, pur essendo senza dubbio felicità maggiore il godere di un vicino buono in pace che il soggiogare un vicino cattivo in guerra. Brutta preghiera quella di chi chiede d'avere qualcuno da odiare o temere, per avere qualcuno da vincere. Se dunque con guerre giuste, non empie né inique, i Romani poterono acquistare un impero così grande, non dovrebbero adorare come una dea l'Ingiustizia altrui? Constatiamo infatti che costei ha molto contribuito alla vastità dell'impero, rendendo gli altri ingiusti e così suscitando avversari per i Romani, contro i quali combattere guerre giuste e accrescere l'impero. Perché anche l'Ingiustizia non potrebbe essere una dea, almeno delle nazioni straniere, allorché la Paura, il Pallore e la Febbre si guadagnarono un posto fra le divinità romane? Dunque grazie a queste due dee, ossia l'Ingiustizia altrui e la dea Vittoria, la prima suscitando motivi di guerre, la seconda felicemente concludendole, l'impero crebbe e Giove restava in vacanza.

Per dar vita alla sua radicale polemica contro i «pagani», Agostino punta su quella caratteristica del politeismo romano che, come abbiamo detto, segmenta e divinizza singole sezioni dell'esperienza umana: la vittoria non fa eccezione. Nell'argomentazione di Agostino, i Romani sembrano quasi non seguire una logica, data la convivenza di elementi diversi che sembrano incoerenti: com'è possibile – dice Agostino – che i Romani attribuiscono la grandezza dell'impero, in ultima istanza, a *Victoria*, e com'è possibile che essa venga adorata, onorata e invocata come una dea, se gli stessi benefici, sempre in merito all'impero, potrebbero essere invece attribuiti al sommo Giove? Questa è una domanda che presuppone l'esclusività tipica del monoteismo; in altre parole, è una domanda poco appropriata rispetto religione romana, in quanto Agostino – nella sua visione polemica – sovrappone ad essa le categorie cristiane che ovviamente non le sono proprie³²: le prerogative divine, per i Romani, non necessariamente si escludono l'un l'altra, così come gli dèi si integrano pur avendo delle funzioni comuni. Si tratta sempre di uno degli aspetti più affascinanti delle possibilità che offre il politeismo antico: se non si entra in quest'ottica è anche impossibile comprenderne il significato profondo. Agostino manifesta il suo stupore qualche riga dopo, con una domanda che può chiarire ancora di più il suo punto di vista³³:

Mi stupisce questa gente così desiderosa di moltiplicare gli dèi (*appetitores multitudinis deorum*): perché, se la fede è una dea, offesero tante altre dee trascurandole, mentre alla stessa stregua avrebbero dovuto dedicare anche ad esse templi e altari?

³¹ August. *C. D.* 4. 15; trad. CARENA 1992.

³² Cfr. il capitolo *Non avrai altro dio* in BETTINI 2014a, pp. 41-47, in particolare i riferimenti alla «distinzione mosaica», così definita da ASSMANN 2000.

³³ August. *C. D.* 4. 20; trad. CARENA 1992.

Il ragionamento del teologo è particolarmente significativo e utile per chi si occupi di religione romana: la questione – per i Romani – è assai diversa. Per usare le parole di Agostino, *fare iniuriam* contro un dio, a Roma, non significherebbe, come lui asserisce, provocare un’offesa non divinizzando un aspetto particolare della vita o un altro, ma sapere, piuttosto, che una tale divinità esiste (cioè che sia civicamente riconosciuta) e non onorarla come si dovrebbe³⁴.

Continuando nella sua argomentazione relativa a *Victoria*, Agostino pone la questione in questi termini³⁵: non potendo accettare una gerarchia divina che gli è così poco familiare, e volendo ricondurre tutto al Dio unico, si chiede se forse la dea *Victoria* non sia in realtà ‘inviata’ da Giove perché gli obbedisca; spiega che ciò sarebbe valido se non si dicesse di Giove, il re degli dèi, ma di Dio, qui chiamato significativamente *verus Rex saeculorum* (laddove quel *verus* esprime con ancor più forza tutta l’esclusività monoteista). Dio non manderebbe la *victoria* – che viene classificata come *quae nulla substantia est* – ma il suo angelo. La conclusione è la seguente³⁶:

Se infatti la Vittoria è una dea, perché non è un dio anche il trionfo e non viene associato a lei come marito o fratello o figlio? In realtà, le loro [scil. dei Romani] opinioni sugli dèi sono state tali, che se fossero state inventate dai poeti e da noi assalite, risponderebbero: Ma sono ridicolaggini, invenzioni poetiche da non attribuire ai veri numi. Eppure non ridevano di se stessi quando questi deliri non li leggevano nei poemi ma li adoravano nei templi.

È chiaro il punto di arrivo: se Giove, invece che considerare la dea *Victoria* come una vera divinità, l’avesse inviata quasi fosse una sua prerogativa, o un suo strumento, sarebbe stato come Dio che invia un suo angelo a fare la sua volontà. Forzando un po’ gli elementi, Agostino cerca di far quadrare i conti, al solito secondo i suoi criteri cristiani, suggerendo che gli antichi avrebbero dovuto pregare Giove «in funzione» della vittoria. Abbiamo tuttavia già messo in luce la falla iniziale del ragionamento, ossia che Agostino sovrapponeva le sue categorie a quelle dei Romani.

Più notevole risulta invece il passaggio in cui il Padre della Chiesa definisce, dal suo punto di vista, queste funzioni divinizzate come dei *ridenda figmenta poetarum*: proprio delle rappresentazioni di cui si può ridere fatte dai poeti; comprende anche, d’altra parte, che gli antichi, riconoscendo pubblicamente la loro dignità divina, non ne ridevano affatto. È appunto su questo che occorre insistere: per i Romani la *Victoria*, e con lei tutte le altre divinità ideali, ha lo stesso statuto degli altri dèi.

4. LA PAROLA DATA: LA DEA *FIDES* TRA IL DIRE E IL FARE

La *Fides* è senza dubbio la virtù che si presta meglio ad illustrare e comprendere fino in fondo la natura delle divinità ideali. Ciò che le caratterizza, come abbiamo visto, è l’essere delle *res*

³⁴ Dell’importanza che i Romani attribuivano alla conoscenza degli dèi e del fatto che la loro identità fosse «materia di conoscenza» si è occupato BETTINI 2015a, pp. 52 ss. Cfr. anche BETTINI 2015b, p. 31: «quando a Roma si vuole descrivere l’accettazione ufficiale di una nuova divinità – processo che richiedeva una delibera del senato – si usano espressioni che rimandano direttamente al linguaggio giuridico e, in particolare, a quello della cittadinanza. Il verbo comunemente usato per indicare questo processo, infatti, era *adscisco*, letteralmente “riconosco”».

³⁵ August. C. D. 4, 17.

³⁶ August. C. D. 4, 17; trad. CARENA 1992.

humanae, di avere una *vis rerum non deorum*³⁷: la *fides*, in quanto virtù ideale, è da intendersi come la lealtà, l'onestà, la fedeltà, che si realizza in tutti i suoi aspetti nei rapporti tra gli uomini (in ambito sia pubblico che privato), pur essendo, in qualche modo, garantita dagli dèi³⁸. In questo senso, infatti, *Fides* si differenzia dalle altre virtù deificate perché è possibile vedere un riscontro pragmatico laddove sussista un accordo tra gli uomini: dietro questo accordo – la cui riuscita, di fatto, pertiene solo ai contraenti – sembra esserci un codice comportamentale ben strutturato rappresentato come se fosse una divinità.

In merito ai templi e al culto di *Fides* non abbiamo moltissime informazioni; l'essenziale è sintetizzato in *LIMC* s. v. *Fides*:

A temple to F. was erected near that of Jupiter on the Capitol in 254 BC. Her cult was of considerable antiquity, traditionally ascribed to Numa. At her annual ceremony, the three flamines maiores drove in a covered wagon drawn by two horses to the site where they performed her rites with their hands covered to the fingers; in symbolic terms, F. was regarded as residing in the right hand.

Sulla nascita del culto, Livio e Plutarco concordano sul fatto che sia stata opera di Numa³⁹. Plutarco, in realtà, dice solamente che Numa è stato il primo ad edificare un tempio alla *Fides*, e che essa, per i Romani, in quanto divinità, presiede ad un giuramento molto importante⁴⁰; Livio, invece, fa delle considerazioni più ampie che ci permettono di iniziare ad entrare nella rappresentazione della *Fides*. Lo storico introduce l'argomento nel modo che segue⁴¹:

Cum interesse rebus humanis caeleste numen videretur, ea pietate omnium pectora imbuerat, ut fides ac ius iurandum pro obnoxio legum ac poenarum metu civitatem regerent.

Poiché sembrava che un nume celeste intervenisse nelle faccende umane, [scil. Numa] con la religione aveva riempito i cuori di tutti al punto che la *fides* e il giuramento reggevano la *civitas* al posto del terribile timore delle leggi e delle pene.

Questa premessa è estremamente preziosa per comprendere la prospettiva romana in cui si inquadra la *fides*: è evidentemente una qualità percepita come se ci fosse una divinità che agisce tra gli uomini (precisamente, tra le loro *res*) ogni volta che si fa un giuramento, il quale evidentemente vale più di una legge e implica qualcosa in più che una semplice pena, se non viene rispettato. La *Fides* sembra proprio essere la figurazione, in forma divina, di un insieme di relazioni basate sulla reciprocità, come se, nel momento in cui si dà la propria parola, si

³⁷ Cfr. rispettivamente Cic. *Leg.* 2. 11. 28 e *N. D.* 3. 24. 61.

³⁸ Cfr. *DAGR* s. v. *Fides*. A questo proposito il passo più significativo è il seguente: *Bene uero quod Mens, Pietas, Virtus, Fides consecrantur humanae, quarum omnium Romae dedicata publice templa sunt, ut illas qui habeant (habent autem omnes boni) deos ipsos in animis suis conlocatos putent* (Cic. *Leg.* 2. 11. 28); in altre parole, la *fides* – che rappresenta un patto di qualsivoglia natura tra gli uomini – nel momento in cui viene onorata, ovvero praticata, è un agente divino distribuito negli uomini stessi. Cfr. anche HELLEGOUARC'H 1972, pp. 23 ss.

³⁹ Cfr. Liv. 1. 21. 1-5; Plut. *Num.* 16. 1.

⁴⁰ Cfr. Plut. *Num.* 16. 1: πρῶτον δὲ φασὶ καὶ Πίστει καὶ Τέρμονος ἱερὸν ἰδρύσασθαι. καὶ τὴν μὲν Πίστιν ὄρκον ἀποδείξαι Ῥωμαίοις μέγιστον, ᾧ χρώμενοι μέχρι νῦν διατελοῦσιν.

⁴¹ Liv. 1. 21. 1; ed. MÜLLER - WEISSENBOHN 1884.

stabilisse un patto sacro, infrangibile: è questo l'aspetto che mostra il modo in cui la *fides* fosse ritenuta una virtù insita nell'uomo, avere cioè la capacità di fare e mantenere una promessa. Sembra anzi che a Roma questa corrispondenza tra ciò che si promette (o in ogni caso si dice) e ciò che debba accadere sia presa molto sul serio⁴²:

Fides enim nomen ipsum mihi videtur habere, cum fit, quod dicitur.

Mi sembra che la *fides* abbia propriamente il suo nome quando si fa ciò che si dice.

Qui viene proposta un'etimologia su base fonetica: *fides* da *cum fit, quod dicitur* (ciò costituisce però solo una suggestione, tale spiegazione infatti non è sostenibile dal punto di vista della linguistica storica: la «i» di *fides* è breve, mentre in *fit* si ha la lunga).

Ci viene sempre da Livio, qualche rigo dopo il passo che abbiamo citato poco fa, la descrizione del culto di *Fides*⁴³:

Et soli Fidei sollemne instituit. ad id sacrarium flamines bigis curru arcuato vehi iussit manumque ad digitos usque involuta rem divinam facere, significantes fidem tutandam sedemque eius etiam in dexteris sacratam esse.

E alla sola *Fides* [Numa] istituì un culto. Ordinò che i flomini fossero condotti al suo santuario su un carro arcuato e che eseguissero il rito con la mano coperta fino alle dita, per indicare che la *fides* dovesse essere protetta e anche che le fosse consacrata come sede la mano destra.

Non è possibile trovare un esempio più chiaro di questo per spiegare il significato delle divinità ideali come *res humane*: la *Fides* ha addirittura la sua sede nella mano destra dell'uomo. Questa mano deve essere coperta ad indicare che la *fides*, rappresentata nel gesto di stringersi la mano destra, andava protetta, preservata⁴⁴.

Proviamo adesso ad analizzare questa virtù in relazione a colui che è descritto come il più grande esempio di *fides* a Roma: il console Marco Attilio Regolo. Seguiamo il racconto che ne fa Cicerone nel *De officiis*, insieme alle sue considerazioni⁴⁵.

⁴² Cic. *Rep.* 4. 7; ed. POWELL 2006. Cfr. anche Cic. *Off.* 1. 7. 23: *fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas. Ex quo, quamquam hoc videbitur fortasse cuiusdam durius, tamen audeamus imitari Stoicos, qui studioso exquirunt, unde verba sint ducta, credamusque, quia fiat, quod dictum est, appellatam fidem.* Un'altra prova può essere la frequente presenza del nesso *bonā fide*, nei testi più vari, che aiuta comprendere meglio il tipo di patto che è rappresentato dalla dea *Fides*: questa espressione è largamente usata ed indica perlopiù la sincerità e l'onestà con cui si fa un'affermazione, e, in molti casi, fornisce anche una garanzia sul fatto che si adempirà all'impegno che si è preso. Cfr. *OLD s. v. fides*. Segnaliamo in particolare che, nella commedia, c'è un uso coerente di questo nesso che doveva produrre un effetto particolarmente comico quando si chiedeva con insistenza una conferma di qualcosa: cfr. *Pl. Aul.* 213; 772; *Capt.* 890; *Per.* 485-486; *Poen.* 439; *Truc.* 586; *Ter. Hau.* 761. Cfr. inoltre la serissima formula *pro fidem deum hominumque*, ad esempio in Cic. *Ver.* 2. 4. 7.

⁴³ Liv. 1. 21. 4; ed. MÜLLER - WEISSENBORN 1884.

⁴⁴ Sul rapporto tra il giuramento e la mano destra, e in particolare sulla stretta di mano come gesto a Roma, si veda SITTLL 1970, p. 135 ss.

⁴⁵ Cfr. Cic. *Off.* 3. 26. 99-108: poiché il racconto è molto esteso, indicheremo di volta in volta i passi più significativi tra parentesi, facendo sempre riferimento ai paragrafi appena indicati.

La storia andò nel modo che segue: quando Marco Attilio Regolo era console per la seconda volta, fu fatto prigioniero in Africa dal capitano spartano Santippo, il quale lo inviò a Roma, in senato, e – sotto vincolo di giuramento (*iuratus*) – gli fece promettere che sarebbe ritornato a Cartagine se non fossero stati restituiti ai Cartaginesi alcuni nobili prigionieri. Nel testo si legge chiaramente che il console romano comprendeva l'apparente utilità di tale condizione imposta (*videbat speciem utilitatis*), ma la ritenne illusoria (*falsam iudicavit*). Certo sarebbe stato facile, come spiega Cicerone, rimanere in patria e gloriarsi per il grado di dignità consolare e rispedire indietro i comandanti stranieri, il problema è che ciò andava contro due *virtutes*: la *magnitudo animi* e la *fortitudo*⁴⁶. Dunque ciò che rende Attilio Regolo un perfetto esempio di *fides* è il fatto che, per amor patrio, e soprattutto per rispettare il giuramento fatto (*putabat ius iurandum conservandum*), andò contro i suoi interessi e decise di agire nel modo più onorevole (*in meliore causa*): lui, che era anziano, tornò a Cartagine, e non approvò la resitutuzione dei giovani e forti comandanti stranieri (anzi si oppose)⁴⁷. È esattamente in questa decisione che si vede l'*utilitas* della *fides*: Attilio Regolo va contro se stesso, ma giova allo Stato; dal suo punto di vista, in fondo, sceglie il male minore, eppure lo fa senz'altro seguendo il tipo di logica che abbiamo cercato di mettere in luce sinora. Quanto emerge dal testo è la forte percezione di un conflitto, relativamente a questa circostanza, tra ciò che è utile e ciò che è onesto: non ci sono solo degli eventi in base ai quali reagire, ma anche delle divinità (nonché dei comportamenti) da onorare e rispettare⁴⁸. La domanda-chiave della vicenda, infatti, è la seguente: *quid est igitur, dixerit quis, in iure iurando?*⁴⁹. Cicerone fa vedere che il giuramento ha una *vis propria* e ne parla in questi termini⁵⁰:

Est enim ius iurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate quasi deo teste promiseris, id tenendum est. [...] Qui ius igitur iurandum violat, is Fidem violat. Iam enim non ad iram deorum, quae nulla est, sed ad iustitiam et ad fidem pertinet.

⁴⁶ Cicerone elenca con precisione le caratteristiche di queste due virtù: *nihil extimescere; omnia humana despiciere; nihil, quod homini accidere possit, intolerandum putare* (Cic. Off. 3. 27. 100).

⁴⁷ Cic. Off. 3. 27. 100-101: *In senatum venit, mandata exposuit, sententiam ne diceret recusavit, quam diu iure iurando hostium teneretur, non esse se senatorem. Atque illud etiam «O stultum hominem, dixerit quispiam, et repugnantem utilitati suae!», reddi captivos negavit esse utile: illos enim adulescentes esse et bonos duces, se iam confectum senectute. [...] At stulte, qui non modo non censuerit captivos remittendos, verum etiam dissuaserit.*

⁴⁸ Del resto, Cicerone si chiede proprio «*Num igitur tantum mali turpitudine ista habebat, quantum ille cruciatus?*». Il punto è che sia peggio disattendere un modello che il supplizio in sé, ovvero sarebbe più grave avere salva la vita, per Attilio Regolo, e subire una *turpitudine* piuttosto che tornare dai terribili nemici Cartaginesi a morire, onorando il suo giuramento. Anche più avanti si usano quasi gli stessi termini: «*Nam quod aiunt “minima de malis”, id est, ut turpiter potius quam calamitose, an est ullum maius malum turpitudine?*» (Cic. Off. 3. 29. 105).

⁴⁹ Cit. Cic. Off. 3, 28, 102. Cfr. DYCK 1996 *ad loc.* Nel suo commento, l'autore romano chiama in causa anche la teoria epicurea dell'impassibilità divina (rassicurando il lettore sul fatto che Giove non farà male a nessuno) e la dottrina stoica relativa alla divinità come anima del mondo. La questione, comunque, non è il temere l'ira di Giove, perché Attilio Regolo, violando il giuramento in verità nuocerebbe a sé stesso più di quanto non potrebbe fare il dio. La considerazione ciceroniana più interessante è la seguente: *nulla igitur vis fuit religionis, qua tantam utilitatem perverteret*. Su questo stesso argomento, Cicerone insiste anche qualche rigo più avanti (in Cic. Off. 3. 29. 104), indicando che il temere l'ira di Giove non vale solo per quanto riguarda le vicende di Attilio Regolo, ma per ogni giuramento. Ciò rafforza quanto dicevamo *supra* (nel paragrafo 1, pp. 3ss): la *Fides*, come le altre divinità ideali, è una divinità a sé, con proprie prerogative, e non – primitivisticamente ed evolucionisticamente – un epiteto diventato divinità.

⁵⁰ Cic. Off. 3. 39. 104; ed. TESTARD 2002.

Il giuramento è infatti un'affermazione religiosa; devi mantenere ciò che hai solennemente promesso con le tue parole come se un dio fosse testimone. Colui dunque che viola un giuramento viola la dea *Fides*. Non si tratta appunto dell'ira degli dèi, che non esiste, ma della giustizia e della *fides*.

Ecco che ci troviamo di fronte ad un problema di traduzione della lettera maiuscola/minuscola⁵¹: in questo caso, siamo in sintonia con la maggior parte degli editori, che concorda sul fatto che la *Fides* sia qui da intendersi come divinità⁵². Bisogna sempre tenere presente, di fronte a circostanze come questa, un uso linguistico diverso dal nostro, e cioè che il sistema di scrittura romano non prevedeva un'opposizione tra maiuscola e minuscola: i Romani, nell'articolare un sostantivo che contemporaneamente indica anche una divinità, non ragionano in modo – per così dire – binario, ma indicano solamente la vis del dio, che è poi insieme il suo effetto e il significato della parola stessa⁵³.

Per quanto concerne le implicazioni del giuramento, Cicerone non potrebbe essere più chiaro: è una *adfirmatio religiosa* (e già questo spinge via ogni dubbio circa lo statuto divino di *Fides*, che rappresenta il giuramento). Ogni volta che si fa un giuramento, commenta l'autore, bisogna pensare che un dio stesso ne sia il testimone, ed ecco perché chi viola un giuramento non si limita a non osservare un comportamento retto, ma offende addirittura una divinità.

Vediamo una testimonianza ulteriore che può illuminarci sulla considerazione della *fides*⁵⁴:

Sed si hoc sibi sument, nullam esse fidem quae infideli data sit, videant ne quaeratur latebra periurio. Est autem ius etiam bellicum fidesque iuris iurandi saepe cum hoste servanda. Quod enim ita iuratum est, ut mens conciperet fieri oportere, id servandum est; quod aliter, id si non fecerit, nullum est periurium. Ut, si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris, nulla fraus sit, ne si iuratus quidem id non feceris; nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium; cum hoc nec fides debet nec ius iurandum esse commune. Non enim falsum iurare periurare est, sed, quod «ex animi tui sententia» iuraris, sicut verbis concipitur more nostro, id non facere periurium est.

⁵¹ Di casi simili gli esempi sono numerosissimi; parla del problema, inquadrandolo molto correttamente, Feeney (1998, p. 88), che prende in considerazione *Pax*, una divinità che non fa parte del nostro elenco: «From a modern point of view, the problem of abstracts seems to be compounded by the Romans' lack of distinction between majuscule and minuscule letters. Thinking about the difference between *Pax* and *pax* is not easy, but it would appear to be a good deal easier than thinking about the difference between *PAX* and *PAX*. The clarity enforced by modern printing conventions, however, may obscure the advantages accruing to a mentality that did not rigidly impose demarcations between words, qualities, and instantiations». Per quanto riguarda la fortuna in particolare, è sempre bene anche tenere presente quanto dice Cicerone: *quam [scil. la fortuna] nemo ab inconstantia et temeritate seiunget, quae digna certe non sunt deo* (Cic. *N. D.* 3. 24. 61). Cfr. anche Clark (2007, p. 117ss).

⁵² Confrontando le edizioni critiche più importanti, insieme a TESTARD 2002, anche MILLER 1913 e WINTERBOTTOM 1994 leggono *Fides* (con la lettera maiuscola); diverge invece ATZERT 1971. Cfr. anche CLARK A. J. 2007, p. 117 ss.

⁵³ Cfr. Fears (1981 b, p. 845 n. 69), che, a proposito di questo problema, ancorché prendendo ad esempio la dea *Clementia*, ancora una volta esclusa dal nostro elenco di divinità ideali, dice molto giustamente che «there is a danger in our becoming too much a captive of our modern printing conveniences; and, through the application of majuscule and minuscule, we can create sharp unvarying distinctions between the idea of *clementia* and the goddess *Clementia*. Such a distinction may not have been valid, in all cases, for the ancient».

⁵⁴ Cic. *Off.* 3. 29. 106-108; ed. Testard 2002. Particolarmente appropriati risultano i versi che Cicerone cita poco prima per supportare le sue argomentazioni. I versi 227-228, dall'*Atreus* di Accio, sono i seguenti: *Fregistin fidem?! Neque dedi neque do infideli cuiquam*.

Ma se si ritiene che non abbia nessun valore la *fides* che sia stata data ad uno sleale, si badi che non si cerchi una scusa per uno spergiuro. C'è poi anche un diritto di guerra e spesso bisogna preservare l'impegno di un giuramento con un nemico. Infatti, ciò che si giura in modo che l'animo concepisca che sia opportuno fare, va mantenuto; ciò che (si giura) diversamente, se non viene fatto, non è spergiuro. Ad esempio, se non porti a dei predoni il prezzo stabilito per salvarti, non c'è nessuna frode, nemmeno se avendo giurato tu non lo facessi; infatti un pirata non fa parte dei nemici, ma è un nemico comune a tutti; con questo non si ha in comune né il giuramento né il dovere la *fides*. Infatti giurare il falso non è spergiurare, ma, ciò che giuri «*ex animi tui sententia*» (secondo la tua coscienza), secondo la formula in uso nella nostra cultura, non fare questo è spergiuro.

In questo punto della discussione Cicerone ci pone davanti ad una distinzione assai sottile, ma che getta molta luce sul modo in cui i Romani consideravano la *fides* nella loro cultura. Il problema dei giuramenti è, sostanzialmente, che bisogna fare ciò che si dice; molto però dipende anche dalla persona con la quale si fa un patto: se si tratta di un predone o di un pirata, cioè *hostes communes*, dei nemici speciali con cui non agisce il diritto di guerra, i termini del giuramento sfumano. La *fides* va data anche ai nemici, purché essi siano dei nemici civicamente e legalmente riconosciuti⁵⁵. Nel momento in cui si fa un giuramento con questo tipo di avversari, e lo si fa *ex animi sententia*, il patto va assolutamente mantenuto, altrimenti si tratta di *periurium*: è la divinità con cui si viene meno davvero al giuramento fatto. Di qui dunque capiamo la difficoltà di Attilio Regolo: i Cartaginesi erano dei nemici della città a tutti gli effetti, al contrario dei pirati, erano proprio un *hostis iustus et legitimus*, e lui non poteva sottrarsi alla promessa fatta. Il motivo di ciò è anche religioso, Cicerone lo dice in chiusura⁵⁶:

Regulus vero non debuit condiciones pactionesque bellicas et hostiles perturbare periurio. Cum iusto enim et legitimo hoste res gerebatur, adversus quem et totum ius fetiale et multa sunt iura communia. Quod ni ita esset, numquam claros viros senatus victos hostibus dedidisset.

Regolo non doveva turbare con uno spergiuro le condizioni e i patti di guerra e dei nemici. La guerra si faceva con un nemico giusto e legittimo, nei confronti del quale c'è tutto il diritto feziale e molti diritti comuni. Se non fosse stato così, mai il senato avrebbe consegnato ai nemici come prigionieri degli uomini illustri.

Dunque, se tutte queste condizioni particolari del giuramento non si fossero verificate, il senato non avrebbe mai permesso che Attilio Regolo fosse rimandato a Cartagine. Ma non si poteva rischiare di contrariare la *Fides*.

5. UNA QUESTIONE DI GENERE: LA DEA PUDICITIA

⁵⁵ Cfr. Cic. Leg. 2. 14. 34: *sequitur enim de iure belli; in quo et suscipiendo et gerendo et deponendo ius ut plurimum valeret et fides, eorumque ut publici interpretes essent, lege sanximus.*

⁵⁶ Cic. Off. 3. 29. 108; ed. TESTARD 2002.

Quando abbiamo dichiarato di voler segnalare, emicamente, quali fossero le divinità ideali intese dagli antichi come gruppo omogeneo, ci siamo proposti di considerare solo e soltanto le divinità che essi stessi avevano elencato. Vorremmo tuttavia prendere in considerazione anche un'altra divinità che, pur non essendo inclusa nelle liste che ci sono giunte, è evidentemente una virtù e, nei suoi aspetti morali, sembra rispondere a tutti i criteri cui fanno capo le altre divinità ideali: si tratta della dea *Pudicitia*. La dea *Pudicitia* è di solito interpretata come la personificazione di un insieme di qualità proprie di una donna – o più precisamente, una cittadina – sposata; la *pudicitia* intesa come virtù era, chiaramente, soprattutto la fedeltà sessuale al proprio marito⁵⁷. Più che indagare sul culto di *Pudicitia*, vorremmo discutere la sua appartenenza alla categoria delle divinità ideali: ci sembrerebbe opportuno associarla a quello che pensiamo essere il suo *pendant* maschile: la *Virtus*⁵⁸. Le altre virtù, come *concordia*, *fides*, *mens*, *pietas* e *salus* sembrano essere *gender-neutral*, mentre l'*honor*, la *victoria*, la *virtus* e la *pudicitia* sono decisamente più *gender-oriented*, in quanto rispecchiano codici di comportamento tipicamente maschili o femminili, nella cultura romana⁵⁹.

Potremmo formulare un'ipotesi seconda la quale la *Pudicitia* non sia presente negli elenchi delle divinità ideali per una questione di genere: poiché i testi che leggiamo sono tutti di autori maschi, questa qualità, tipicamente femminile, non è stata nominata, semplicemente perché irrilevante per un maschio, che giustamente onora la *Virtus*. Ci sembra proprio che l'una sia la controparte dell'altra, come due facce della stessa medaglia, laddove le 'due facce' sono il genere maschile e femminile, e la 'medaglia' quell'insieme di atteggiamenti e comportamenti che fanno di un uomo o una donna un cittadino romano rispettoso del costume⁶⁰. Il culto di questa dea, poi – come accade per tutte le altre divinità ideali – ha una connotazione sociale molto forte: le donne patricie onorano la *Pudicitia Patriciae*, mentre le donne plebee onorano la *Pudicitia Plebeia*⁶¹. Leggiamo cosa accadde attraverso il racconto di Livio⁶²:

Eo anno prodigia multa fuerunt, quorum averruncandorum causa supplicationes in biduum senatus decrevit; publice vinum ac tus praebitum; supplicatum iere frequentes viri feminaeque. insignem supplicationem fecit certamen in sacello Pudicitiae Patriciae, quae in foro Bovario est ad aedem rotundam Herculis, inter matronas ortum. Verginiam, Auli filiam, patriciam plebeio nuptam, L. Volumnio consuli, matronae, quod e patribus enupsisset, sacris

⁵⁷ Cfr. *LGRM* s. v. *Personifikation* (römische); *RE* s. v. *Pudicitia*. Cfr. anche AXTELL 1907, p. 39-40. Segnaliamo inoltre il legame di questa divinità con la *Concordia* (domestica): si veda FLORY 1984, p. 314. Cfr. in generale FRASCA 1996, p. 139 ss.

⁵⁸ Cfr. *TLL* s. v. *Pudicitia*.

⁵⁹ V. Max. 6. 1. *praef.*, chiama la *pudicitia* «*virorum pariter ac feminarum praecipuum firmamentum*»; l'uso nei testi, però, vede *pudicitia* riferita quasi esclusivamente a figure femminili, mentre invece, per quelle maschili, si usa di solito il corradicale *pudor*: cfr. ad esempio Cic. *Mur.* 30 o il *priscus Pudor* in Hor. *Saec.* 57. C'è da dire, inoltre, che il *pudor*, benché sia classificabile come personificazione, non è una divinità formalmente onorata, diversamente dalla *Pudicitia*: questo è il motivo per cui non la consideriamo una divinità ideale. Cfr. *RE* s. v. *Pudor*. Cfr. in merito FEENEY 1998, pp. 87 ss e HELLEGOUARC'H 1972, p. 283. Si pensi anche alla *ecfeminata virtus* in Cic. *Tusculanae disputationes* 2, 21.

⁶⁰ Ci sembra inoltre assai significativo, riflettendo su questa ipotesi, quanto dice FEENEY 1998, p. 89: «the name of "Modesty" in Roman cult is not the masculine Pudor but the feminine Pudicitia». Cfr. WATSON 2005.

⁶¹ Vi erano quindi – fino all'età imperiale – due templi: la *Pudicitia* patrizia nel Foro Boario, la *Pudicitia* plebea nel *Vicus Longus* (avvenuto per mano di Virginia, di cui si leggerà nel passo che segue, nel 297 a. C.).

⁶² Liv. 10, 23. 1-10; ed. MÜLLER - WEISSENBORN 1884.

arcuerant. brevis altercatio inde ex iracundia muliebri in contentionem animorum exarsit, cum se Verginia et patriciam et pudicam in Patriciae Pudicitiae templum ingressam et uni nuptam ad quem virgo deducta sit, nec se viri honorumve eius ac rerum gestarum paenitere, ex vero gloriaretur. facto deinde egregio magna verba adauxit: in vico Longo, ubi habitabat, extrema parte aedium quod satis esset loci modico sacello exclusit, aramque ibi posuit et convocatis plebeiis matronis conquesta iniuriam patriciarum «hanc ego aram» inquit «Pudicitiae Plebeiae dedico vosque hortor, ut quod certamen virtutis viros in hac civitate tenet, hoc pudicitiae inter matronas sit detisque operam ut haec ara quam illa, si quid potest, sanctius et a castioribus coli dicatur» eodem ferme ritu et haec ara quo illa antiquior culta est, ut nulla nisi spectatae pudicitiae matrona et quae uni viro nupta fuisset ius sacrificandi haberet. volgata dein religio a pollutis, nec matronis solum sed omnis ordinis feminis, postremo in oblivionem venit.

In quell'anno vi furono molti prodigi, per rimuovere i quali il senato decretò supplicazioni per due giorni; si offrirono pubblicamente vino e incenso; numerosi uomini e donne parteciparono alle preghiere. Nel tempio della *Pudicitia* patrizia, che è nel foro Boario presso il tempio rotondo di Ercole, rese famosa la cerimonia una gara tra le matrone. Le matrone avevano escluso dai riti Virginia, figlia di Aulo, sposata con un plebeo, il console Lucio Volumnio, perché si era unita in nozze fuori dal gruppo dei patrizi. Un piccolo alterco poi, dall'ira delle donne, accese tensione negli animi, perché Virginia si gloriava legittimamente di essere entrata patrizia e casta nel tempio della *Pudicitia* patrizia e di essere la sposa di un solo uomo che l'aveva accompagnata da fanciulla, e del fatto che non si pentiva né del marito, né delle sue cariche, né delle sue imprese. A questo splendido gesto poi aggiunse magnifiche parole: nel vico Longo, in cui abitava, separò all'esterno di casa sua ciò (lo spazio) che era necessario per un piccolo tempio, lì pose un'ara e dopo aver convocato le matrone plebee, lamentando l'offesa delle patrizie disse: «Io dedico questa ara alla *Pudicitia* plebea e vi esorto a fare in modo che la gara di *virtus* che impegna gli uomini in questa città, questa (gara) sia tra le matrone di *pudicitia* e ad adoperarvi perché si dica che questa ara, se è possibile, sia onorata più religiosamente e da donne più caste». Anche questo altare fu onorato quasi con lo stesso rito di quella più antica, affinché nessuna matrona, se non di specchiata *pudicitia* e sposata ad un solo uomo, avesse il diritto di fare sacrifici. In seguito il rito si è allargato a donne disonorevoli, e non solo alle matrone ma a donne di ogni condizione sociale, e alla fine fu dimenticato.

Come si vede, il rito nacque in una circostanza ben precisa, un *certamen* tra matrone, una polemica: al di là dei problemi di ordine meramente sociale, ciò che concerne la nostra ricerca è la dichiarata intenzione nell'istituzione del culto della *Pudicitia* plebea. Questo culto, oltre che una risposta sociale e morale ad una provocazione, nasce come una gara di *pudicitia*, tra le donne, in modo speculare rispetto alla *virtus* dei mariti di cui le donne sono orgogliose, in quanto «non si pentono» esplicitamente delle loro *res gestae*⁶³.

⁶³ Cfr. FRASCA 1991, pp. 185 ss. Sul fatto che le donne plebee siano esortate ad essere più caste, abbiamo casi di donne patrizie un po' depravate, come ad esempio Tullia e le due Maure in *Juv.* 6. 301 ss. Cfr. CLARK A. J. 2007, p. 2.

Proviamo a ragionare su questa simmetria di virtù di genere. Leggiamo una pagina di una declamazione maggiore dello pseudo-Quintiliano, nella raccolta che si data tra il II e il III sec. d. C., relativa alle vicende di un soldato di Mario⁶⁴:

Ecce cum maxime hoc agitur, ut inter Romanarum legionum manipulos scorta deligere et ad stuprum trahere sacramento rogatos post haec liceat ex decreto tuo. nec pudet accusatorem apud C. Marium, quod exemplum divinitus nobis datum videtur, quid in homine virtus possit, adsidentibus legatis praefectisque et istis illi prodigio dissimillimis tribunis, toto armorum iudicio, obicere militi, quod vir sit, tantumque non durum ac rusticum et parum meretriciis artibus eductum. at ego, si qua est fides pudicitiam in milite etiam laudare erubesco: feminarum est ista virtus; aliter mihi laudandus est vir fortis: idoneus bello, promptus ad pericula, praestantis animi, libere dicam: dignior, qui tribunus esset.

Ecco ciò che più ci interessa, il fatto che dopo queste vicende sia lecito per la tua decisione scegliere dei prostituti tra i manipoli delle legioni dei Romani e trascinare coloro che hanno prestato giuramento al disonore. Né di fronte a Gaio Mario, che sembra che ci sia stato dato dagli dèi come esempio di che cosa possa la *virtus* in un uomo, verso i legati, i prefetti e voi tribuni qui seduti, diversi da quel mostro, verso tutta la corte dei soldati armati, non prova vergogna a dimostrare ad un soldato che cosa sia un vero uomo, e non si lamenta che sia così tanto rozzo, ignorante e poco istruito sulle arti della prostituzione. Ma io – parola mia – arrossisco anche a lodare la *pudicitia* in un soldato: questa (la *pudicitia*) è una *virtus* da donne; diversamente penso di dover lodare un uomo forte: idoneo alla guerra, pronto di fronte ai pericoli, prestante nell'animo e lo dirò liberamente, più degno (dell'altro) di essere tribuno.

Il contesto della declamazione è il seguente: si parla di un *miles Marianus* che, «chiamato in giudizio per l'assassinio del suo tribuno, cercava di legittimare la sua *culpa* con la necessità di sottrarsi al tentativo di *stuprum* perpetrato ai propri danni dallo stesso tribuno»⁶⁵. Dunque il soldato di Mario si trova ad essere la vittima di un reato a sfondo sessuale, grave in sé per il disonore ad esso legato, ma anche perché l'offesa compiuta dal tribuno contravviene a delle regole codificate del *mos*. Il problema è che il tribuno reca danno non solo al soldato, ma – contemporaneamente – anche alla divinità. Nel testo è detto esplicitamente che la *pudicitia* sia una «*virtus* da donne», proprio come avevamo letto nel passo precedente di Livio, e che il fatto che la *pudicitia* possa essere associata ad un uomo, o peggio, ad un soldato, è motivo di imbarazzo⁶⁶.

Dunque si fa sempre più chiaro questo modello culturale per cui esiste una distinzione, a livello di genere, per quanto riguarda la virtù morale, ossia il comportamento corretto che un uomo o una donna debbono avere all'interno della società. Per questo motivo, è del tutto ragionevole che i maschi e le femmine onorino due divinità diverse, ovvero praticino

⁶⁴ [Quint.] *Decl.* 44h (= 3. 3); ed. HÅKANSON 1982. Cfr. anche Plut. *Mar.* 14. 1-14; Cic. *Mil.* 4. 9; *Inv.* 2. 42. 124.

⁶⁵ Cit. BRESCIA 2004, p. 8; corsivi dell'autrice.

⁶⁶ Molto giustamente BRESCIA 2008, p. 37, dice che «il tribuno si rende paradossalmente responsabile della violazione di un valore cardine, quale la *pudicitia*, la cui tutela, in ragione del suo ruolo, egli avrebbe dovuto, invece, garantire». Cfr. anche le note *ad loc.* di SCHNEIDER 2004.

comportamenti e seguano costumi diversi. Ecco quindi perché ci sembra legittimo aggiungere la *Pudicitia* al gruppo delle divinità ideali, o, quantomeno, associarla ad esse in qualità di corrispondente femminile di *Virtus*.

6. UN SOSTANTIVO CHE È CONTEMPORANEAMENTE UN DIO

Un aspetto che colpisce subito delle divinità ideali è il seguente: in latino, esse hanno un nome che, contemporaneamente, indica sia la divinità sia un sostantivo comune corrispondente. Già Agostino aveva inquadrato il problema e ne aveva fornito un'interpretazione⁶⁷:

Mi fa piacere esaminare gli argomenti dei pagani. Si può mai credere, essi dicono, i nostri antenati così sciocchi, da ignorare che quelli [*scil.* la fortuna, la felicità, la fede, la virtù, trattate singolarmente nei paragrafi precedenti] erano doni divini, non divinità? Sapevano che nessuno li ottiene, se non per la generosità di qualche dio; ma non riuscendo a scoprirne il nome, li chiamavano con i nomi delle cose che, capivano, provengono da loro. Così, piegarono certi vocaboli e da quello della guerra (*bellum*) ricavarono Bellona, non *Bellum*; dalla culla la dea Cullina, non Culla; da quello delle messi (*segetes*), Segezia, non *Seges*, e dai pomi Pomona, non Pomo, dai buoi Bubona, non Bue. Altre volte invece non si verifica alcuna modificazione del vocabolo e la cosa mantiene il suo nome: la dea che dà la moneta fu detta Moneta, senza per questo considerare affatto la moneta un dio; e Virtù è colei che dà la virtù, Onore dà l'onore, Concordia la concordia, Vittoria la vittoria. Perciò, concludono, dicendo dea la Felicità si indica non l'oggetto del dono ma la divinità che lo dona.

Innanzitutto, il Padre della Chiesa fa una distinzione tra le divinità e i loro doni, argomentando ciò con degli esempi: spiega che i Romani, per alcuni dèi, compivano un'operazione di *flexere vocabula* quando si trattava di evidenziare il nome della divinità a partire dal dono omologo. Quando si riferisce alle divinità ideali, però, dice che non c'è alcuna *declinatio vocabuli*: intende con ciò il fatto che lo stesso nome indicherebbe non il dono, ma la divinità (*numen*) che lo compie, facendo di fatto sparire la distinzione iniziale tra divinità e dono corrispondente.

In questo caso (diversamente da quello che abbiamo analizzato in precedenza relativo alla dea *Victoria*), Agostino non soppianta le sue categorie cristiane con quelle della religione romana, ma coglie anzi nel segno. Infatti, di fronte all'eventualità in cui una stessa denominazione si riferisca contemporaneamente ad un sostantivo comune e ad una divinità, due ci sembrano essere le possibilità percorribili: si può presupporre che, in forma evolutiva, il sostantivo da comune sia passato poi ad indicare la divinità, o viceversa (ma questa ipotesi non ci persuade, come vedremo tra un momento); oppure è possibile che, come suggerisce lo stesso Agostino, entrambi, ossia sostantivo comune e forza divina, condividessero semplicemente lo stesso nome⁶⁸. Questo problema grammaticale non ci sembra affatto banale per la nostra ricerca: è utile, più che interrogarci sulla trasparenza del nome delle divinità (cosa è piuttosto

⁶⁷ August. *C. D.* 4. 24; trad. CARENA 1992.

⁶⁸ Secondo LIND 1973-74, p. 109, invece, «among the Greeks, who were the first to make cult-worships of abstractions, they [*scil.* i concetti divinizzati] were gods to begin with and only later became abstractions; the reverse process was characteristic of the Romans: these divinities were first abstractions and later became gods among them».

comune presso i Romani), comprendere il rapporto che le divinità ideali hanno con la grammatica e, in qualche modo, spiegarle attraverso un criterio linguistico-antropologico. Vorremmo farlo tenendo presente l'atteggiamento proposto da Hermann Usener, che ha dedicato molto spazio al rapporto tra gli dèi e i loro nomi⁶⁹:

Non vogliamo dimenticare che solo calandosi profondamente, pieni di abnegazione e spirito filologico, nel linguaggio di queste antiche rappresentazioni sarà possibile riuscire a superare i pregiudizi della nostra coscienza separata per millenni da questo mondo e ad esso resa estranea, per inoltrarci in una comprensione dapprima parziale e poi, si spera, fattasi vivente. È attraverso il guscio che arriviamo al gheriglio.

A partire da questa considerazione, ci siamo chiesti se il fatto che queste divinità ideali, ormai categorizzate come virtù umane, fossero così strettamente connesse alla sfera del *mos*, non avesse un significato più profondo. È singolare infatti che, come abbiamo già avuto modo di osservare, di fronte ai sostantivi *concordia*, *fides*, *honos*, *mens*, *pietas*, *pudicitia*, *salus*, *victoria* e *virtus* sembri sempre porsi una duplice appartenenza lessicale: ci si può riferire tanto alla sfera umana/terrena (*res*) quanto a quella divina⁷⁰. Il motivo per cui respingiamo l'ipotesi evoluzionistica è quello che segue: appare probabile che le virtù ideali si possano pensare fin dall'inizio sia come sostantivo che come divinità. Più precisamente, poiché si tratta di divinità così importanti, soprattutto relativamente al costume romano, non è necessario specificarne il valore divino: come dire che sono «talmente divinità» che non serve dirlo, quindi non c'è bisogno di spiegare ogni volta che si tratta di dèi.

In questo studio antropologico-linguistico delle divinità ideali, il cui nome, secondo le nostre categorie, potrebbe essere definito polivalente, è forse necessario prendere le distanze dalle impressioni superficiali, ovvero superare i nostri pregiudizi: definendo «eticamente» il nome delle divinità ideali come polivalente, indichiamo che esso faccia parallelamente riferimento a più referenti (una divinità e/o una virtù). Se articoliamo la questione con più attenzione, però, ci accorgiamo che, dal punto di vista «emico», il nome non è affatto polivalente, semplicemente perché il sostantivo con cui le divinità ideali vengono designate indica una «forza», che evidentemente è al contempo una qualità umana e una potenza divina, e dunque, dal punto di vista della lingua latina, un referente unico⁷¹. Possiamo chiarire ulteriormente questo punto se riflettiamo sulla «sovrapposizione» dei concetti di *numen* e *nomen*, o meglio sulla loro compresenza ravvicinata nei testi⁷². La questione è estremamente

⁶⁹ Cit. USENER 2008, p. 117. Sulla produttività, anche linguistica, del sistema religioso romano politeista, cfr. BETTINI 2014a, p. 68; pp. 87 ss.

⁷⁰ Cfr. il passo più significativo in merito, che abbiamo visto supra, in Cic. N. D. 3. 24. 61: *nam mentem fidem spem virtutem honorem victoriam salutem concordiam ceteraque huius modi rerum vim habere videmus non deorum.*

⁷¹ Cfr. VERNANT 2007, p. 567 quando dice che «les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes. La pensée religieuse répond aux problèmes d'organisation et de la classification des Puissances: elle distingue divers types de pouvoirs surnaturels, avec leur dynamique propre, leur mode d'action, leur domaines, leurs limites». Cfr. anche le considerazioni nel capitolo intitolato *Gli dèi plurali* in BETTINI 2015b, pp. 96-115.

⁷² Benché nei testi che ci sono giunti non ci siano frequentissime occorrenze di espressioni quali *nomen numenque* o simili, è verosimile che i Romani vi sentissero un collegamento: cfr. ad esempio il frammento del tragediografo Accio, da una tragedia non identificata, riportato in Var. L. 7. 85: *apud Accium: 'multis nomen vestrum numenque ciendo'. numen dicunt esse imperium, dictum ab nutu, <quod cuius nutu> omnia sunt, eius imperium maximum esse*

delicata, ma per spiegarci meglio può essere d'aiuto una glossa di Servio all'*Eneide*, in cui il grammatico spiega perché il *numen* di un dio è legato al suo nome⁷³:

Cymothoe: nomina deorum plerumque de causis sunt ficta ab elementis, quae numina dici voluere maiores, ut 'Cymothoe', id est cursus fluctuum, ἀπὸ τοῦ θέειν τὸ κῶμα.

Cimotoe: generalmente i nomi degli dèi sono stati plasmati a partire dagli elementi, che gli antichi volevano indicare come divinità, ad esempio «Cimotoe», cioè lo scorrere della corrente, dal fluire dell'onda.

Servio, in questa nota, vuole far capire il motivo per cui il *nomen* della dea Cimotoe è connesso al suo *numen*: prima 'traducendola' in latino, poi mostrandone l'etimologia greca; il legame «concatenato» tra il *nomen* e il *numen* è dunque indubbio, soprattutto se pensiamo, più in generale, agli dèi degli *indigitamenta*, in cui le divinità prendono il nome direttamente dall'azione (propriamente dall'*officium*) che compiono. Ad esempio, ci sono i casi particolarmente illustrativi delle divinità agricole, che possiamo leggere ancora una volta nel commento del grammatico alle *Georgiche*⁷⁴:

Nomina numinibus ex officiis constat inposita, verbi causa ut ab occatione deus Occator dicatur, a sarritione Sarritor, a stercoratione Sterculinius, a satione Sator.

I nomi sono imposti agli dèi in base alle loro prerogative, ad esempio un dio è chiamato *Occator* da *occatio* (erpicoltura), *Sarritor* dalla *sarritio* (sarchiatura), *Sterculinius* dalla *stercoratio* (concimazione), *Sator* dalla *satio* (semina).

In riferimento alle divinità ideali, ancora una volta Cicerone ci fornisce delle considerazioni essenziali⁷⁵:

Quicquid enim magnam utilitatem generi adferret humano, id non sine divina bonitate erga homines fieri arbitrabantur. itaque tum illud quod erat a deo natum nomine ipsius dei nuncupabant, ut cum fruges Cererem appellamus vinum autem Liberum, ex quo illud Terenti

videatur. Questo frammento è in sé prezioso, del resto, per il significato proprio di *numen* come volontà divina. La stessa espressione è presente in Man. 2. 898-900: *sub corde sagaci/ conde locum numenque loci nomenque potentis,/ quae tibi posterius magnos revocentur ad usus*. È rimarchevole e comprensibile, dal punto di vista stilistico, che questi sostantivi così allitteranti tra loro si trovino nella tragedia antica: cfr. un altro frammento di Accio (*Tereus* 646): *alia hic sanctitudo est, aliud nomen et numen Iovis*.

⁷³ Serv. A. 1. 144; ed. HAGEN - THILO 1881. Il testo virgiliano cui fa riferimento il commento di Servio è quello che segue: *Cymothoè simul et Triton adnexus acuto/ detrudunt navis scopulo; levat ipse tridenti/ et vastas aperit Syrtis et temperat aequor/ atque rotis summas levibus perlabitur undas* (Verg. A. 1. 144-147). Trad. di FO 2012: «Al contempo Cimòtoe, e di forza Tritòne, le navi/ strappano a aguzza scogliera: lui col tridente la innalza,/ apre una via fra le vaste Sirti e il mare ripiana,/ e con ruote leggere trascorre sul filo dell'onda».

⁷⁴ Serv. G. 1. 21; ed. HAGEN - THILO 1881. Per questo testo in particolare, cfr. PERFIGLI 2004, p. 141 ss.; 219 ss. Per gli dèi degli *indigitamenta*, si veda Richter in *RE*, s. v. *indigitamenta*. Per la bibliografia sull'argomento, si rimanda a quella contenuta in PERFIGLI 2004. Sugli *officia* degli dèi, cfr. BETTINI 2015b, p. 50 ss.

⁷⁵ Cic. *N. D.* 2. 23. 60-62; ed. PLASBERG 1917. In merito al commento di questo passo, di notevole importanza rispetto alle divinità ideali, rimandiamo soprattutto alle note di PEASE 1968, *ad loc.*

«sine Cerere et Libero friget Venus», tum autem res ipsa, in qua vis inest maior aliqua, sic appellatur ut ea ipsa vis nominetur deus, ut Fides ut Mens, quas in Capitolio dedicatas videmus proxime a M. Aemilio Scauro, ante autem ab A. Atilio Calatino erat Fides consecrata. vides Virtutis templum vides Honoris a M. Marcello renovatum, quod multis ante annis erat bello Ligustico a Q. Maximo dedicatum. Quid Opis quid Salutis quid Concordiae Libertatis Victoriae; quarum omnium rerum quia vis erat tanta ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen optinuit. quo ex genere Cupidinis et Voluptatis et Lubentinae Veneris vocabula consecrata sunt, vitiosarum rerum neque naturalium - quamquam Velleius aliter existimat, sed tamen ea ipsa vitia naturam vehementius saepe pulsant.

Ritenevano infatti che tutto ciò che apportava una grande utilità al genere umano non accadesse senza la bontà divina nei confronti degli uomini. Perciò ora indicavano con il nome dello stesso dio ciò che era nato dal dio, come quando chiamiamo le messi «Cerere», il vino invece 'Liberò', da cui quel verso di Terenzio: «*Senza Cerere e Libero Venere si raffredda*», ora invece la stessa cosa nella quale è insita qualche forza maggiore è chiamata dio, come la *Fides*, come la *Mens*, che da poco vediamo che gli siano stati dedicati templi nel Campidoglio da M. Emilio Scauro, prima invece la *Fides* era stata consacrata da M. Attilio Calatino. Vedi il tempio della *Virtus*, vedi quello dell'*Honos*, rinnovato da M. Marcello, che molti anni prima durante la guerra Ligustica era stato dedicato da Q. Massimo. Che dire di quello di *Ops*? Della *Salus*? Di *Concordia*, di *Libertas*, di *Victoria*? Di tutte quelle virtù poiché la forza era così grande che senza un dio non poteva essere retta, la virtù stessa ottenne il nome delle divinità. Da quel genere furono consacrati i nomi della *Cupido*, di *Voluptas* e di *Venus Lubentina*, delle qualità difettose e non naturali - benché Velleio la pensi diversamente, tuttavia quegli stessi vizi eccitano spesso più fortemente la natura.

Proviamo a seguire il ragionamento di Cicerone: inizialmente, l'autore sembra ricondurre la correlazione tra il nome del dio e ciò che esso produce ad un'associazione del tipo realtà-qualità, quasi che tra la divinità e il suo nome ci sia un rapporto metonimico. Reca infatti come esempi il chiamare «Cerere» le messi o «Liberò» il vino. Questo è in effetti un caso da considerare: spesso, anche per motivi puramente stilistici, uno scrittore o un poeta può indicare metonimicamente una divinità per svariati motivi: dalla volontà di evocare un'immagine a soluzioni meramente metriche e testuali, o solamente per dare un tono più elevato a ciò che sta dicendo. Per la verità, in un altro luogo della stessa opera, leggiamo un modo ironico di vedere questo stesso esempio⁷⁶:

Cum fruges Cererem vinum Liberum dicimus, genere nos quidem sermonis utimur usitato, sed equem tam amentem esse putas qui illud quo vescatur deum credat esse?

Quando chiamiamo le messi «Cerere» e il vino «Liberò», noi in verità adoperiamo un modo di dire consueto, ma chi credi sia tanto stupido da pensare che sia un dio ciò di cui si ciba?

⁷⁶ Cic. *N. D.* 3, 16, 41; ed. PLASBERG 1917. Trovo il rimando nel commento di PEASE 1968, ad 2. 60.

La battuta si comprende meglio se si pensa che il contesto in cui viene fatta è il seguente: lo scettico Cotta sta discutendo sull'alto numero di divinità presenti nel linguaggio, anche a motivo del fatto che le stelle, rappresentate da animali nel cielo, siano annoverate tra gli dèi, così come alcune *res inanimatae* (gli esempi riportati sono *Argo*, *Ara*, *Corona*): ciò crea una moltiplicazione ingestibile di nomi e di divinità. È ovvio, dice Cicerone, che questo sia un problema solo linguistico: è solo per via di un *genus sermoni usitatum* che ciò accade, ma di certo ci si intende su quali siano oggetti e quali divinità: nessuno è così sciocco da pensare che, mangiando i frutti della terra, stia «mangiando» la dea Cerere, oppure che, bevendo il vino, stia «bevendo» il dio Libero. Occorre specificare, comunque, che la metonimia è comprensibile in quei casi nei quali le divinità sono grammaticalmente dotate di nomi propri e individualizzati: nel nostro caso, invece, le divinità ideali hanno un nome il cui significato è decodificabile solo rispetto al contesto⁷⁷.

Tornando all'argomentazione precedente, nel momento in cui si passa a descrivere le divinità di nostra pertinenza, c'è come un salto in avanti, rimarcato nel testo da quel nesso *tum autem*: a queste divinità ideali, che – come abbiamo visto – vengono trattate, a più riprese, come «oggetti» (*res*) del mondo umano, prima che qualità divine, il nome viene attribuito in base al fatto che sia insita in loro una *vis maior*⁷⁸. E poi, se possibile in modo ancora più chiaro, si dice: *ipsa res deorum nomen optinuit*⁷⁹. Ci si apre dunque un quadro più ampio in cui queste divinità (non diversamente da tutte le altre) sono dotate di un *nomen*, di una *vis* e di un *numen*: questi sono tre elementi indispensabili per descriverne l'identità. Segue a questa constatazione un elenco di templi, a testimonianza del riconoscimento civico di queste dee, e un'ulteriore conferma che si tratta di virtù, contrapposte alle *res vitiosae*.

7. LA CATEGORIA DI PERSONIFICAZIONE

Come abbiamo avuto modo di osservare nei passi iniziali della nostra ricerca, il politeismo antico è un sistema tale da permettere la deificazione di molte azioni o comportamenti. La domanda che ci siamo posti nello studio delle divinità ideali corrisponde in linea di massima alla stessa fatta da Usener, mentre rifletteva sulle rappresentazioni personali delle divinità⁸⁰:

Come dunque dobbiamo rappresentarci il processo attraverso il quale, da un numero infinito di dèi particolari caratterizzati da un concetto perspicuo, siano emersi relativamente pochi dèi singoli, dotati di una personalità piena e plastica, divenendo il fulcro di culti pubblici e privati?

Usener si riferisce più che altro alle modalità attraverso le quali Omero configura gli dèi olimpi, ossia fornendo loro una storia e una figura fortemente antropomorfizzata; nell'ambito che abbiamo scelto di approfondire, non è questo che ci riguarda, anche se la domanda qui avanzata

⁷⁷ Il contesto, riguardo alle divinità ideali, è essenziale per delinearne l'effettivo senso, benché sia possibile l'ambiguità di valore divino o umano, ma ciò si rivela nella lingua di arrivo, non in latino.

⁷⁸ Cfr. il passo analizzato *supra*: Cic. *N. D.* 3, 24, 61; cfr. inoltre la nota 22.

⁷⁹ Cfr. nota precedente.

⁸⁰ Cit. USENER 2008, p. 338.

risulta per noi molto produttiva. L'aspetto che ci interessa concerne l'identità delle virtù divinizzate che stiamo analizzando in quanto divinità: ciò che le differenzia significativamente dagli dèi maggiori del *pantheon* romano (tanto quanto dagli dèi omerici) è che esse non hanno un'identità «distribuita» di tipo narrativo, in altre parole non sono oggetto di racconti o miti⁸¹.

Sinora abbiamo analizzato tutti i passi in cui ricorrevano, in qualche forma, le divinità ideali, ma ne abbiamo tralasciato uno particolarmente importante: si tratta di una breve considerazione di Plinio in merito alla rappresentazione che gli uomini si fanno degli dèi. Tale pensiero è estremamente utile per un antropologo: esso può guidarci a comprendere, con un esempio particolarmente illustrativo, il modo in cui i Romani «vivevano» la religione, specialmente rispetto alle divinità ideali. Dice l'autore⁸²:

Quapropter effigiem dei formamque quaerere inbecillitatis humanae reor. quisquis est deus, si modo est alius, et quacumque in parte, totus est sensus, totus visus, totus auditus, totus animae, totus animi, totus sui. innumeros quidem credere atque etiam ex vitiis hominum, ut pudicitiam, concordiam, mentem, spem, honorem, clementiam, fidem, aut, ut Democrito placuit, duos omnino, poenam et beneficium, maiorem ad socordiam accedit. fragilis et laboriosa mortalitas in partes ita digessit infirmitatis suae memor, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret.

Pertanto ritengo che cercare l'immagine e la forma della divinità sia proprio della debolezza umana. Chiunque sia il dio, se è davvero un altro, e dovunque si trovi, è tutto sensazione, tutto vista, tutto udito, tutto anima, tutto spirito, tutto se stesso. Credere anzi che gli dei siano innumerevoli e anche derivati dai vizi degli uomini, come *pudicitia*, *concordia*, *mens*, *spes*, *honor*, *clementia*, *fides* o, come preferiva Democrito, solamente due, *poena* e *beneficium*, costituisce una maggiore stoltezza. Il fragile e faticoso essere mortale – memore della sua debolezza – ha diviso in parti così da venerare in porzioni ciò che ciascuno invocava in maggiore misura.

Dunque, per Plinio, la rappresentazione di queste divinità costituisce il frutto di una *humana imbecillitas*. La debolezza è, se si vuole, nella necessità della creazione mentale, perché l'identità delle divinità citate è in un certo senso immaginata, prodotta, visto che di esse si cercano l'*effigies* e la *forma*: ne esistono delle rappresentazioni iconografiche (perlopiù statue e monete) così come vengono loro attribuiti caratteri della sfera umana, o meglio, alcune qualità umane vengono «deificate» e trasferite nella sfera divina. È il modo romano di pensare la religione: la vita viene divisa in parti, e ciascuno, al bisogno, invoca il dio preposto alle sue necessità.

Rispetto a «personificazione», la formula «deificazione», usata soprattutto da Axtell (1907) e, qualche volta, da Fears (1981) e Lind (1973-74), ci sembrava più soddisfacente per la descrizione di questo fenomeno con le nostre categorie; tuttavia, per mantenere un criterio emico nel trattare le divinità ideali, ci rendiamo conto che a pensare queste divinità in termini di personificazione sono gli antichi stessi, e ci sono delle precisazioni di carattere retorico che è

⁸¹ Sull'identità «distribuita», si veda BETTINI 2015c.

⁸² Plin. *Nat.* 2. 5. 14; ed. BEAUJEU 2003.

opportuno considerare⁸³. Può essere illuminante analizzare quanto dice Quintiliano, nel nono libro *dell'Institutio oratoria*, all'interno della sua trattazione delle figure di pensiero, nel caso specifico la *fictio personae*, che è appunto ciò che noi traduciamo con «personificazione»⁸⁴:

Formas quoque fingimus saepe, ut Famam Vergilius, ut Voluptatem ac Virtutem, quem ad modum a Xenophonte traditur, Prodicus, ut Mortem ac Vitam, quas contententes in satira tradit, Ennius.

Spesso creiamo delle rappresentazioni, come fa Virgilio con la *Fama*, Prodicus con la *Voluptas* e la *Virtus*, secondo la versione tramandata da Senofonte, Ennio, che in una satira racconta la contesa tra la *Vita* e la *Mors*.

Come spiega Quintiliano, anche di «oggetti» che sono così evanescenti ed impalpabili, quali la *fama*, la *voluptas*, la *virtus* ecc... è possibile *fingere formas*, ossia creare delle immagini, rappresentarle visivamente. La *fictio personae*, perciò, costituisce l'attribuzione di un aspetto a qualcosa che non è una persona⁸⁵. Prendiamo ad esempio la *fama* nell'*Eneide*, in cui c'è una vera e propria «soggettivizzazione»⁸⁶:

Subito, per le grandi città della Libia, la Fama
 va: la Fama; di lei non v'è un piu rapido male:
 ha il suo vigore nel moto, e andando acquisisce altre forze;
 piccola per timore dapprima, s'innalza poi ai venti
 e, mentre avanza sul suolo, la testa nasconde tra nubi.
 Lei, come dicono, estrema sorella di Ceo e di Encèlodo,
 la madre Terra, irritata da ire contro gli dèi,
 procreò di piedi veloci e di rapide ali,
 mostro orrendo, imponente, che quante piume ha sul corpo
 tanti vigili occhi vi ha sotto - mirabile a dirsi -,
 tante lingue e bocche sonanti e vigili orecchie.
 Vola di notte, sospesa fra il cielo e la terra, nell'ombra
 tra le strida, né al dolce sonno i suoi occhi reclina;
 siede di giorno, in vedetta, o in cima al colmo di un tetto
 sulle alte torri, e le grandi città va atterrendo,
 sia tenace nel falso e maligno, sia nunzia del vero.
 Ecco che, allora, riempiva le genti di vari discorsi,

⁸³ Cfr. MATTINGLY 1937, p. 103: «When we talk of 'personifications', we feel ourselves at once in the realm of poetic or artistic imagery and fancy; the ancient Roman, when he spoke of similar figures, felt himself in the realm of religious fact».

⁸⁴ Quint. *Inst.* 9. 2. 36; ed. COUSIN 1978.

⁸⁵ Quando si tratta di dèi, come nel nostro caso, è bene tenere presente che «alla divinità viene inevitabilmente attribuito un carattere «humanlike» che spinge contestualmente a rappresentare la sua *vis* in forme che richiamano l'identità umana»; cit. BETTINI 2015b, p. 115.

⁸⁶ Verg. *A.* 4. 173-197; trad. FO 2012. Per quanto concerne la soggettivizzazione, ci riferiamo al particolare tipo di personificazione osservato da Fontainer, che lui chiama *subjectification*, ossia «trasformazione in soggetto»: una cosa qualsiasi, una qualità, un atteggiamento, un modo d'essere ecc... vengono fatti agire o descritti come agirebbe o sarebbe descritto il soggetto stesso del discorso»; cfr. MORTARA GARAVELLI 2002, p. 183. Cfr. anche HELLEGOUARC'H 1972, p. 364.

lei compiaciuta, e cantava ugualmente avvenuto e fittizio:
 ch'era arrivato Enea, generato da sangue troiano,
 e a un uomo tale la bella Didone degnava di unirsi
 e, quanto è lungo, scaldavano insieme l'inverno in mollezze
 senza memoria dei regni, e presi da turpe lussuria.
 Questo l'immonda dea, qua e là, mette in bocca agli uomini.
 Subito viene a piegare verso il re larba il suo corso,
 con dicerie ne incendia la mente, ed aggiunge ira ad ira.

Che cos'è la *fama*? È ciò che viene detto di qualcosa o qualcuno, cioè una diceria, è la voce che corre: nella caratterizzazione virgiliana, essa ha un corpo d'uccello, vigoroso e che si muove con velocità; è anche cosparsa di tanti occhi, bocche con rispettive lingue e orecchie. Virgilio immagina anche il momento e il luogo in cui agisce, quindi di notte, volando nell'oscurità, e ci dice che vaga diffondendo il vero e il falso. Ciò che è più importante, poi, è che la chiama *dea*: in questo caso, dunque, è appropriato parlare di personificazione perché si deifica ciò che costituisce un insieme di parole o di giudizi su un dato argomento. Questo è tipico della religione romana: un segmento di esperienza, quale può essere non il contenuto di una buona reputazione o di una maldicenza, ma il fatto che esse circolino, diventa divinità.

Possiamo allora parlare di «personificazione» riferendoci alle divinità ideali? Per le categorie antiche, sì. La differenza è solo relativa al tipo di caratteri che si attribuiscono alle varie personificazioni: nel caso analogo di *fama*, essa viene rappresentata come un mostro volante che ha una controparte reale nella parola che gira e si diffonde; le divinità ideali, diversamente, vengono personificate e rappresentate in forma di statua o sulle monete, ma nell'esperienza corrispondono poi ad una pragmatica del comportamento: è quest'ultimo l'aspetto che viene deificato, al di là delle immagini della divinità stessa. Possiamo a questo punto ricordare, alla luce del modello antropologico delle virtù divine che abbiamo analizzato, il fatto che Cicerone, nel parlare della rappresentazione di queste divinità, le descrive come *omnia quae cogitatione nobismet ipsis possumus fingere*⁸⁷: tutte quelle che possiamo rappresentare a noi stessi con il pensiero; le immagini, quindi, servono solo affinché il pensiero tenga presenti dei codici comportamentali.

Proviamo a capire meglio questa dinamica del pensiero antico attraverso una precisazione retorica che inquadra molto bene Lausberg (1998, p. 830): «a special category of this figure [scil. la *fictio personae*] – regarded by many theoreticians as belonging to the *figurae elocutionis* – is formed by the personification of concepts»⁸⁸. Il punto che ci riguarda, per questi «concetti», è che le parole, nel caso della *Fama*, come i comportamenti, per quanto riguarda le divinità ideali, non esistono a livello visivo, e per questo motivo è come se si ricamasse attorno ad essi una trama nella quale esiste un dio, che ha un corpo particolare, che agisce in un determinato modo, che è rappresentato con certe prerogative, che viene venerato in modi precisi e così via. Tutto ciò, a Roma, ha una funzione morale, civica e sociale: le virtù deificate – come abbiamo visto –

⁸⁷ Cit. Cic. *N. D.* 3. 18. 47. Vedi *supra* paragrafo 1 nota 18.

⁸⁸ Tra i passi citati a sostegno da LAUSBERG 1998, ancora Quint. *Inst.* 9. 3. 89: *etiam in personae fictione accidere quidam idem putaverunt, ut in verbis esset haec figura: «crudelitatis mater est avaritia»*. La crudeltà e l'avarizia vengono personificate nella misura in cui attorno ad esse si plasma un immaginario per cui la crudeltà, che è un sentimento o comunque un comportamento, è una madre che partorisce una figlia, l'avarizia.

costituiscono dei modelli cui bisogna aspirare, che bisogna praticare per essere un buon cittadino.

8. LA CATEGORIA CONCRETO/ASTRATTO

Il fatto che le divinità che noi chiamiamo «ideali» siano definite con il parametro dell'astrazione è dovuto essenzialmente a due problemi: uno di storia degli studi, l'altro di ordine grammaticale.

Vorremmo partire, per spiegarci, da quanto dice Fears, che fornisce in appendice al suo saggio sulle virtù deificate un'utilissima sintesi della storia degli studi di questo argomento, cui rimandiamo per i riferimenti sia teorici che cronologici⁸⁹. Fears dichiara in apertura che «there does not exist a major general study devoted to the “deified abstractions” as a group and to their role in Roman religion and thought»⁹⁰. Come abbiamo illustrato *supra*, il gruppo delle divinità ideali, che – dalle nostre ricerche basate sulle fonti antiche – risulta essere composto solamente di nove dèi, e confluisce sotto le voci di «personificazioni» o definizioni che identificano tali divinità, insieme a molte altre ad esse non omologhe, come degli «dèi astratti». Quest'ultima etichetta è un problema di *scholarly literature*, che sfocia poi in una serie di considerazioni insoddisfacenti circa la natura «astratta» delle divinità. Fears stesso, discutendo di questo problema, dice giustamente⁹¹:

These divinities were not abstractions. Quite the opposite: Pax was a concrete condition brought about by the concrete manifestation of a concrete divine power. «Abstraction» is the antithesis of the Roman conception of divinity; for the Roman, in cult matters, the divine is by definition concrete, and each godhead is an object exercising will and bound by temporal, spatial and functional specifics.

Benché per Fears siano insoddisfacenti sia la categoria di personificazione che di astrazione, nel riferirsi a queste divinità, poiché ritiene che esse siano *modern scholarly inventions* (Fears 1981, p. 832), non si può negare che abbia centrato la questione: della religione romana è possibile dire molte cose, ma il parametro dell'astrazione per la natura delle divinità è senz'altro una caratteristica che non le appartiene. Tuttavia, noi vorremmo porre il problema in termini leggermente differenti.

Se, dopo la riflessione del paragrafo precedente sul valore retorico della personificazione (ovvero della *factio personae*), abbiamo compreso che esso sia un modo ragionevole, giustificato dagli autori antichi stessi, per definire le divinità di cui ci occupiamo, non possiamo dire lo stesso della categoria concreto/astratto, che, a nostro parere, non è pertinente. Di qui arriviamo al problema grammaticale: riteniamo infatti che il motivo per cui queste divinità abbiano ricevuto una formula identificativa così sommaria e approssimativa sia dovuta al fatto che, nelle lingue di arrivo, queste divinità indicano delle qualità astratte. Proviamo ad indagare questo

⁸⁹ Cfr. FEARS 1981, pp. 939 ss.

⁹⁰ Cit. FEARS 1981, p. 939.

⁹¹ Cit. FEARS 1981, pp. 831-832.

problema in lingua italiana, tenendo presente lo studio di Nicola Turchi, che si è occupato, nel suo manuale sulla religione antica, di queste divinità, e le chiama appunto «divinità astratte». Dal punto di vista grammaticale, l'aggettivo «astratto» si dice di un sostantivo che non indichi un oggetto o un essere concreto, ma una nozione; ci troviamo dunque di fronte a qualcosa di «astratto» laddove non ci sia una corrispondenza con la realtà oggettiva o con qualcosa di genericamente esperibile con i sensi. Se trasferiamo questa categoria grammaticale, propria del nostro modo di pensare, al politeismo antico, finiremo per considerare «astratta» una divinità che è simbolo di una qualità o di una condizione umana, o in generale tutti quegli dèi i cui nomi, in analisi grammaticale, costituiscono dei sostantivi astratti.

Questo ragionamento, ancorché giustificabile, non tiene conto del fatto che gli antichi pensavano secondo delle categorie sia grammaticali, sia – soprattutto – religiose molto diverse. In latino esistono, ovviamente, dei modi e delle perifrasi per esprimere la concretezza o l'astrattezza, ma non nei termini di «concreto» e «astratto» che intendiamo noi: banalmente usano delle parole (e quindi delle metafore culturali) diverse, tanto quanto delle sfere concettuali differenti.

Più dell'incoerenza linguistica, però, teniamo a precisare che l'incongruenza più evidente riguarda l'aspetto religioso delle divinità chiamate «astratte» nella cultura romana. Come abbiamo visto *supra*, però, questi due problemi sono strettamente connessi⁹². Del resto, se si guarda il problema nella prospettiva inversa, ci si può chiedere: quale mai dio è concreto? In grammatica, ciò che è concreto indica un essere o un oggetto reale: gli dèi non sono reali, di essi esistono solo delle figurazioni (siano esse verbali, iconografiche, rituali ecc...). Vorremmo dunque concludere la nostra riflessione con l'argomento incipitario di un articolo che discute proprio dell'identità degli dèi⁹³:

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.

9. CONCLUSIONI: PER UN MODELLO ANTROPOLOGICO DELLE VIRTÙ A ROMA

Le virtù di cui ci siamo occupati, che, lo ripetiamo, sono *concordia, fides, honos, mens, pietas, pudicitia, salus, victoria* e *virtus*, sono considerate dagli autori romani come una categoria di divinità che forma una rete speciale: come abbiamo detto, potremmo chiamarle, oltre che «divinità ideali», anche «divinità del *mos*». Nella storia degli studi, queste divinità vengono

⁹² Cfr. il paragrafo 6, pp. 19 ss.

⁹³ Cit. BETTINI 2015c, p. 72.

spesso associate alle loro controparti greche⁹⁴; noi abbiamo scelto di concentrarci solamente su quelle romane perché riteniamo che i Romani abbiano fornito di esse una vera e propria *interpretatio*: quasi sempre, infatti, hanno ben poco a che vedere con i corrispettivi greci e rientrano in un modo di pensare la religione tutto romano. Dalle fonti emerge che questo insieme di divinità costituisce una sorta di manuale del comportamento insieme virtuoso e correttamente etico del cittadino romano. Dal punto di vista culturale, il modo di distinguersi in base al comportamento a Roma sembra essere molto sentito: le divinità ideali infatti costituiscono perlopiù degli atteggiamenti che è bene seguire⁹⁵.

Come si configurano, a Roma, queste divinità? L'abbiamo visto attraverso le parole di Cicerone: sono tutte virtù che hanno un valore umano (*vis rerum non deorum*), alcune di esse sono insite negli uomini stessi (*in nobismet insunt ipsis*), altre invece sono desiderabili (*optandae nobis sunt*).

La caratteristica che condividono tutte le divinità ideali, però, è soprattutto la loro *utilitas*, termine che ricorre frequentemente quando si parla delle virtù deificate⁹⁶. Vorremmo riportare la prospettiva che indica Fears (1981), nel suo saggio relativo alle divinità che abbiamo studiato, poiché, tenendo conto delle implicazioni religiose e filosofiche, può aiutarci ad inquadrare molto bene il problema che stiamo per affrontare⁹⁷:

Ancient categorization emphasized the pragmatic quality of such godheads as Victoria and Fides. *Pragmata* was the Stoic designation for divine beings like Dike, Elpis, and Eunomia. Cicero labeled such divinities *utilitates* [...]. Our own nomenclature should reflect the ancient conception. In Cicero's phraseology, as a group, Concordia, Victoria, Fides, Libertas, Mens, Ops, and Salus share the characteristic that the name of each godhead expresses in particular power and hence the particular benefit (*utilitas*) which it bestows upon mankind.

La visione che ha Fears di queste divinità, e del modo in cui sarebbe giusto chiamarle, è molto vicina al metodo che noi ci siamo proposti. Apprezziamo l'uso, da parte di Fears, della parola *godhead* in riferimento a queste divinità: questo termine indica la loro natura divina rispetto al fatto di essere delle virtù umane⁹⁸. Ci troviamo inoltre d'accordo sul fatto che dovremmo mantenere un'apertura emica sulla loro definizione, in quanto la parola *utilitas*, in Cicerone, ricorre sempre nel momento in cui esse vengono menzionate⁹⁹. Vale anzi la pena di analizzare ancora quanto dice Cicerone¹⁰⁰:

⁹⁴ Sia nel *LGRM* che nella *RE*, le divinità greche e romane sono messe insieme sotto la voce *Personifikation abstrakter Begriffe* o *Personifikationen*.

⁹⁵ Cfr. quanto dice HELLEGOUARC'H 1972, p. 244: «Le peuple romain tendait même à considérer la *virtus* comme un élément proprement national qui le distinguait des autres peuples et expliquait sa supériorité et ses triomphes». Cfr. anche CLARK A. J. 2007, p. 5, la quale segnala anche che «Cic. *Phil.* 4.13 [is] addressing the people and describing *virtus* as *propria... Romani generis et seminis* ("the particular possession of the Roman stock and seed")».

⁹⁶ Cfr. Cic. *N. D.* 2. 24. 60-62; 3. 24. 61; *Rep.* 1. 31. 49.

⁹⁷ Cit. FEARS 1981b, p. 832.

⁹⁸ Questa ci sembra la migliore delle soluzioni proposte sinora: cfr. FEARS 1981b, pp. 831-833, che coglie in pieno il problema della non pertinenza della categoria concreto/astratto, e del parlare di «personificazione». Anche AXTELL 1907, che parla di «deified virtues», ha trovato un buon compromesso.

⁹⁹ Vedi *supra* nota 96.

¹⁰⁰ Cic. *N. D.* 2. 23. 62; ed. PLASBERG 1917. Questo stesso punto è citato anche da FEARS 1981b, p. 832.

Utilitatum igitur magnitudine constituti sunt ei di qui utilitates quasque gignebant, atque is quidem nominibus quae paulo ante dicta sunt quae vis sit in quoque declaratur deo.

Per l'importanza delle utilità dunque sono stati stabiliti quegli dèi che producevano ciascuna utilità. E in verità con questi nomi che sono stati detti poco fa è chiaro quale forza ci sia in ciascuna divinità.

Le divinità cui si riferisce l'autore sono (in ordine di citazione) la *Fides*, la *Mens*, la *Virtus*, l'*Honos*, la *Salus*, la *Concordia* e la *Victoria*¹⁰¹. Ciò che ci preme mettere in evidenza è il fatto che la *vis* di queste divinità risiede, oltre che nel loro nome, anche nella loro efficacia. Essendo dei comportamenti, come abbiamo avuto modo di osservare, onorare queste divinità equivale a praticare le virtù corrispondenti. Di qui la loro *utilitas*: in che modo queste virtù sono di giovamento per la *civitas*?

Le virtù deificate hanno un significato culturale preciso e svolgono insieme una funzione per la società, in quanto corrispondono alle regole del *mos*, vale a dire costituiscono la rappresentazione divina di ciò che è tollerabile e di ciò che non lo è: creano quindi un discrimine tra buoni e cattivi cittadini, o meglio, stabiliscono chi è un cittadino romano e chi non lo è. Anche da questo punto di vista è evidente come le divinità ideali siano perfettamente inserite nel quadro religioso romano che si specchia nella metafora cognitiva della città: queste virtù divinizzate definiscono il cittadino romano nei suoi atteggiamenti culturalmente accettabili¹⁰². Cicerone, del resto, lo dice chiaramente, il rapporto tra gli uomini e le divinità ideali è governato dalla seguente prescrizione: *recti praeceptio, pravique depulsio*¹⁰³. Si capisce molto bene, a questo punto, quale sia la ragione per cui trasgredire in fatto di *fides* o di *pietas*, ad esempio, sia così grave: non si tratta solamente di disattendere un modello, ma addirittura di offendere una divinità. Il codice di comportamento è divinizzato, di conseguenza anche l'inadempienza ad una determinata condotta diventa una colpa gravissima. Dietro a queste divinità, dunque, emerge un chiaro modello antropologico: e per «modello antropologico» intendiamo «quella legge inespressa sul cui metro si calcolano fatti e valori»¹⁰⁴. La peculiarità di queste divinità è che la loro rappresentazione si realizza in una pragmatica del comportamento: esse – in un certo senso – garantiscono i legami tra gli uomini nella misura in cui sono gli uomini stessi che, onorando quelle virtù, ossia praticandole, si comportano da *boni cives*.

Laura R. Bevilacqua
Queen's University
Email: laura.r.bevilacqua@queensu.ca

¹⁰¹ Viene nominata in verità anche la *Libertas*, ma poiché accade solo in questo punto, e in nessun altro quando vengono elencate le divinità ideali, noi non la consideriamo facente parte del gruppo.

¹⁰² Cfr. Cic. *Off.* 1. 15. 46.

¹⁰³ Cit. Cic. *N. D.* 2. 31. 78.

¹⁰⁴ Cit. BETTINI 1978, p. 148.

BIBLIOGRAFIA SELEZIONATA

- ARRIGHETTI ET. AL 1982: Arrighetti, G., Bodei, R., Cambiano, G., Campanile, F., Consolino, F. E., Donato, R. D., et al. (curr.), *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, Pisa 1982.
- ASSMANN 2000: J. Assmann, *Mosé l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano 2000.
- ATZERT 1971: C. Atzert (cur.), *M. Tullius Cicero. De officiis, De virtutibus*, Leipzig 1971.
- 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.
- BEAUJEU 2003: J. Beaujeu (éd.), *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle*, Paris 2003.
- BETTINI 1978: M. Bettini, *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (I)*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 1 (1978), pp. 123-175.
- BETTINI 1979: M. Bettini, *Su alcuni modelli antropologici della Roma più arcaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali (II)*. «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 2 (1979), pp. 9-41.
- BETTINI 1986: M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986.
- BETTINI 2000: M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000.
- 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 2014a: M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna 2014.
- BETTINI 2014b: M. Bettini, *Il presente? È a portata di mano. L'etimologia di praesens e la percezione del tempo a Roma*, «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica», 1 (2014), pp. 29-37.
- BETTINI 2014c: M. Bettini, *Catullo tra il fuso e la conocchia*. «Storie di Storie», 1 (2014).
- BETTINI 2015a: M. Bettini, *Dèi e uomini nella città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Roma 2015.
- BETTINI 2015b: M. Bettini, *Il dio elegante. Vertumno e la religione romana*, Torino 2015.
- BETTINI 2015c: M. Bettini, *L'identità distribuita degli antichi dèi*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 7 (2015), pp. 72-77.
- BETTINI - LENTANO 2013: M. Bettini, M. Lentano, *Il mito di Enea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2013.
- BETTINI - SHORT 2014: M. Bettini, W. M. Short (curr.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014.
- BLOOMFIELD 1953: M. W. Bloomfield, *A Grammatical Approach to Personification Allegory*, «Modern Philology», 60.3 (1953), pp. 161-171.
- BOYANCE 1964: P. Boyancé, *La main de Fides*, «Latomus», 70 (1964), pp. 101-113.
- BOYANCE 1972: P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, Rome 1972.
- BRESCIA 2004: G. Brescia, *Il miles alla sbarra. Quintiliano, Declamazioni maggiori III*, Bari 2004.
- CALCANTE 1992: C. M. Calcante (cur.), *Cicerone. La natura divina*, Milano 1992.
- CARDAUNS 1976: B. Cardauns (ed.), *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum*. Wiesbaden 1976.
- CARENA 1992: C. Carena, *Agostino. La città di Dio*, Torino 1992.

- 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 2007: A. J. Clark, *Divine qualities: cult and community in republican Rome*, Oxford 2007.
- COUSIN 1978: J. Cousin (éd.), *Quintilien. Institution oratoire, Tome V, Livres VIII et IX*, Paris 1978.
- DAGR: C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Graz 1969.
- DE PLINVAL 1959: G. De Plinval (éd.), *Cicéron. Traité des Lois*, Paris 1959.
- DE SANCTIS 2012: G. De Sanctis, *La religione a Roma*, Roma 2012.
- DYCK 1996: A. R. Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor 1996.
- FEARS 1981a: J. R. Fears, *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 2, 17. 2 (1981), pp. 736-826.
- FEARS 1981b: J. R. Fears, *The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 2, 17.2 (1981), pp. 827-948.
- FEENEY 1998: D. Feeney, *Literature and religion at Rome. Cultures, contexts, and beliefs*, Cambridge 1998.
- FERRERO - ZORZETTI 1974: L. Ferrero, N. Zorzetti (cur.), *M. Tullio Cicerone. Lo Stato, Le leggi, I doveri* (Vol. 1), Torino 1974.
- FLORY 1984: M. B. Flory, *Sic exempla parantur: Livia's shrine to Concordia and the Porticus Liviae*. «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 33. 3 (1984), pp. 309-330.
- FO 2012: A. Fo (cur.), *Publio Virgilio Marone. Eneide*, Torino 2012.
- FRASCA 1991: R. Frasca, *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, Firenze 1991.
- FRASCA 1996: R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini*, Bari 1996.
- GEERTZ 1983: C. Geertz, *Local knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983.
- HAGEN - THILO 1881: H. Hagen, G. Thilo (ed.), *Maurus Servius Honoratus. In Vergilii carmina comentarii*, Leipzig 1881 (Rist. Hildesheim, Zürich, New York).
- HÅKANSON 1982: L. Håkanson (ed.), *Declamationes XIX maiores Quintiliano falso ascriptae*, Leipzig 1982.
- HELLEGOUARC'H 1972: J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972.
- LASSANDRO - MICUNCO 2007: D. Lassandro, G. Micunco (curr.), *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone* (Vol. 3), Torino 2007.
- LAUSBERG 1998: H. Lausberg, *Handbook of literary rhetoric: a foundation for literary study*, Leiden 1998.
- LGRM: W. H. Roscher (hrsg.), *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig 1902-1909.
- LIMC: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich- München 1981-1997.
- LIND 1973-1974: L. R. Lind, *Roman Religion and Ethical Thought: Abstraction and Personification*. «The Classical Journal», 69. 2 (1973-1974), pp. 108-119.
- MATTINGLY 1937: H. Mattingly, *The Roman 'Virtues'*. «The Harvard Theological Review», 30. 2 (1937), pp. 103-117.
- MILLER 1913: W. Miller, *Cicero. De officiis*, Cambridge, Massachussets 1913.
- MORTARA CARAVELLI 2002: B. Mortara Caravelli, *Manuale di retorica*, Milano 2002.
- MÜLLER - WEISSENBORN 1884: M. Müller, W. Weissenborn (ed.), *Titus Livius. Ab urbe condita libri*, Leipzig 1884.
- OLD: P. G. W. Glare (ed.), *Oxford latin dictionary*, Oxford 1994.

- PEASE 1968: A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Darmstadt 1968.
- PEASE 1977: A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo*, Darmstadt 1977.
- PERFIGLI 2004: M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione romana*, Pisa 2004.
- PIKE 1967: K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*, The Hague 1967.
- PLASBERG 1917: O. Plasberg, *M. Tullius Cicero. De natura deorum*, Leipzig 1917.
- POWELL 2006: J. G. Powell (ed.), *M. T. Ciceronis. De re publica, De legibus, Cato Maior de senectute, Laelius De amicitia*, Oxford - New York 2006.
- RACKHAM 1979: M. A. Rackham (ed.), *Cicero. De natura deorum, Academica (Vol. XIX)*, London 1979.
- RE: A. F. Pauly, G. Wissowa (hrsg.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893.
- SCHEID 2013: J. Scheid, *Les dieux, l'État e l'individu*, Paris 2013.
- SCHNEIDER 2004: C. Schneider (éd.), *[Quintilien] Le soldat de Marius (Grandes declamations, 3)*, Cassino 2004.
- SITTL 1970: C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Hildesheim-New York 1970.
- TESTARD 2002: M. Testard (éd.), *Cicéron. Les devoirs*, Paris 2002.
- TLL: Bayerische Akademie der Wissenschaften (hrsg.), *Thesaurus Linguae Latinae*, München 1894-present.
- TURCHI 1939: N. Turchi, *La religione di Roma antica*, Bologna 1939.
- USENER 2008: H. Usener, *I nomi degli dèi. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Brescia 2008.
- VERNANT 2007: J.-P. Vernant, *Oeuvres religions, rationalités, politique*, Paris 2007.
- WATSON 2005: P. A. Watson, "Non Tristis torus et tamen pudicus": *The Sexuality of the "Matrona" in Martial*. «*Mnemosyne (Fourth Series)*», 58. 1 (2005), pp. 62-87.
- WINTERBOTTOM 1994: M. Winterbottom (ed.), *M. Tulli Ciceronis De officiis*, Oxford 1994.
- WISSOWA 1971: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1971.