

GLI DÈI E LA CITTÀ IMMAGINI DEL DIVINO A ROMA

PREMESSA

Stando a quanto afferma Cicerone nel primo libro del *De Legibus*, fra gli uomini e gli dèi romani intercorre un rapporto particolare: *hic mundus <sit> una civitas communis deorum atque hominum existimanda*, «questo mondo è da considerarsi una unica città comune alle divinità e agli uomini»¹. Secondo questa affermazione gli dei e gli uomini convivono nel mondo che, a sua volta, è immaginato come una grande città: essi sono dunque concittadini. In maniera più esplicita Agostino d'Ipbona, nel suo *De civitate Dei*, utilizza l'aggettivo «cittadina» in riferimento a una divinità nell'ambito di un discorso satirico su come i Romani abbiano dedicato dei templi anche a un'affezione del corpo come la febbre, una volta divinizzata. Egli infatti afferma: [*scil. Febris*] *non, opinor, audebunt eam dicere ignobilem dii peregrini deam civem Romanam*; «[*scil. la dea Febbre*] gli dei stranieri non oseranno, penso, ritenere oscura una *dea cittadina romana*»². Basata su numerose quanto varie testimonianze, come quelle appena citate, la definizione delle divinità cittadine o concittadine dei Romani ha avuto uno dei suoi impulsi maggiori ad opera dello storico delle religioni John Scheid, che l'ha formulata nell'ambito dei suoi studi sul legame tra la sfera religiosa e la sfera pubblica nel mondo romano³. Tra gli altri studiosi che hanno contribuito all'indagine di questo concetto bisogna citare almeno Maurizio Bettini e Micol Perfigli⁴.

Dovendo necessariamente operare una scelta della materia da discutere in questo articolo, ci si limiterà a una rassegna delle fonti letterarie in cui ricorre l'immagine degli dei cittadini⁵. Verranno quindi tralasciate la ricostruzione delle condizioni storiche in cui nasce questo concetto⁶ e la ricezione agostiniana delle teorie filosofiche di Varrone per cui la religione romana è un'istituzione civile che presuppone l'esistenza della città essendone un

¹ Cic. *Leg.* 1. 22-23, trad. di L. Ferrero, in L. Ferrero, N. Zorzetti (cur.), *M. Tullio Cicerone. Lo Stato, le leggi, i doveri* (Vol.1), Torino 1974. Cfr. *infra*, p. 146. Tutti i corsivi inseriti nei passi in latino e nelle loro traduzioni sono miei.

² August. *C. D.* 3. 12, trad. di D. Gentili, in A. Trapè, R. Russell, S. Cotta, D. Gentili (curr.), *Opere di Sant'Agostino*, 3 voll., Roma 1978.

³ Già MICHELS 1962; SCHEID 1983, 1985, 2011, 2013; PIRENNE - DELFORGE 2010. Per uno studio approfondito sulla religione romana si vedano almeno WISSOWA 1902; BAYET 1959; DUMEZIL 1966; ANDO 1993; BEARD, NORTH, PRICE 1998; FEENEY 1999; RÜPKE 2001, 2007; BORGEAUD - PRESCENDI 2011; SCHEID 2002, 2010, 2013.

⁴ BETTINI 2014, 2015; PERFIGLI 2014.

⁵ Per uno studio sulla metafora cognitiva nel mondo antico si vedano almeno SHORT 2008, 2014; ARMISEN-MARCHETTI 2015. Per l'etimologia di *civis* nel senso di «amico e compagno (concittadino)» vedi BENVENISTE 1969.

⁶ Questione trattata comunque in modo esauriente almeno in SCHEID op. cit. Per uno studio approfondito sul diritto di cittadinanza e sulle sue evoluzioni storiche si rimanda almeno a SESTON 1970; NICOLET 1976; GAUDEMET 1984.

prodotto⁷, e quella dei *tria genera theologiae*⁸. Limitatamente all'ambito letterario, si cercherà di capire come gli autori e i poeti del mondo romano si sono raffigurati le divinità nella loro connessione con la sfera civica, da Plauto a Ovidio, e come questa rappresentazione è stata veicolata anche dal mito. L'argomento su cui ci si soffermerà più distesamente concerne la rappresentazione delle divinità come inserite in una società divisa in classi sociali come quella di Roma.

1. UNA CIVITAS COMMUNIS DEORUM ATQUE HOMINUM

Costruita su una teoria di Mommsen per cui nella società romana i pontefici e i sacerdoti ricoprirebbero una posizione analoga a quella degli dèi⁹, la ricostruzione storica di Scheid afferma che la città si presenta con una struttura tripartita: «gli dei, i magistrati civili e religiosi e i cittadini»¹⁰. I magistrati si troverebbero al centro tra gli dèi e i cittadini, costituendone i corrispettivi rappresentanti e tutori, ed essendo i mezzi di comunicazione tra il divino e la città. Ciò vuol dire che sia gli dèi, sia i cittadini devono sottostare alle regole del potere pubblico costituito dai magistrati¹¹. Ma si riprenda il passo citato in precedenza del *De legibus* di Cicerone:

Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio et communis est; quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter eos communia, et civitatis eiusdem habendi sunt; si vero isdem imperiis et potestatibus parent, multo iam magis; parent autem huic caelesti descriptioni mentique divinae et praepotenti deo, *ut iam universus hic mundus <sit> una civitas communis deorum atque hominum existimanda*. Et quod in civitatibus ratione quadam, de qua dicetur idoneo loco, agnationibus familiarum distinguuntur status, id in rerum natura tanto est magnificentius tantoque praeclarius, ut homines deorum agnatione et gente teneantur.

Dal momento dunque che nulla vi è di meglio della ragione e che essa <si trova> nell'uomo e nella divinità, il primo legame tra l'uomo e dio è quello della ragione; e tra quelli fra i quali è comune la ragione, tra i medesimi lo è pure la retta ragione; e costituendo essa la legge, noi uomini ci dobbiamo ritenere associati agli dei anche dalla legge. Tra coloro fra cui vi è comunione di legge, vi è pure comunione di diritto; e quelli che hanno fra di loro comuni questi vincoli sono da ritenere partecipi dello stesso Stato, molto di più poi se obbediscono ai medesimi poteri ed alle medesime autorità; essi obbediscono poi a questa disposizione celeste ed alla mente divina ed al dio onnipotente; *sicché senz'altro questo*

⁷ August. *De civ. D.* 4. 1-2.

⁸ Ivi, 6. 5-6. Per uno studio più approfondito vedi PEPIN 1956; MANDOUZE 1958; BOYANCÉ 1972, 1976; SILLITTI 1976; WASZINK 1976; FORTIN 1980; RÜPKE 2005.

⁹ Cfr. MOMMSEN 1887 2/1, 22-23.

¹⁰ SCHEID 1983, p. 66.

¹¹ Cfr. ivi, pp. 66-67.

mondo intero <è> da considerare come un'unica città comune agli dei ed agli uomini. E poiché negli Stati le classi si distinguono secondo un determinato criterio, di cui si dirà a suo luogo, in base ai rapporti di parentela, nell'ambito naturale ciò risulta tanto più insigne e meraviglioso, in quanto gli uomini fanno parte della parentela e della stirpe degli dei¹².

Tramite la *recta ratio* identificata con la legge comune sia agli uomini che agli dèi, Cicerone arriva a dare una spiegazione razionale al legame di cui si è parlato finora: la relazione tra il sacro e il politico, tra gli dèi e la città. Se tra i viventi soltanto gli uomini al pari degli dèi partecipano della ragione che costituisce la prima *societas homini cum deo*, essi devono ritenersi imparentati col mondo divino, autori di una qualche forma di comunicazione con esso. La ragione, poi, può assurgere al grado di *sapientia*, e di *lex*. Gli uomini e gli dèi devono considerarsi membri di uno stesso sistema, governato dalle stesse leggi, *communio legis*, in cui si esercita lo stesso diritto, *communio iuris*.

Cicero proves the community of gods and men based on the common possession of *ratio - recta ratio - lex - ius*, from which follows the final conclusion that gods and men are members of the same State [...] if gods and men are members of the same commonwealth they are logically subject to the same *imperia et potestates*¹³.

Gli uomini sono da ritenersi *consociati cum dis* e partecipi di una *civitas communis deorum atque hominum*. È facile notare che il lessico qui utilizzato da Cicerone appartiene al campo semantico della cittadinanza: parole come *societas*, *communio*, *civitas*, *consociati*, esprimono una complementarietà tra le due parti del sistema sociale dello Stato. I due soggetti politici, se così si può dire, di cui parla Cicerone non stanno in posizione asimmetrica tra loro, non esercitano potere gli uni nei confronti degli altri poiché sono *socii*: alleati, compagni. Emerge qui una caratteristica fondamentale del mondo romano al tempo della repubblica, che riguarda la percezione di una cooperazione tra dèi e cittadini romani finalizzata all'estensione della potenza di Roma: «the Stoa viewed the one world as a community in which gods and men lived side by side [...] Nevertheless the Stoa furnished its metaphysical basis by founding this community upon a mutual participation in the λόγος»¹⁴. Quando, infatti, Roma sarà sotto assedio da parte dei barbari, Agostino utilizzerà l'argomento dell'aiuto che gli dei avrebbero dispensato ai Romani per rivendicarne, dal suo punto di vista, la falsità.

Inoltre, nell'ultimo periodo di questo passo, Cicerone utilizza un concetto molto importante per definire ancora meglio questo legame: *l'agnatio*. Principio centrale nell'organizzazione giuridica e sociale dello Stato romano, in base a questo diritto riguardante la parentela si stabiliscono la discendenza, la trasmissione dei beni, del *nomen*, dei culti domestici. La parentela per via agnaticia segue la linea di discendenza patrilineare e prescinde dai legami di sangue: infatti riguarda anche i figli adottivi e, nel caso in cui un membro della

¹² Cic. *Leg.* 1. 22-23, trad. di L. Ferrero.

¹³ KENTER 1972, pp. 98-99.

¹⁴ Ivi, 100.

famiglia venga adottato da un altro *pater*, egli apparterrà al legame agnatizio del nuovo padre e non di quello naturale. In altri termini l'*agnatio* è il legame di parentela riconosciuto dal diritto civile¹⁵. Il fenomeno viene ben illustrato da Kenter:

Agnatio: relationship between persons (*agnati*) who are under the *patria potestas* of one and the same head of family - or would have been if the latter were still alive. The agnatic tie arises through male links from a common ancestor, cf. Gaius, I, 156 ... *itaque inter avunculum et sororis filius non agnatio est, sed cognatio* (blood relationship), *item amitae, materterae filius non est mihi agnatus sed cognatus*. *Agnatio* is relationship in accordance with the *ius civile*, as opposed to *cognatio*, natural blood relationship. Between gods and men the relationship is *agnatio* since they are subject to the same *patria potestas*, i.e. *caelestis descriptio mensque divina et praepotens deus*¹⁶.

Prendendo alla lettera l'affermazione di Cicerone gli dei vengono rappresentati come parenti stretti degli uomini. Se tra di loro esiste un legame tramite l'*agnatio* e la *gens*, la stirpe, ciò potrebbe significare persino che un dio può diventare erede di un uomo, come in effetti accade. La *communio iuris* affermata da Cicerone, la condivisione del diritto da parte delle due comunità indica che tra esse esiste una comunicazione reciproca: gli uomini possono essere considerati *heredes* degli dèi, e viceversa¹⁷.

2. IL MITO

2.1 ASYLUM

Dotato di una portata antropologica eccezionale, il mito costituisce un'ottima lente per indagare la cultura romana. Nonostante arrivi fino a noi soprattutto tramite il canale della letteratura, trascina con sé a volte tracce della cultura popolare, altre volte spie della volontà del potere politico (di riscrivere i miti o di crearli); è forse lo strumento più essenziale per comprendere il pensiero di una comunità.

Il mito di fondazione della città costituisce per i Romani l'origine della loro esistenza. Questo dato fondamentale si differenzia dal pensiero, erede «di una cultura creazionista»¹⁸ moderna, secondo cui i popoli antichi avrebbero concepito le loro origini attraverso racconti

¹⁵ Cfr. almeno LANTELLA - STOLFI 2005, 89 ss.; STOLFI 2010.

¹⁶ KENTER 1972, p. 101.

¹⁷ Stando a un passo dell'opera del giurista Ulpiano, pare che gli dèi potessero essere nominati come eredi: «Deos heredes instituere non possumus praeter eos, quos senatus consulto constitutionibus principum instituere concessum est, sicuti Iovem Tarpeium, Apollinem Didymaeum Mileti, Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum, Dianam Efesiam, Matrem deorum Sipylenen, Nemesim quae Smyrnae colitur, et Caelestem Salinensem Carthagini», «Non è possibile nominare come eredi degli dèi oltre quelli che, con un senato consulto, è stato concesso di istituire tramite le costituzioni dei principi, dunque Giove Tarpeio...» (*Tituli ex corpore Ulpiani*, 22. 6), trad. mia. Subito dopo, il regolamento civile afferma: *Servos heredes instituere possumus, nostros cum libertate, alienos sine libertate, communes cum libertate vel sine libertate* (ivi 22. 7).

¹⁸ BETTINI 2015a, p. 14.

cosmogonici. Questi ultimi, come è noto, vengono così definiti poiché contengono delle spiegazioni tradizionali sulla nascita del mondo, ovvero su ciò che costituisce la storia della creazione di una determinata cultura. La creazione di qualcosa (antropogonia, cosmogonia, teogonia etc.), dunque, riguarda il passaggio da «uno stato di assenza a uno di presenza» (*ibid.*) di ciò che viene, appunto, a essere.

Questo tipo di racconti è utilizzato da diverse culture, ma presso quella romana ha prevalso il racconto di fondazione:

[*scil.* i Romani] - nella progressiva creazione dei miti relativi alle loro origini - si sono immaginati come un popolo arrivato *dopo*, anzi *molto dopo*: non hanno mai fondato il loro prestigio o la loro identità sul fatto di essere stati i *primi* da qualche parte, tanto meno hanno mai valorizzato l'autoctonia, ossia il carattere originario della loro presenza sul suolo del Lazio¹⁹.

Questo "sentimento" può essere meglio riconosciuto se si pensa al fatto che i Romani credevano di discendere dai Troiani, i quali avrebbero fondato Lavinio e, mescolandosi con gli abitanti del Lazio, dato origine ad Alba Longa e Roma²⁰. Non si prenderanno qui in considerazione le innumerevoli varianti del mito di fondazione della città di Roma, ma ci si soffermerà sul racconto dell'*asylum* che tramanda Livio. Lo storico riporta che Romolo, al fine di aumentare la popolazione della città, proclamò che essa avesse «natura di *asylum*»²¹, accogliendo abitanti da ogni parte della Penisola e di ogni estrazione sociale. Il popolo romano dunque, lungi dall'essere autoctono, si forma progressivamente da *advenae*, genti venute *da fuori*²². Si legga il passo di Livio:

Crescebat interim urbs munitionibus alia atque alia appetendo loca, cum in spem magis futurae multitudinis quam ad id quod tum hominum erat munirent. Deinde ne vana urbis magnitudo esset, adiciendae multitudinis causa vetere consilio condentium urbes, qui obscuram atque humilem conciendo ad se multitudinem natam e terra sibi prolem ementiebantur, locum, qui nunc saeptus escendentibus inter duos lucos est, asylum aperit. Eo ex finitimis populis turba omnis, sine discrimine liber an servus esset, avida novarum rerum perfugit, idque primum ad coeptam magnitudinem roboris fuit. Cum iam virium haud paeniteret, consilium deinde viribus parat. Centum creat senatores, sive quia is numerus satis erat, sive quia soli centum erant qui creari patres possent. Patres certe ab honore, patriciique progenies eorum appellati.

Frattanto la città cresceva, includendo nelle fortificazioni sempre nuovo spazio, e le mura venivano estese più nell'attesa della futura popolazione che in relazione all'effettivo

¹⁹ Ivi, 15.

²⁰ Cfr. ivi, 16; per uno studio approfondito sull'identità «meticcias» dei Romani vedi DUPONT 2011. Sui miti della fondazione di Roma si rimanda almeno a DETIENNE 1990; BETTINI - LENTANO 2013.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

numero degli abitanti. Poi, perché non rimanesse vana la grandezza della città, volendo accrescerne la popolazione secondo l'antico accorgimento dei fondatori delle città, i quali vi attiravano una plebe umile ed oscura, e fingevano poi che la loro discendenza fosse nata dalla terra, *Romolo aprì un asilo in quel terreno che ora si può vedere cinto da una siepe, salendo fra i due boschi sacri. Colà si rifugiò dalle popolazioni vicine una turba di ogni genere, senza distinzione fra liberi e schiavi, avida di novità, e questo fu il nerbo iniziale della sorgente grandezza*. Ritenendo di avere ormai forze sufficienti, Romolo procurò a queste forze un consiglio direttivo. Nominò cento senatori, sia che quel numero gli sembrasse bastare, sia che vi fossero cento soli uomini in grado di essere scelti come senatori. Ad ogni modo furono chiamati Padri per il rispetto dovuto alla carica, e patrizi la loro discendenza²³.

Sul Campidoglio esisteva un asilo sacro nel quale trovavano rifugio e purificazione i colpevoli, che viene identificato da Livio con un recinto sacro sulla cima del medesimo colle²⁴. Questa leggenda sulle origini meticce di Roma ispirò «facili malignità»²⁵ nei Greci, ai quali Livio allude quando sostiene che tutti i fondatori delle città agiscono in questo modo, ma poi inventano che la loro gente è *natam e terra*. I Romani al contrario, come dice lo storico, fecero di questa politica dell'accoglienza, se così si può dire, anziché un disvalore il *primum ad coeptam magnitudinem roboris*.

Ciò con cui i Romani instaurano un legame identitario non appartiene, quindi alla sfera dell'autoctonia, ovvero della nascita in una determinata terra. Per questa cultura la propria identità si fonda sulla nascita della *civitas*²⁶. È dopo la fondazione della città che i Romani diventano *Quirites*, un appellativo politico: le fonti indicano la sua derivazione sia dal nome di Romolo divinizzato, Quirino²⁷, sia dal nome della città di Curi: si ricorderà che per Livio i Romani, spinti dall'assenza di donne a rapire quelle della città di Curi, si diedero il nome di Quiriti in onore della fusione dei due popoli: *Ita geminata urbe ut Sabinis tamen aliquid daretur Quirites a Curibus appellati*²⁸.

La testimonianza del fatto che quanto detto finora è valido anche se si considerano gli dèi, è costituita dal racconto sui Penati di Roma. Le narrazioni mitiche sull'origine degli dèi romani non pertengono alla sfera della teogonia, non riguardano la creazione degli dèi di un pantheon. Probabilmente i Romani non si posero il problema in questi termini, non si chiesero se i loro dèi avessero avuto un inizio o fossero stati eterni; ma sicuramente si posero il problema dell'istituzione dei loro culti²⁹. Stando a uno sguardo giuridico, a proposito della sfera divina, a Roma si può parlare di «inizi» solo se si intende l'istituzione ufficiale, tramite cerimonia pubblica, dei culti dedicati agli dèi.

²³ Liv. 1. 8, trad. di L. Perelli, in L. Perelli (cur.), *Tito Livio, Storie, Libri I-V*, Torino 1974. Dell'*asylum* di Romolo parla anche Verg. *Aen.* 8. 342.

²⁴ Cfr. PERELLI 1974, 136 nn. 4, 5; WISEMAN 1993, s.v. *Asylum* in *LTUR*.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cfr. BETTINI 2015a, p. 16.

²⁷ Verg. *Aen.* 1. 276 s.; Dionys. 1. 9. 4; Festus. *Gloss. Lat.* 49.

²⁸ Liv. 1. 13.

²⁹ Cfr. BETTINI 2015a, p. 18.

Volendo invece assumere la prospettiva del mito, il racconto sui primi dèi di Roma narra, ancora una volta e come per i cittadini romani, che essi sono stati portati da Enea e installati a Lavinio. Oltre alle fonti letterarie sugli dei Penati di Roma³⁰, esiste un'iscrizione di età claudia³¹ che testimonia che a *Lavinium*, città nella quale si celebrava il culto dei *dii Penates populi Romani*, si trovano i *sacra principiorum* del popolo romano e del nome latino. Stando al mito, Enea avrebbe importato gli dei Penati di Troia nella prima delle tre città del Lazio di cui sarebbe diventato il capostipite dei fondatori. I Romani avrebbero, poi, considerato questi dèi come il nucleo originario del loro pantheon. In altre parole, i Penati di Lavinio costituiscono «gli "inizi" religiosi»³² della città di Roma: un nucleo di dèi che si definisce, sin dalla sua prima apparizione nei racconti mitici dei Romani, come un gruppo politico ovvero, che si installa in una città letteralmente con un atto di fondazione. Da ciò emerge che per la cultura di Roma la divinità non si definisce in un contesto storico e atemporale, come ad esempio può essere immaginata la sfera del divino nel monoteismo cristiano, o nel tempo indefinito del mito, come accade alle divinità greche. Per i Romani le divinità nascono quando hanno origine i *principia* del loro culto³³. Lungi dall'essere un fenomeno dai tratti teogonici, l'istituzione di un culto non coincide con l'origine di un dio; esso avviene in un contesto politico e ha luogo in una città. È con ciò che i Romani identificano le loro origini religiose, con un evento nella storia. Inoltre, allo stesso modo degli abitanti anche gli dei romani delle origini sono stranieri, vengono «esplicitamente da fuori. Questo potrebbe apparire paradossale ma, nello schema culturale romano, non lo è: gli dèi degli inizi sono degli *advenae* proprio come il popolo che li venera»³⁴.

2.2 DIEUX CITOYENS

Nel suo saggio dal titolo significativo: *Numa et Jupiter, ou les dieux citoyens de Rome*, uscito per gli *Archives de sciences sociales des religions* nel 1985, John Scheid offre anche una dimostrazione mitica per la definizione degli dei cittadini³⁵. Si tratta dell'analisi del dialogo tra il re Numa e Giove³⁶ raccontato nei *Fasti* di Ovidio, come momento chiave delle origini della

³⁰ Plu. *Cor.* 29. 2; Dionys. 1. 55 2-1 e 57. 1; Macr., *Sat.*, 3, 4, 11 etc. Si legga il testo di Plutarco: Τὰ δὲ τῶν Ῥωμαίων οὐδένα κόσμον εἶχε, μάχεσθαι μὲν ἀπεγνωκότων, ἐν δὲ συστάσει καὶ λόγοις στασιαστικοῖς ὁσημέραι πρὸς ἀλλήλους ὄντων, ἄχρι οὗ Λαουίνιον ἀπηγγέλθη περιτειχίζόμενον ὑπὸ τῶν πολεμίων, ὅπου καὶ θεῶν ἱερὰ Ῥωμαίοις πατρῶων ἀπέκειτο, καὶ τοῦ γένους ἦσαν αὐτοῖς ἀρχαὶ διὰ τὸ πρῶτην πόλιν ἐκείνην κτίσαι τὸν Αἰνείαν; «Intanto a Roma regnava un grande disordine: i cittadini non volevano combattere e passavano giorno dopo giorno a complottare e a tenere discorsi sediziosi gli uni contro gli altri, fino a quando giunse la notizia che i nemici cingevano d'assedio Lavinio, dove si trovavano le sacre immagini degli dei patrii dei Romani e donde la loro nazione traeva le sue origini, poiché quella era stata la prima città fondata da Enea», trad. di L. M. Raffaelli, in M. Cesa, L. Prandi, L. M. Raffaelli (curr.), *Plutarco, Vite parallele, Coriolano, Alcibiade*, Milano 1992.

³¹ Cfr. BETTINI 2015a, p. 18; CIL 10-1. 797.

³² BETTINI 2015a, p. 18.

³³ Cfr. *ivi*, p. 19.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Tutte le riflessioni contenute in questo paragrafo sono state fatte sulla base del saggio di SCHEID 1985, anche qualora non sia esplicitato.

³⁶ Si rimanda anche a DUMÉZIL 1966; PRESCENDI 2007; SCOLARI 2016.

religione e della vera *pietas* dei Romani. Nel mito, Giove viene rappresentato come un dio spietato, si potrebbe dire incivile - e in seguito si capirà il perché; al contrario di Numa che è per tutti il re più saggio e rispettoso nei confronti degli dei. Numa è infatti colui che ha installato la maggior parte dei sacerdoti a Roma e che ha avviato la civilizzazione di quello che durante il regno di Romolo era ancora un popolo bellicoso³⁷. L'episodio racconta che dopo la civilizzazione dei Romani da parte di Numa, quando finalmente *cum cive pudet conseruisse manus* ci si vergognò di venire alle mani tra cittadini, il re degli dèi continuava ad atterrire la comunità attraverso tuoni e lampi. La ninfa Egeria consigliò allora a Numa di chiedere alle divinità dei boschi Pico e Fauno, definiti *Romani numen utrumque soli* ed entrambi potenze del suolo romano che abitavano ai piedi dell'Aventino, di compiere la cerimonia di espiazione: il *ritum piandi*. Con tale procedura, afferma la dea, Numa potrà trovare il modo per contrastare la potenza di Giove dal momento che il suo è un *piabile fulmen*, un fulmine che si può placare, e la sua ira *flectitur*, si può piegare. Pico e Fauno accettano di invocare Giove attraverso arti e pratiche che *nefas scire homini* all'uomo non è lecito conoscere, ma di fronte alle quali il dio abbandona le sue dimore per discendere sul colle Aventino su cui i due si trovano insieme al re³⁸.

Eliciunt caelo te, Iuppiter; unde minores
 nunc quoque te celebrant Eliciumque vocant.
 Constat Aventinae tremuisse cacumina silvae,
 terraque subsedit pondere pressa Iovis: 330
 corda micant regis totoque e corpore sanguis
 fugit et hirsutae deriguere comae.
 Ut rediit animus, «da certa piamina», dixit,
 «fulminis, aliorum rexque paterque deum,
 si tua contigimus manibus donaria puris, 335
 hoc quoque quod petitur si pia lingua rogat».
 Adnuit oranti, sed verum ambage remota
 abdidit et dubio terruit ore virum.
 «Caede caput» dixit. Cui rex: «parebimus», inquit:
 «caedenda est hortis eruta cepa meis». 340
 Addidit hic: «hominis». «Sumes» ait ille «capillos».
 Postulat hic animam. Cui Numa «piscis», ait.
 Risit et «his», inquit, «facito mea tela procures,
 o vir conloquio non abigende deum.
 Sed tibi, protulerit cum totum crastinus orbem 345
 Cynthus, imperii pignora certa dabo».
 Dixit et ingenti tonitru super aethera motum
 fertur, adorantem destituitque Numam.

³⁷ Cic. *Rep.* 2. 25-27; Liv. 1. 19-21; Plut. *Num.* 8-9.

³⁸ Ov. *Fast.* 3. 282-378, trad. di F. Stok, in F. Stock (cur.), *Opere di Publio Ovidio Nasone, volume quarto, Fasti e frammenti*, Torino 1999.

[...]
 mollis erat tellus rorata mane pruina:
 ante sui populus limina regis adest.
 prodit et in solio medius consedit acerno;
 [...]
 ecce levi scutum versatum leniter aura
 decidit
 [...]
 tollit humo munus caesa prius ille iuvenca 375
 quae dederat nulli colla premenda iugo,
 idque ancile vocat, quod ab omni parte recisum est,
 quaque notes oculis angulus omnis abest

Ti evocarono dal cielo, Giove: ed è per questo che ancora oggi i posteri ti venerano con il nome di Elicio. Quel che è certo è che le cime degli alberi dell'Aventino oscillarono e che il terreno tremò, scosso dal peso di Giove. Il re si sentì il cuore pulsare, il sangue fermarsi nel corpo, i capelli rizzarsi sul capo. Dopo aver ripreso coraggio, disse: «Re del cielo, padre degli dèi, se ti ho portato le offerte nel tempio con mani incontaminate, se questa stessa preghiera che ti è rivolta viene dalla bocca di un uomo devoto, dammi un modo sicuro per placare i fulmini». Lui acconsentì alla preghiera, ma fornì la sua risposta in forma di enigma, spaventando quell'uomo con le sue ambigue parole: «taglia una testa», gli disse. «Obbedirò», rispose il re, «farò tagliare una cipolla raccolta nel mio giardino». «Una testa umana», precisò quello. Lui rispose: «avrà dei capelli». Disse allora di volere una vita, e Numa rispose: «quella di un pesce». Scoppiò a ridere, e disse: «è con queste battute che sei riuscito a scongiurare i miei dardi, mortale non indegno di colloquiare con gli dèi! Ma domani, quando Cinzio avrà completamente sollevato il suo disco, ti darò un segno sicuro della tua sovranità». [...] Il terreno era ancora bagnato dalla rugiada del mattino [seguito] quando il popolo si radunò davanti alla casa del re. Lui uscì e si sedette al centro, sul trono di legno d'acero. [...] Ed ecco che, librandosi leggermente nell'aria leggera, cadde uno scudo. [...] Dopo aver sacrificato una giovenca il cui collo non aveva mai conosciuto il peso del giogo, Numa raccolse il dono da terra e gli dette il nome di «ancile», per il fatto che esso era arrotondato da tutte le parti e non presentava angolo alcuno, da qualsiasi verso lo si guardasse³⁹.

John Scheid sostiene che sebbene questo racconto sia molto simile all'*áition* ellenistico per quanto riguarda l'aspetto formale, dal momento che si propone di spiegare le origini delle feste tradizionali del calendario romano, esso va anche oltre la mera imitazione del poemetto. La forma mitologica costituisce lo strumento con cui veicolare un pensiero, viene messa in opera sempre in relazione a una riflessione sul reale. Alcuni interpreti hanno ipotizzato che il riferimento storico di questo racconto fosse la cessazione della pratica del sacrificio umano⁴⁰,

³⁹ Ivi, vv. 327-378, trad. di F. Stok.

⁴⁰ Cfr. PRELLER 1865; THULIN 1906; BÖMER 1957; PICCALUGA 1974.

altri, sulla scia di Arnobio, hanno interpretato le risposte di Numa come una mancanza di *pietas*, di rispetto nei confronti del dio⁴¹. La risposta di Scheid a tali interpretazioni consiste nel provare che l'atteggiamento di Numa svela un pensiero al contrario «banale, c'est-à-dire pertinente»⁴² alla cultura religiosa dei Romani, partendo dal fatto che non esiste, come dimostrano di ritenere gli studiosi precedenti, un solo modo di accostarsi al divino (ovvero quello dell'occidente cristiano secondo cui il sentimento religioso è inconciliabile con una tale libertà di tono). I Romani non percepiscono, infatti, la divinità come lontana e giudicatrice; il timore nei suoi confronti appartiene alla sfera della *superstitio* ed è invece prova di una scorretta *religio*.

Nel contesto dell'opera ovidiana il dialogo fa parte dei racconti sulle origini politiche e religiose di Roma che vengono riportati a proposito delle feste dei primi giorni di marzo, mese dell'inizio dell'anno arcaico. Dopo aver esposto le sanguinose vicende di Romolo, Ovidio dà spazio ai racconti su Numa: figura pacifica, religiosa, Numa è colui che procura ai Romani la pace e la *pietas*. Ci si trova sempre in un contesto di fondazione, che riguarda stavolta l'impostazione del funzionamento politico e religioso della città di Roma. Se si analizza, inoltre, l'ambientazione del racconto si scopre che luoghi, personaggi e azioni hanno un valore simbolico. La scena si svolge sull'Aventino: un colle che si situava, nella configurazione originaria della città, al di fuori del centro, ai margini. Era infatti una zona boschiva abitata da divinità agresti: «se trouve à la limite du monde animal et humain»⁴³. Esso era anche il luogo per eccellenza degli stranieri che si installavano a Roma e delle alleanze, dei patti tra i Romani e i loro amici: ciò viene dimostrato anche dalla presenza del santuario di Diana. Da sottolineare è, inoltre, che quel particolare Giove oggetto dell'invocazione è Giove Elicio, che prende il nome da *elicere*: evocare, attirare⁴⁴, come se si trattasse di un Giove evocato e installato sul colle Aventino⁴⁵. Da un luogo ambiguo e marginale come quel colle, adatto, inoltre, a cerimonie quali i riti di passaggio o di iniziazione, ci si sposta al centro politico della città. Lo scudo dei Salii⁴⁶ cade dal cielo nello spazio davanti alla reggia di Numa, il quale diverrà la zona centrale del foro in età tardo-repubblicana, e in cui erano riposti gli scudi al tempo di Ovidio⁴⁷. I due luoghi dunque, «opposés mais complémentaires»⁴⁸, in cui viene ambientato il racconto si presentano funzionali alle azioni dei protagonisti: l'Aventino è predisposto alla presa di accordi, alla stipulazione di patti, mentre il centro della città è il luogo dell'azione politica.

⁴¹ Cfr. BÖMER 1957.

⁴² SCHEID 1985, p. 43.

⁴³ Ivi, 45.

⁴⁴ Cfr. STOK 1999, p. 236 n. 105.

⁴⁵ Si sostiene anche che proprio a Numa era attribuita la fondazione del tempio di Giove Elicio sull'Aventino (STOK 1999, 236 n. 105; cfr. anche Liv. 1. 20).

⁴⁶ «I Salii erano sacerdoti di Marte, protagonisti della festa in onore del dio che si svolgeva il 1 marzo e anche di altre festività celebrate nel corso del mese. Nell'ambito di queste cerimonie i Salii effettuavano danze rituali percuotendo lo scudo di Marte» (STOK 1999, p. 232 n. 91). Il 1 marzo si celebravano anche i *Matronalia* in onore di Giunone Lucina (cfr. ivi, p. 227, n. 71).

⁴⁷ Cfr. SCHEID 1985, 45.

⁴⁸ *Ibid.*

Le azioni svolte dagli agenti della narrazione appartengono anche alla sfera dell'interpretazione dei segni divini, degli auspici e della divinazione: Giove, infatti, è l'interlocutore divino privilegiato dei Romani e si esprime attraverso discorsi poco chiari, segni e prodigi. Numa è il fondatore delle istituzioni e, al tempo di Ovidio, una sorta di doppio leggendario dell'imperatore in quanto ottimo re. Numa detiene un potere pressoché assoluto: il comando politico, ovvero l'*imperium* nella città, e il potere di consultare il re degli dei, l'*auspicium*. Persino i personaggi secondari come la ninfa Egeria hanno un ruolo nell'ottica di questo sistema d'interpretazione dei segni: se Numa è il magistrato supremo, Egeria è il suo *consilium*, la sua *prudentia* nella presa degli auspici. La ninfa è una sorta di consigliere per la parte tecnica e pragmatica della divinazione, la figura corrispettiva dell'augure che assiste il magistrato.

Questo mito sembra portare con sé, dunque, la fondazione delle istituzioni religiose e dell'arte auspicale. Inoltre trasporta sul piano della narrazione il patto iniziale tra Giove e i Romani. Infatti non essendo state ancora definite la *religio* e la *pietas*, prima di Numa il popolo dei Quiriti si trovava in uno stato di superstizione, nell'assenza di civiltà: era atterrito dai fulmini celesti. Tale rivoluzione da parte di Numa dimostra che egli non è terrorizzato dai segni degli dei: se in un primo momento *corda micant regis* gli pulsò il cuore, subito dopo egli si prestò a parlare col dio, manifestando calma rassicurante e pietà esemplare. Questo modo di rivolgersi agli dei, sostiene Scheid, non è solo la caratteristica di un re ma esprime perfettamente i fondamenti della religione pubblica come culto degli dei e interpretazione dei loro segni. L'approvazione del comportamento di Numa da parte di Giove sta a significare che questo modo di condurre la *religio* è corretto: «cette religion publique conçue comme la gestion correcte des relations entre la cité et des dieux»⁴⁹.

Per concludere, afferma lo storico, un tale racconto può essere considerato il mito di fondazione della *civitas* da parte di Numa: la città si fonda, infatti, da un lato sulle leggi e sulla religione, dall'altro sul sistema auspicale; i Romani, rappresentati dal re, sono alleati con gli dei, rappresentati da Giove ed entrambi sottostanno al potere dei magistrati. Giove si riconosce cittadino di Roma poiché viene onorato attraverso riti svolti piamente e si sottomette alla volontà di Numa in quanto re. Tale rappresentazione sorregge insieme la sfera del culto e del pensiero religioso dei Romani. Questi ultimi infatti consideravano il «deuxième peuple»⁵⁰ come un gruppo di concittadini, sì, ma di un livello molto elevato, un gruppo di patroni della nobiltà celeste o un collegio di magistrati supremi. La sovranità di Giove infatti, e più in generale le rappresentazioni romane del divino, non possono essere descritte attraverso il concetto monoteista del dio sovrano poiché, sostiene Scheid, un dio come Giove, sebbene sovrano, non è mai da solo. Giove svolge una funzione che è pur sempre un compito fra tanti. Come il re della città, civilmente, non è chiamato a sterminare i suoi *partenaires*, i compagni (i magistrati), ma solo a comandare su di essi, così il re divino esercita il suo potere su «altri» dei.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

3. LE FONTI LETTERARIE

3.1 DIVINE... CLASSI SOCIALI: DEI *MINUTI* E *MINORI*

Nelle sue commedie Plauto è tutt'altro che parco in termini di riferimenti al mondo divino e rituale: è come se la sfera del rito religioso e la prossimità all'uomo con cui vengono rappresentate le divinità fossero immancabili strumenti con i quali costruire una battuta di spirito o la figura dell'ironia⁵¹.

Degni di interesse in questa sede sono i passi in cui Plauto contribuisce alla descrizione della comunità divina che si sta cercando di ricostruire, ovvero quelli in cui il commediografo fa riferimento alla classe sociale di alcuni dèi. Si legga il testo della *Casina*:

[...]
 inimica est tua uxor mihi, inimicus filius,
 inimici familiares. LY. Quid id refert tua?
 Unus tibi hic dum propitius sit Iuppiter,
 Tu istos *minutos* cave *deos* flocci feceris.
 OL. Nugae sunt istae magnae; quasi tu nescias
 repente ut emoriantur humani Ioves.
 Sed tandem si tu Iuppiter sis mortuus,
 quom ad *deos minoris* redierit regnum tuum,
 quis mihi subveniet tergo aut capiti aut cruribus?
 [...]

Tua moglie mi è nemica, nemico mi è tuo figlio, nemici i servi.

LY. E che t'importa? purché ti sia amico questo Giove che ti parla, te ne puoi buscherare allegramente di codesti dèi *minuti*⁵².

OL. Stai dicendo delle grosse fesserie. Non sai quanto ci mettono poco i Giovi di qua giù a tirar le cuoia? Se putacaso, il mio caro Giove dovesse far fagottino e lasciare il regno di casa in mano alle altre *divinità minori*, chi mi garantirebbe poi il groppone, il cocuzzolo, le gambe?⁵³

Nel dialogo tra il servo Olimpione e il suo padrone Lisidamo, un *senex libidinosus*, viene adottato lo stratagemma comico del rovesciamento di ruoli tra uomini e dèi⁵⁴. Il vecchio Lisidamo vuole dare in moglie a Olimpione una donna bellissima per poi intrattenersi egli stesso con lei: ciò provoca l'odio di sua moglie e di suo figlio nei confronti del proprio servo,

⁵¹ Cfr. HANSON 1959.

⁵² Si preferisce tradurre *minutos* con l'aggettivo *minuti* invece che con *piccini* come suggerisce AUGELLO 1972, in virtù di restituire il nesso con la sfera semantica relativa al *minus* (cfr. *infra* p. 159). La stessa cosa vale per Plaut. *Cist.* 522, cfr. *infra*, p. 158. L'edizione di riferimento per le commedie di Plauto è G. Augello (cur.), *Le commedie di Tito Maccio Plauto, volume secondo*, Torino 1968; *volume primo*, Torino 1972.

⁵³ Plaut. *Cas.* 329-337, trad. di G. Augello.

⁵⁴ Cfr. PERFIGLI 2014, p. 70 n. 63.

appunto, Olimpione. Di fronte alla lamentela di quest'ultimo per il fatto di essere odiato, Lisidamo risponde usando l'espedito suddetto, ovvero lo scambio di ruoli tra dèi e uomini: l'importante, dice Lisidamo, è che a odiarti non sia *hic Iuppiter*, ovvero egli stesso, il *pater familias*; dell'odio degli altri membri della famiglia, *minutos deos*, non ti curare. Questo scambio di ruoli tra uomini e dèi fa da sostegno alla successiva battuta di Olimpione che ricorda a Lisidamo di essere un Giove, sì, ma *humanus*. Infatti in quanto mortale Lisidamo potrebbe, un giorno o l'altro, lasciare il suo *regnum* in mano a quegli dei che non sono *nobili* come lui ma che sono *minores*, i quali si scaglierebbero, a quel punto, contro Olimpione.

In questa scena Plauto costruisce una serie di battute comiche utilizzando la categoria delle classi sociali del mondo divino, a loro volta ricalcate su quelle della società umana, il cui riflesso sarebbe la divisione dei ruoli di una *familia* romana: egli mette in atto un doppio rispecchiamento in cui Giove incarna la figura del *pater familias*, gli *dei minuti* quella delle figure meno importanti come la moglie e il figlio. La battuta di Olimpione diventa subito comica agli occhi dello spettatore, il quale immagina che se «Giove» muore gli *dei minores* prenderanno il potere. Nel frattempo, però, viene presentato un carattere peculiare del mondo degli dèi. Le divinità cosiddette *minute* o *minori* sono tali perché differiscono, in termini di importanza, dalle divinità che hanno un peso sociale più elevato: «Ciò che è *minutus*, infatti, è caratterizzato da uno stretto rapporto con la dimensione del *minus*, l'avverbio che esprime appunto la caratteristica dell'essere "meno" rispetto a qualche altra cosa che è "più"»⁵⁵. Si è in possesso ora di un'immagine che presenta gli dèi cosiddetti *minuti* come analoghi a quella parte della famiglia romana che ha poco o nessun peso politico e che è, addirittura, esclusa dalla cittadinanza: la moglie e i figli. Gli dèi del calibro di Giove, al contrario, vengono rappresentati come analoghi alla parte della famiglia che gode di maggior potere: il padre.

3.2 DÈI MAGNI, MINUTI E PATELLARI

Nel passo della *Cistellaria* che segue il giovane Alcesimarco, durante un'invettiva contro la vecchia Melanide che non vuole dargli in sposa Selenio, la ragazza che lei ha allevato, dà prova di un «delirio invocatorio»⁵⁶ in cui vengono nominate le classi degli dei e una loro genealogia apparentemente confusa⁵⁷.

ME. Non? hem, quid agis? Igitur animum advorte iam, ut quid agam scias.

AL. At ita me di deaeque *superi atque inferi et medioxumi*,

itaque me Iuno regina et Iovis supremi filia,

itaque me Saturnus eius patruus et summus pater,

itaque me Ops opulenta, illius avia... ME. Immo mater quidem. 515

Iuno filia et Saturnus patruus et summus pater!

⁵⁵ BETTINI 2007, pp. 546-547.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Sul possibile senso logico-antropologico della delirante presentazione delle coppie divine da parte di Alcesimarco vedi BETTINI 1991, pp. 119 ss.

[...]

[...] AL. Enim vero ita me Iuppiter,
itaque me Iuno, itaque Ianus, ita... quid dicam nescio... 520
iam scio... immo, mulier, audi, meam ut scias sententiam:
di me omnes magni minutique et etiam patellarii
faxint, ne ego *** vivos savium Selenio,
nisi ego teque tuamque filiam aequae hodie obtruncavero,
poste autem cum primo luci cras nisi ambo occidero, 525
et equidem hercle nisi pedatu tertio omnis flixero,
nisi tu illam remittis ad me. Dixi quae volui. Vale.

ME. Cosa voglio fare? ascoltami e lo saprai.

AL. E allora che *gli dèi del cielo, dell'inferno e quelli a mezz'aria*, e che Giunone, regina e figlia del sommo Giove, e così pure Saturno, suo zio, e sommo padre degli dèi, e la ricca Opi, sua nonna, mi...

ME. (*interrompendolo*) Veramente è sua madre! Giunone è sua figlia, e Saturno suo zio e padre supremo degli dei.

[...]

AL. E allora che Giove, che Giunone, che Giano, che... non so cosa dico... Ma sì che lo so... Anzi, donna, ascolta come la penso su questo fatto: che tutti gli dei, *quelli grandi e quelli minuti*⁵⁸, e perfino *quelli dei piattelli*, non mi facciano più dare un bacio da vivo a Selenia se io oggi non accoppo te e tua figlia o se, al più domani, alla punta dell'alba, non vi faccio secche tutt'e due; e insomma, corpo di Bacco, se non vi faccio la festa al terzo assalto, a meno che non ti decida a restituirmela. Ora ho svuotato il sacco. Vi saluto (*esce*)⁵⁹.

Si è in presenza di una estesa invocazione: il voto e il giuramento del personaggio sono infatti modellati su una vera preghiera rituale⁶⁰. Plauto in questo caso riproduce l'effetto comico non più attraverso lo scambio di ruoli, ma attraverso l'atto stesso di citare gli dei nei loro ruoli sociali e quindi con la preghiera d'invocazione in sé. Nella realtà affinché una richiesta agli dei acquisti valore l'orante deve dirigere la sua preghiera a tutte le divinità che hanno a che fare con quella particolare richiesta, senza dimenticarne nessuna; Alcesimarco, invece, nell'esagerazione tipica del genere comico invoca tutte le divinità esistenti⁶¹. Volendo comprendere proprio tutti gli dèi, egli li nomina prima in tutti i loro possibili spazi: quelli che stanno in cielo, i *superi*, quelli che stanno sulla terra, i *medioxumi*, e quelli che stanno sottoterra, gli *inferi*. Non soddisfatto, li nomina poi in tutte le loro possibili estensioni sociali, quindi i grandi, *magni*, i minori, *minuti*, e «quelli dei piattini», *patellarii*, ovvero i *Lares familiares*, ai quali vengono portate le offerte domestiche su dei piattini, *patellae*.

Due modelli di classificazione divina: il primo riconduce all'immaginario dello spazio; il secondo evoca più o meno direttamente le competenze e il rapporto tra dèi e uomini. Il

⁵⁸ Vedi p. 156, n. 52.

⁵⁹ Plaut. *Cist.* 508-527, trad. di G. Augello.

⁶⁰ Cfr. PERFIGLI 2014, p. 69.

⁶¹ Cfr. *ibid.*

modello spaziale, ovvero i luoghi dove gli dèi abitano, permette un'organizzazione attraverso un'immagine molto semplice ed esaustiva: alto, medio, basso; sopra, in mezzo, sotto; cielo, terra, sottoterra. Come nella preghiera rituale che precedeva l'*indictio belli*: dopo Iuppiter, Ianus e Quirinus, dèi *ordinarii*, cioè «ufficiali», tradizionalmente enumerati per primi e annoverati tra gli dèi *superi*, il generale invocava «tutti gli dèi *caelestes, terrestres, e inferni*» (Liv.1. 32. 9)⁶².

Tale spartizione di ruoli nel mondo divino non fa altro che ricostruire l'immagine del dio in sovrapposizione a quella del cittadino romano. L'idea di possedere determinate posizioni in una società gerarchica è una caratteristica fondamentale degli individui di quella società affinché sia tale. Questa sovrapposizione viene dimostrata dal fatto che tra gli dei non c'è solo chi riveste una posizione di superiorità. Infatti se si ammette l'esistenza di divinità potenti, *magnae*, corrispettivi divini dei cittadini romani illustri (imperatori, senatori e cavalieri), si dovrà contemplare anche l'esistenza dei corrispettivi divini di quella classe plebea del popolo romano, da un certo punto in poi pure ammessa alla cittadinanza. Se l'immagine di questi *dei proletari* può destare qualche perplessità ciò è solo apparente poiché il politeismo è una religione intrinsecamente inclusiva, non si avvale di una rappresentazione unica e assoluta della divinità e non ci si deve stupire di incontrare divinità «di tutti i tipi», se così si può dire. L'immagine che fa degli dèi una comunità costruita sul modello della società romana è così dettagliata che contempla anche quegli dèi che sono più plebei dei plebei, quasi al confine tra plebei e schiavi: i *patellarii*.

Ovidio dice esplicitamente che i *Lares* venivano nutriti con la patella, (*nutriat incinctos missa patella Lares* «che la patella nutra i *Lares* cinti alla vita»). Forse è così, dunque, che dobbiamo «emicamente» immaginarci, con l'aiuto di Alcesimarco, il *Lar familiaris* dei Romani? Un dio «meno che *minutus*», nel senso che questo aggettivo ha in latino: ossia «minore», «meno importante»⁶³.

L'aggettivo *minutus* viene utilizzato in latino per descrivere personaggi considerati incompetenti nelle loro attività: Cicerone parla di *minuti oratores, minuti philosophi*⁶⁴. Inoltre, nelle liste delle invocazioni è possibile incontrare delle divinità «aiutanti» degli dèi maggiori, citate alla fine della preghiera per rispettare la gerarchia divina. Tali dèi e dee sono letteralmente schiavi del dio o della dea di cui si sta chiedendo l'aiuto, un esempio possono essere i *Famuli Divi* di dea Dia, invocati nelle liste dei Fratelli Arvali⁶⁵. Un altro esempio è che nelle preghiere a dea Dia se ne invoca persino la *Iuno*, divinità che, analogamente al Genio, protegge un individuo sin dalla nascita⁶⁶. Altri dèi e dee vengono chiamati *Anculi* e *Anculae*⁶⁷,

⁶² Ivi, pp. 69-70.

⁶³ BETTINI 2007, p. 546.

⁶⁴ Cic. *Brut.* 266; *Id. Div.* 162; BETTINI cit. p. 546, n. 43.

⁶⁵ Cfr. PERFIGLI 2014, 77.

⁶⁶ Per questo argomento si rimanda a SCHEID 1999; PERFIGLI 2014, 64 definisce gli dèi protettori degli dèi (*Iuno* e Genio) «dèi al quadrato».

da *anculare*, che anticamente sostituiva il verbo *ministrare*, ovvero svolgere la funzione del *minister*, assistere: Flora, per esempio, viene detta *ministra Cereris*. Questo per far capire che nelle declinazioni della divinità, i Romani trovavano lo spazio anche per quegli dèi che rivestivano la funzione di aiutanti e servi anche degli stessi dèi.

In conclusione dunque, un dio che, come il *Lar* – o la *Iuno*, il Genio, l'*Anculus* etc. – occupa un posto non pubblico ma domestico, che sta vicino al focolare, è preposto alla protezione e alla cura⁶⁸ della famiglia ed è «caro a tutti, dal *pater familias* allo schiavo»⁶⁹, comporta almeno qualche considerazione. Per mezzo di figure come quella del *Lar* le ramificazioni della ricerca sulla *civitas* del mondo divino si toccano la dimensione quotidiana e intima degli uomini e delle donne romane, incontrano persino quegli individui che non sono cittadini (donne, bambini, schiavi) e ciò fa emergere con insistenza che, nell'immaginario dei Romani, gli dèi vengono considerati «almeno» loro concittadini. Per i Romani la cittadinanza ha un carattere variegato, multiforme, è una categoria giuridica che varia a seconda di chi la possiede: si può essere cittadini all'interno di una vasta scala di gradi sociali. Questo principio sembra valere anche nel momento in cui i Romani rappresentano le loro divinità. La *civitas* per i Romani è una categoria culturale espansiva e la divinità rientra in questa sfera fino ai suoi confini e anche oltre.

Detto in appendice: in un passo del *Mercator*, Plauto mette in scena uno scambio di ruoli tra le divinità e le qualità personificate. Il giovane Eutico gioisce per aver scoperto che la ragazza del suo amico, Carino, che la cercava, era stata venduta dal padre di questo a suo padre e che, dunque, si trova in casa sua. Preso dall'euforia dice di aver ritrovato *sex sodales*, sei compagni, i quali sono delle qualità divinizzate. Tra esse viene enumerata la cittadinanza:

EU. Divom atque hominum quae speratrix atque era eadem es hominibus,
spem speratam quom optulisti hanc mihi, tibi grates ago.

Ecquisnam deus est, qui mea nunc laetus laetitia fuat?

Domi | erat quod quaeritabam. Sex sodales repperi,

845

vitam, amicitiam, *civitatem*, laetitiam, ludum, iocum.

Eorum inventu res simitu pessumas pessum dedi,

iram, inimicitiam, maerorem, lacrumas, exilium, inopiam,

solitudinem, stultitiam, exitium, pertinaciam.

EU. O Speranza, signora degli dèi e degli uomini, ti ringrazio di avermi concesso quello che speravo tanto! C'è un dio che si possa paragonare a me in fatto di felicità? Era a casa ciò che cercavo! Ho ritrovato sei preziosi compagni: la Vita, l'Amicizia, la *Cittadinanza*, la Gioia, lo Scherzo, il Buonumore; e, nello stesso tempo, col ritrovamento di queste cose, ho mandato

⁶⁷ Festus, *Gloss. Lat.* 18, s.v. *Ancillae*.

⁶⁸ Sul *Lar* che si prende cura (*curat*) della casa vedi BETTINI 2007, p. 537.

⁶⁹ PERFIGLI 2014, p. 71.

in rovina altre cose bruttissime: l'ira, l'inimicizia, il dolore, le lacrime, l'esilio, la povertà, la solitudine, la stoltezza, la rovina, l'ostinazione⁷⁰.

In questo testo il termine *civitas* potrebbe conservare il significato di città, comunità concreta, che ha subito il semplice processo della personificazione e non necessariamente assumere il senso di un'entità più astratta come la cittadinanza. In realtà però, osservando i sostantivi vicini si nota che si riferiscono a una condizione esistenziale (*vita, iocus, ludus*), ai rapporti sociali (*amicitia*), agli stati d'animo (*letitia*), e che ad altrettante emozioni rimandano i termini che Alcesimarco cita di seguito (*ira, inimicitia, solitudo, lacrumas* nel senso di dolori, *inopia* e altri). Il termine *civitas* accanto ad altri sentimenti si riferisce verosimilmente alla condizione non solo fisica ma anche sociale, che deriva dall'appartenenza alla cittadinanza (in tal caso quella di Atene). Più che a un'entità concreta *civitas* qui sembra denotare una condizione politica ed esistenziale, che non coincide solo con il fatto di vivere o abitare in un determinato luogo, ma anche e soprattutto con l'essere cittadini di quel luogo. Si può considerare questa interpretazione anche alla luce di un'iscrizione di età repubblicana, nella quale la cittadinanza è onorata quasi come se fosse un'entità divinizzata:

Surviving epigraphic dedications suggest that other qualities were meaningful in similar ways: 'CIVITATI SACRUM A. AEMILIUS ARTEMA FECIT' ('sacred to CIVITAS, A(ulus) Aemilius Artema made this') might be a dedication by an ex-slave on securing manumission, for example, honouring the citizenship that gave him a place in a community linked by that concept [CIL VI 88, with discussion by AXTELL (1987/1907), 49]⁷¹.

La *civitas* che nomina Alcesimarco acquista il significato di cittadinanza dal confronto con l'epigrafe nella quale il dedicatario si definisce *sacrum civitati*, probabilmente dopo essere stato liberato dalla condizione di schiavo. È dunque possibile imbattersi in casi di ringraziamento verso entità astratte, come testimonia tale epigrafe, e considerarle divine anche quando non sono pubblicamente riconosciute come divinità ufficiali. Ci si potrebbe spingere fino a sostenere che la cittadinanza è una categoria mentale e psicologica, oltre che politica ed esistenziale, nel senso che costituisce un atteggiamento e un *habitus* dell'uomo romano nella sua individualità come nella collettività. Ne è prova un passo dell'orazione *Pro Balbo* in cui Cicerone, argomentando riguardo al perché fosse legittimo concedere il diritto di cittadinanza al suo cliente spagnolo, porta come esempio il caso delle sacerdotesse del culto di Demetra, un

⁷⁰ Plaut. *Merc.* 842-849, trad. di G. Augello.

⁷¹ CLARK 2007, pp. 25-26.

culto importato a Roma dalla Grecia⁷². Esse, afferma Cicerone, dovevano essere greche ed effettuavano il rito con parole greche⁷³ e in seguito precisa:

Sed cum illam quae Graecum illud sacrum monstraret et faceret ex Graecia deligerent, tamen sacra pro civibus civem facere voluerunt, ut deos immortalis scientia peregrina et externa, *mente domestica et civili* precaretur.

Sebbene, però, essi sceglierono in Grecia una donna per iniziarli a quel culto e celebrarlo, hanno tuttavia voluto che a celebrare un culto per i loro concittadini fosse una cittadina, perché pregasse gli dei immortali secondo norme importate da un paese straniero ma *con spirito proprio di un cittadino romano*⁷⁴.

Con la consapevolezza che, da solo, questo passo meriterebbe uno studio a sé stante, è possibile qui fare almeno due considerazioni: la prima riguarda il fatto che, ancora una volta, il legame tra la religione e la cittadinanza romana viene confermato dall'aggettivo *civilis* inserito all'interno di un discorso sul culto di Demetra. In secondo luogo questo aggettivo si riferisce alla *mens* della sacerdotessa che svolge questo culto⁷⁵. L'atteggiamento mentale, la disposizione intellettuale, la prospettiva culturale dalla quale la sacerdotessa deve mettere in atto le pratiche del rito, che pure rimangono greche, deve essere quella di una cittadina romana. Lo sguardo dal quale si pone l'attore culturale, che rappresenta tutta la comunità romana, non deve essere *peregrinus* o *externus*, ma reso cittadino di Roma. Il senso che si ricava dalle coppie opposte degli aggettivi *domesticus/peregrinus*, *civilis/externus* rimanda alla condizione esistenziale di chi «sta dentro», opposta a quella di chi «sta fuori»; essere cittadini equivale a far parte di una collettività quasi familiare. Anche quando la *scientia*, i saperi e le pratiche mantengono la loro veste esotica, la *mens*, l'attitudine, la condizione psicologica con cui accostarvisi devono mantenere un atteggiamento che rientri nell'universo politico, esistenziale e psicologico del *civis*.

3.3 DÈI SELECTI E CERTI, PROCERES E OBSCURI

Come è noto grazie ad Agostino, Servio e altri autori, Varrone nelle sue *Antiquitates rerum divinarum* ha tramandato una divisione degli dei in tre classi. Nel quattordicesimo dei libri delle *Antiquitates* dedicate agli dei, infatti, si propone di parlare *de dis certis*, nel quindicesimo *de dis incertis*, e nel sedicesimo *de dis praecipui atque selecti*⁷⁶. Questa classificazione viene ricostruita a partire dalla gerarchia divina secondo cui vengono invocati gli dei durante le

⁷² Questo è quanto afferma Cicerone, ma secondo Dion. Hal. 6.17.2 il culto non fu importato direttamente dalla Grecia ma dalla Campania. Cfr. BELLARDI 1975, p. 722 n. 5.

⁷³ Cic. *Balb.* 55, trad. di G. Bellardi, in G. Bellardi (cur.), *Le orazioni di M. Tullio Cicerone, volume terzo, dal 57 al 52 a. C.*, Torino 1975.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Cfr. MICHELS 1967, p. 5.

⁷⁶ Varro, *Antiquitates rerum divinarum*, fr. 87-284 Cardauns.

preghiere e che si trova nei libri pontificali. Che il mondo divino sia diviso in classi è attestato anche dalle liste delle invocazioni⁷⁷: durante le preghiere rituali gli dei venivano invocati secondo un preciso ordine gerarchico, riflesso sull'importanza che ogni dio rivestiva nel pantheon. Gli dèi definiti da Varrone *selecti* sono gli dèi più potenti, gli *incerti* sono di identità dubbia, e con *certi* si comprendono i *nomina ... numinum in indigitamentis inveniuntur, id est in libris pontificalibus*⁷⁸, gli dèi degli *indigitamenta* dei pontefici⁷⁹. Su questi ultimi Servio si esprime dicendo che *nomina numinibus ex officiis constat inposita*⁸⁰, i loro nomi si definiscono in base ai loro lavori.

Di loro parlano Agostino, Tertulliano e Arnobio, ma solo quest'ultimo offre qualche informazione al riguardo: «gli dèi certi hanno ambiti di protezione (*tutelas*), facoltà (*licentias*) e poteri (*potestates*)» (*Adversus nationes* 2.65). La spiegazione è piuttosto chiara, e il ricorso al termine *potestates* ci conferma la loro corrispondenza con gli dèi minuti, caratterizzati dal loro potere sulle cose, sulle azioni, sui singoli momenti, contenuti in modo inequivocabile nel nome⁸¹.

Infatti, per fare qualche esempio, tra gli dèi *certi* che elenca Varrone si trovano Giano che permette il concepimento della vita, Consevio che protegge il concepimento. Saturno nella sua versione plebea è il seme stesso, a Libero viene attribuita la liberazione di quello, Libera si occupa del rilascio dei «semi femminili». Del nutrimento del bambino nell'utero si occupano Fluvonia e Alemona, Mena presiede alle mestruazioni⁸², Vitumno e Sentino dotano il nascituro della vita e delle sensazioni⁸³, e tantissimi altri dei si occupano di ogni azione vitale e comunitaria. Come è evidente, questi dei accompagnano i Romani fin da prima della nascita; essi sono depositari di ogni seppur minima tutela dell'essere umano nella sua dimensione politica, nel senso di appartenente a una comunità: per avere un'identità e delle divinità protettrici prima di venire al mondo bisogna appartenere a un sistema familiare e, quindi, politico. Sono, come suggerisce l'etimologia di *certus*, dal verbo *cerno*: *passati al setaccio*, poiché *cernere* designa l'azione del setacciare:

[...] *certus* è «ciò che rimane», la parte genuina del prodotto che si deposita sulla rete dell'utensile e può essere utilizzata. Gli dèi sono *certi* anche e soprattutto perché l'orante può individuare il dio che fa al caso suo: dopo aver «passato al setaccio» con un atto della mente i molti dèi, può scegliere senza incertezza quello utile alla sua richiesta⁸⁴.

⁷⁷ Per le quali si rimanda agli studi di GUTTARD 1998; SCHEID 1999; PERFIGLI 2014.

⁷⁸ Varro *Ant. fr.* 87 Cardauns.

⁷⁹ Per l'analisi di questo termine controverso vedi PERFIGLI 2004, pp. 183 ss. Vedi anche WISSOWA 1892.

⁸⁰ Serv. G. 1, 21.

⁸¹ PERFIGLI 2014, pp. 79-80.

⁸² Una dea davvero proletaria, Agostino la definisce *ignobilis*: *Civ.* 7. 2.

⁸³ *Obscurissimi e ignobilissimi (ibid.)*.

⁸⁴ Cfr. PERFIGLI 2014, pp. 79-80.

Se riguardo agli dei *certi* abbondano le informazioni, ciò non avviene per gli dei *incerti*: Varrone dice che sono quegli dei di cui si hanno *dubias opiniones*, ovvero dei quali non si conosce bene l'identità (Penati, Mani etc). Al contrario, gli dei *precipui atque selecti* sono quegli dei che *possent animam mundi ac partes eius*, hanno potere sull'anima del mondo e sulle sue parti, la cui identità è nota a tutti, sono gli dei più potenti e di cui si hanno *simulacra specie hominis*.

Come è stato detto, della classificazione di Varrone parla anche Agostino, per il quale questa costituisce prolifica materia in vista della critica contro il politeismo. Agostino, come Plauto, denomina *minuti*⁸⁵ gli dei *certi* di Varrone, e dal momento che quest'ultimo è la sua fonte è verosimile pensare che la corrispondenza tra dei *certi* e dei *minuti* sia sicura⁸⁶.

Hos certe deos *selectos* Varro unius libri contextione commendat [...] Haec numina utrum propter maiores in mundo administrationes selecta dicuntur, an quod populis *magis innotuerunt* maiorque est eis cultus exhibitus? Si propterea, quia opera maiora ab his administrantur in mundo, non eos invenire debuimus inter illam *quasi plebeiam numinum multitudinem minutis opusculis deputatam*.

Varrone presenta gli dei *eletti* nel contesto di un solo libro [...] Ma queste divinità si considerano elette in base a più rilevanti mansioni nel mondo, o perché *furono più note* ai cittadini e fu loro offerto un culto maggiore? Se per il fatto che assolvono compiti più importanti nel mondo, non avremmo dovuto trovarle *fra la folla popolana di divinità destinate a banali incombenze*⁸⁷.

Agostino critica l'inefficienza di questa classificazione poiché, afferma, gli dei eletti non si distinguono dagli dèi plebei per le mansioni che svolgono nel mondo: sono state viste infatti divinità come Giano e Saturno assolvere compiti *minuti*. Al contrario:

Cum igitur in his minutis operibus, quae minutatim diis pluribus distributa sunt, etiam ipsos *selectos* videamus *tamquam senatum cum plebe pariter operari*.

Vediamo che in queste minuziose incombenze, assegnate con minuzia a molti dèi, *gli eletti collaborano come il senato con la plebe*⁸⁸.

Gli dei *selecti* sono assimilati da Agostino a senatori, la parte nobile e aristocratica della comunità di Roma, mentre gli dei *certi* vengono assimilati alla plebe. C'è qui una chiara metafora del senso che assumono, nel sistema di immagini dei Romani, le classificazioni

⁸⁵ August. *Civ.* 6. 9; 4. 21.

⁸⁶ Cfr. PERFIGLI 2014. 75, n. 79.

⁸⁷ August. *Civ.* 7. 2, trad. di D. Gentili.

⁸⁸ Ivi, 7. 3. 2, trad. di D. Gentili; cfr. anche PERFIGLI 2014, p. 80.

divine. Gli dèi, a Roma, rientrano inequivocabilmente in un sistema di classi sociali, proprio come i cittadini.

Una similitudine molto chiara, nella sua acuta ironia: gli dèi così aulicamente «scelti» vengono impegnati in questioni molto terrene e concrete; il riferimento è indubbiamente alla distinzione tra dèi *nobili* e *plebei* o a quella equivalente tra *magni* e *minuti*, attraverso l'immagine politica resa ancor più suggestiva e convincente dall'aggettivo posto a descrivere le attività che impegnano gli dèi (*minutis operibus*) e dall'avverbio coerente (*minutatim*) [...] Il filosofo cristiano spiega che gli dèi *selecti* sono *proceres* (*De civitate Dei* 7.2) e altrove li chiama *maiores* (ivi 4.9); d'altra parte, riferendosi alla *turba deorum plebeiorum*, li descrive come *ignobiles*, appunto senza *nobilitas*.⁸⁹

È sempre più evidente come le categorie politiche dei rapporti di potere vengano utilizzate per descrivere le classi divine e relazioni tra di esse. Per rappresentare gli dei di prima classe si ricorre al lessico della nobiltà: termini come *innotescere*, *selecti*, *praecipui*, *proceres*, *maiores*⁹⁰, declinati in vario modo, appartengono tutti all'universo simbolico di quella classe sociale. Al contrario, parole come *ignobiles*, *obscuri*, *quos fama obscura recondit*⁹¹ che un'oscura reputazione rende sconosciuti e altre di questo tenore⁹², afferiscono alla parte plebea della società e alla sua relativa classe proletaria. Interessante è l'utilizzo del concetto di *notorietà* per raffigurare gli dei: sono famosi solo gli dei nobili come i senatori e i cavalieri, gli dei plebei sono destinati all'oscurità o, meglio, sono oscuri perché plebei⁹³. È la loro estrazione sociale che li tiene in ombra: sono gli dei che proteggono tutti quei lavori e quelle operazioni che non si svolgono alla luce del sole ma nei recessi delle mura domestiche, nell'intimità delle stanze, nella penombra di ciò che non è *publicum*. È utile ricordare, infine, che anche Livio nel passo trattato in precedenza⁹⁴ definisce la *multitudinem* plebea accolta da Romolo nel suo *asylum* come *obscuram atque humilem*.

3.4 ADSCRIPTIOS CIVES IN CAELUM

Se si vuole seguire una linea cronologica nella presentazione delle fonti in nostro possesso, è necessario analizzare ora ciò che ha da dire Cicerone nel *De natura deorum* sulla rappresentazione degli *dei cittadini*. Tra le opere filosofiche è quella sulla natura degli dei a offrire il passo più interessante.

⁸⁹ Ivi, 73.

⁹⁰ Ivi, 7. 3. 2; 7. 2; 4. 9.

⁹¹ Ivi, 7.2; 7.3.1; 7.3.2; 7.4; 7.11; 7.2; 7.3.1; 7.3.2; 7.15; 7.27 (dei termini *ignobiles* e *obscuri* sono riportate le attestazioni contenute nel settimo libro); 3.1; Verg. *Aen.* 5.302.

⁹² *Multos ac minutos deos tamquam muscas* 2. 22. 2; *turba minutorum deorum* 4. 9; *deos minutos et singulos* 4. 21; *plebeiam numinum multitudinem* 7. 2; *infimam turbam* 7. 4.

⁹³ Cfr. PERFIGLI 2014, 73, n. 75.

⁹⁴ Liv. 1.8.

Nec ratione igitur utentem nec virtute ulla praeditum deum intellegere qui possumus? Nec vero volgi atque imperitorum inscitiam despiciere possum, cum ea considero, quae dicuntur a Stoicis. Sunt enim illa imperitorum: piscem Syri venerantur, omne fere genus bestiarum Aegyptii consecraverunt; iam vero in Graecia multos habent ex hominibus deos, Alabandum Alabandis, Tenedi Tenen, Leucotheam, quae fuit Ino, et eius Palaemonem filium cuncta Graecia — Herculem, Aesculapium, Tyndaridas, Romulum nostrum aliosque compluris, quos quasi novos et adscripticios cives in caelum receptos putant.

Allora come possiamo concepire un dio privo di ragione e di ogni virtù? E davvero non posso disprezzare la stupidità della massa ignorante, quando considero le affermazioni degli stoici. Queste sono le credenze ignoranti: i Siriani venerano un pesce, gli Egiziani hanno divinizzato quasi ogni specie di animali; in Grecia poi si hanno molti dei che erano originariamente uomini: Alabando ad Alabanda, Tene a Tenedo, Leucotea (precedentemente Ino) e suo figlio Palemone in tutta la Grecia - Ercole, Esculapio, i figli di Tindaro, il nostro Romolo e molti altri *che si pensa siano stati accolti in cielo come, per così dire, cittadini nuovi e iscritti in aggiunta*⁹⁵.

In questo passo viene presentata la posizione scettica di Carneade e i suoi seguaci, secondo cui non si potrebbe in alcun modo provare la tesi stoica sulle virtù e la razionalità della divinità. Cicerone fa dire a Carneade che *l'inscitiam volgi*, la stupidità del popolo è quasi da preferire alle teorie filosofiche stoiche: esempi di ciò che venerano gli inesperti, *illa imperitorum* sono le divinizzazioni di animali e uomini che si incontrano in diverse religioni. Dopo aver elencato più di un esempio, continua: anche Romolo fa parte di questi dèi che il popolo crede tali nonostante in origine fossero uomini. Seguendo la prassi delle masse inesperte, dunque, è possibile credere in qualsiasi divinità poiché ogni tipologia di essere vivente può diventare un dio. Inoltre, il numero degli dèi aumenta con le stesse modalità con cui *novos et adscripticios cives* vanno ad abitare in una nuova città, con la differenza che per le divinità la nuova meta è il cielo: *receptos in caelum*.

Il verbo *ascribo* si usa anche per indicare l'azione di iscrivere un cittadino nelle liste della cittadinanza⁹⁶, da cui *adscripticius* ovvero iscritto in tali liste. Un *novus adscripticius*, secondo la definizione di Cicerone, verosimilmente è colui che viene immesso alla cittadinanza non dalla nascita bensì tramite una concessione posteriore: è un nuovo iscritto nella comunità non

⁹⁵ Cic. Nat. D. 3.39, trad. di G. Micunco, in D. Lassandro, G. Micunco (curr.), *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone* (Vol. 3), Torino 2007.

⁹⁶ Cic. Arch. 6: *Ascribi se in eam civitatem voluit*; ivi, 7: *Si qui foederatis civitatibus ascripti fuissent*; Plin. Ep. 10.114.1: *permissum Bithynicis civitatibus ascribere sibi quos vellent cives*, ivi, 3: *lex sicut ascribi civem alienum vetabat*; Festus, Gloss. Lat. 108 per citare solo alcuni esempi.

Inoltre cfr. Arn. Adv. nat. 2.70 - 73 che, parlando di come i Romani abbiano inserito nel loro pantheon sempre nuovi déi, si esprime attraverso espressioni come *referre in numero deorum* riguardo a Iside e Serapide, oppure *in numero computare* per Minerva, o ancora *deorum esse in numero nesciebamus* in riferimento a divinità che, ancora ignote a Roma, «non sapevamo facessero parte del numero degli dèi». Le divinità, secondo Arnobio, vengono rese note e "nascono" per i Romani nel momento in cui sono inserite *in numero deorum*, dunque nell'insieme ufficiale di dèi che Roma riconosce pubblicamente. Per queste ed altre riflessioni, in particolare sulle liste ufficiali delle divinità e degli *indigitamenta* cfr. PERFIGLI 2004, soprattutto pp. 251-258.

essendo nato al suo interno. Gli «dèi nuovi» dunque, non apparterrebbero al pantheon di una città sin dalla nascita ma lo diventerebbero in un secondo momento. Essi andrebbero a costituirsi come divinità di quel pantheon solo dopo essere stati immessi, e non dall'origine. Da questo fenomeno emerge un altro fatto: il meccanismo al quale si equipara l'immissione di un nuovo dio nel pantheon, ovvero la concessione del diritto di cittadinanza non si limita soltanto a descrivere l'immissione di una divinità in un gruppo di determinati dèi, ma riguarda anche la natura stessa della sua divinità. Il fenomeno della concessione della natura divina a un essere vivente procede in modo analogo alla concessione della cittadinanza. A questo punto il gruppo di dèi nel quale il nuovo dio verrebbe immesso non sarebbe costituito da un solo pantheon cittadino ma dall'intero genere divino. Si ha l'impressione che l'attribuzione a qualcuno della "divinità" funzioni in modo simile al meccanismo della concessione della cittadinanza (fuor di metafora, la divinizzazione degli imperatori, per esempio, è un atto pubblico a Roma), due condizioni molto privilegiate. È stato evidenziato, tra l'altro, come nell'immaginario romano la cittadinanza sia una categoria identitaria, talmente tanto che due cittadinanze non si sostituiscono a vicenda ma coabitano in uno stesso individuo il quale, in tal modo, può identificarsi anche meglio. Fin qui era stato preso in considerazione il fatto che i Romani considerano gli dèi come loro concittadini; dal testo di Cicerone scaturisce ora che la cittadinanza, soprattutto durante la Repubblica, è un modo per parlare della natura di qualcosa. Sembra che a seconda di ogni società di individui ci sia sempre qualcuno che ne è cittadino, indipendentemente dalla tipologia di quella società. E se anche la natura di qualcosa viene considerata attraverso la cittadinanza, ciò che forse si può pensare è che per i Romani ogni modo di essere, la natura di qualsiasi cosa rientra in una dimensione civica, perché è in tale dimensione che quella natura può essere percepita e riconosciuta. Se si continua sulla linea di questa interpretazione si può arrivare a concepire qualsiasi cosa come cittadina di una comunità: uomini, cose, dèi, non importa di quale ambito o pantheon. Sembra che qualsiasi soggetto, per avere un'identità, abbia bisogno della dimensione politica della città anche quand'essa è materialmente invisibile.

3.5 LE CASE DEGLI DÈI

Una testimonianza letteraria fra le più significative, fra le più belle di come viene mostrato ciò che Micol Perfigli definisce una «rappresentazione topografica della divinità: quartieri "alti" e quartieri "bassi"»⁹⁷, è senz'altro il poema epico e multiforme di Ovidio. Nel primo libro delle *Metamorfosi* Ovidio tramanda un'immagine destinata alla celebrità letteraria in cui tra l'altro, per la prima volta, viene nominata la Via Lattea con questo nome⁹⁸. La scena è una descrizione dei luoghi divini in cui sta per avere luogo un concilio di tutti gli dèi convocati da Giove. Lo scenario è ricalcato sulla Roma contemporanea del poeta, con le sue strade, le sue case e persino quello che viene definito il «Palatino del cielo».

⁹⁷ PERFIGLI 2014, p. 62.

⁹⁸ Cfr. BARCHIESI 2005, p. 182.

Est via sublimis, caelo manifesta sereno;
 lactea nomen habet, candore notabilis ipso.
 hac iter est superis ad magni tecta Tonantis 170
 regalemque domum: dextra laevaue deorum
 atria *nobilium* valvis celebrantur apertis.
plebs habitat diversa locis: hac parte *potentes*
caelicolae clarique suos posuere penates;
 hic locus est, quem, si verbis audacia detur, 175
 haud timeam magni dixisse Palatia caeli.

Esiste una via nell'empireo, visibile a cielo sereno: / si chiama via Lattea e s'impone per bianco fulgore. / È il cammino che fanno gli dèi per recarsi alla regia dimora, / alla casa del grande Tonante. A destra e a sinistra, ospitali, / spalancano le porte i palazzi dei *nobili dèi*. / Altrove, disperse, le case del *popolo*; ma i loro Penati / li hanno messi, i *Celesti potenti e illustri*, in questo quartiere. / Se la battuta non fosse temeraria, non esiterei / a definire il quartiere il Palatino del cielo supremo⁹⁹.

Gli *atria nobilium deorum*, le case degli dèi nobili, dice Ovidio, sono abitate pur avendo le porte aperte, *valvis apertis*¹⁰⁰, mentre la *plebs habitat diversa locis*, vive in luoghi separati da questi. Il poeta fa una distinzione tra gli dèi nobili e gli dèi plebei, distingue persino i luoghi in cui essi abitano; la cosa interessante è che diversamente dagli autori più antichi che hanno parlato delle riunioni degli dèi¹⁰¹ e delle loro divisioni sociali¹⁰², Ovidio sposta la stessa Roma nel cielo e non rappresenta una generica *polis*. Gli dèi in Ovidio sono abitanti di Roma perché il cielo stesso è un doppio di quella città o una sua estensione. Alcuni studiosi hanno sottolineato come la *modernizzazione* e la *romanizzazione* del racconto mitico e del mondo divino siano sia mezzi politici, sia espedienti per una raffigurazione attualizzata del mito: gli dei non sarebbero generici cittadini ma Romani contemporanei all'autore, Giove sarebbe Augusto, la via Lattea il *sacer clivus*, il *concilium* una riunione del senato convocato dall'imperatore *inter pares* e così via¹⁰³. Se questa modernizzazione «più che avere scopo politico, sembra avere funzione cognitiva: un “solvente che rende le cose concrete piccole, umane”»¹⁰⁴, è necessario anche considerare che un tale processo di romanizzazione viene attuato da un poeta filo-augusteo del circolo di Mecenate. Una simile attualizzazione del mondo divino durante il principato sembra, al contrario, abbondantemente carica di connotati politici: si pensi alla propaganda augustea.

⁹⁹ Ov. *Met.* 1.168-176, trad. di L. Koch, in A. Barchiesi, L. Koch (curr.), *Ovidio, Metamorfosi, volume 1, Libri I-II*, Milano 2005.

¹⁰⁰ Emerge qui un'ambiguità tra le case degli dèi e i templi: cfr. *ivi*, pp. 182-183.

¹⁰¹ Hom. *Il.* 8.2-3; 20.4.

¹⁰² Plauto, Varrone, cfr. *supra*.

¹⁰³ Cfr. SOLODOW 1988, pp. 82-89; WHEELER 1999, 173; PERFIGLI 2014, pp. 62-63.

¹⁰⁴ PERFIGLI 2014, 63.

La familiarità con il mondo divino¹⁰⁵ come quella che si vuole ricreare al tempo di Augusto, è un fenomeno sì per «avvicinare le divinità a coloro che le pensano»¹⁰⁶ ma, così come viene presentata da Ovidio, è storicamente definibile e non è sempre esistita. L'operazione di Ovidio consiste, infatti, nel trasportare Roma tra le stelle, divinizzare la città ma soprattutto i suoi abitanti illustri, essa è, dunque, una pratica che ha senso nel principato. Sembra, in altre parole, che la vicinanza con gli dèi rappresentata nel principato augusteo, sia diversa dalla *communio civitatis* di cui parla, ad esempio, Cicerone, o dalla concretezza con cui ne parla Plauto.

Inoltre, non sembra un'operazione totalmente neutra riproporre l'immagine di divinità nobili le quali posseggono a loro volta dei propri Penati: *potentes caelicolae clarique suos posuere penates*¹⁰⁷ che le proteggono, come accade alle famiglie nobili romane. L'immagine dei Penati delle divinità non crea forse un collegamento con quella dei Penati di Augusto il quale vantava, tra i suoi avi, proprio degli dèi?

In definitiva, ciò che qui interessa è che attraverso questa testimonianza viene resa ancora più chiara la percezione civica e politica che i Romani avevano degli dèi. Ovidio offre della topografia celeste una visione nitida e quotidiana, familiare appunto¹⁰⁸, che concorre con le altre fonti letterarie nella ricostruzione dell'immagine della società divina come divisa in classi. Stavolta le classi celesti sono guardate a partire dagli spazi che gli dèi frequentano; essi vengono addirittura dotati di case, le loro case di teche per gli dèi Penati. Le case sono presentate come *status symbol* della posizione sociale delle divinità, un fenomeno in tutto e per tutto somigliante a ciò che avveniva nella società romana: si pensi a Cicerone che fece della ricostruzione della sua casa sul Palatino il segno del trionfo, tornato dall'esilio¹⁰⁹. Inoltre, proprio la demolizione delle case era una conseguenza della *damnatio memoriae*¹¹⁰: la *domus* e il luogo in cui essa si trova conformano l'identità sociale del cittadino.

Anche attraverso i luoghi dunque, viene resa possibile un'identità cittadina degli dèi: nella scenografia di Ovidio la Via Lattea e le case nei suoi dintorni identificano una classe sociale di dèi che non può che essere la corrispondente di quella aristocratica, senatoria e imperiale romana. La periferia celeste invece, lontana da quella via che viene resa luminosa dal candore che le è proprio, sarà necessariamente dimora di tutte le altre divinità. La topografia divina viene immaginata così perché è così che accade ai cittadini Romani, Roma ne è la matrice e non una città qualsiasi.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Ov. *Met.* 1.173-174.

¹⁰⁸ Cfr. PERFIGLI 2014, p. 63.

¹⁰⁹ «Why was it necessary, in March 56 BC, for Cicero to spend extravagantly on building? Because he owed it to his *dignitas*. He had returned gloriously from the exile, re-established himself (apparently), as a *princeps civitatis*, and triumphed over his enemies and will-wishers. As a symbol of that triumph, he was rebuilding the house on the Palatine (and the *villas* at *Tusculum* and *Formiae*) which Clodius had destroyed in 58. Both in its demolition and its reconstruction, the house represented Cicero's public status, his *existimatio*» (WISEMAN 1994, p. 98).

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*

È oramai evidente che al cambiare delle forme politiche e del divenire storico si manifesta nelle fonti letterarie una leggera variazione nella rappresentazione delle divinità, che però mantiene una costante civica. Il dato che resta immutabile dall'età arcaica a quella imperiale è la raffigurazione delle divinità come riflesso dei *cives romani*.

Alessandra Scali
Università degli studi di Salerno
alessandra.scali16@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- ANDO 1993: C. Ando, *Roman Religion*, Edinburgh 2003.
- ARMISEN-MARCHETTI 2015: M. Armisen-Marchetti, *Seneca's Images and Metaphors*, in S. Bartsch, A. Schiesaro (eds.) 2015, pp. 150-160.
- AUGELLO 1972: G. Augello (cur.), *Le commedie di Tito Maccio Plauto, volume secondo*, Torino 1968; *volume primo*, Torino 1972.
- BARCHIESI - KOCH 2005: A. Barchiesi, L. Koch (curr.), *Ovidio, Metamorfosi, volume 1, Libri I-II*, Milano 2005.
- BARTSCH, SCHIESARO 2015: S. Bartsch, A. Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, New York 2015.
- BAYET 1959: J. Bayet, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1959.
- BEARD ET AL. 1998: M. Beard, J. North, S. Price (eds.), *Religions of Rome*, 2 voll., Cambridge 1998.
- BELLARDI 1975: G. Bellardi (cur.), *Le orazioni di M. Tullio Cicerone, volume terzo, dal 57 al 52 a. C.*, Torino 1975.
- BENVENISTE 1969: É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1, Economie, parente, société*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- BETTINI 1986: M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986.
- BETTINI 1991: M. Bettini, *Verso un'antropologia dell'intreccio*, Urbino 1991.
- BETTINI 2007: M. Bettini, *Lar familiaris: un dio semplice*, «Lares», 73 (2007), pp. 533-551.
- BETTINI 2014: M. Bettini *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Bologna 2014.
- BETTINI 2015a: M. Bettini, *Dèi e uomini nella città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Roma 2015.
- BETTINI 2015b: *L'identità distribuita degli antichi dèi*, «I Quaderni Del Ramo D'Oro on-line», 7 (2015), <http://www.qro.unisi.it/frontend/node/180>, 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.
- BORGEAUD - PRESCENDI 2011: P. Borgeaud, F. Prescendi (curr.), *Religioni antiche. Un'introduzione comparata*, Roma 2011.

- BOYANCÉ 1972: P. Boyancé, *Sur la théologie de Varron*, «Etudes sur la religion romaine», 11.1 (1972) Rome, pp. 253-282.
- BOYANCÉ 1976: P. Boyancé, *Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine*, Atti del congresso internazionale di studi varroniani I (Rieti, settembre 1974), Rieti 1976, pp. 137-161.
- CARDAUNS 1976: B. Cardauns (Hrsg.), *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum*, Wiesbaden 1976.
- CARENA 1971: C. Carena (cur.), *Opere di Publio Virgilio Marone*, Torino 1971.
- CESA ET AL. 1992: M. Cesa, L. Prandi, L. M. Raffaelli (curr.), *Plutarco, Vite parallele, Coriolano, Alcibiade*, Milano 1992.
- CLARK 2007: A. J. Clark, *Divine qualities: cult and community in republican Rome*, Oxford 2007.
- DETENNE 1990: M. Detienne, *Tracés de fondation*, Bibliothèque de l'École des hautes études: section de sciences religieuses, v. 93, Louvain-Paris 1990.
- DUMÉZIL 1966: G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, Leggende, Realtà* (ed. or. *La religion romaine archaïque: avec un appendice sur la religion des etrusques*, Paris 1966), trad. it. Milano 2011³.
- DUPONT 2011: F. Dupont, *Rome, la ville sans origine*, Paris 2011.
- 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.
- FORTIN 1980: E. Fortin, *Augustine and Roman Civil Religion: Some Critical Reflections*, «Revue d'Études Augustiniennes», 26.3-4 (1980), pp. 238-256.
- GAUDEMET 1984: J. Gaudemet, *Les Romains et les "autres"*, in *La nozione di «romano» tra cittadinanza e universalità: atti del II seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla terza Roma" (21-23 aprile 1982)*, Napoli 1984, pp. 7-37.
- GUITTARD 1998: C. Guittard, *Invocations et structures théologiques dans la prière à Rome*, «Revue des Études Latines», 76 (1998), pp. 71-92.
- HANSON 1959: J. A. Hanson, *Plautus as a Source Book for Roman Religion*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 90 (1959), pp. 48-101.
- KENTER 1972: L. P. Kenter, *M. Tullius Cicero, De Legibus, A commentary on book I*, Amsterdam 1972.
- LANTELLA - STOLFI 2005: L. Lantella - E. Stolfi, *Profili diacronici di diritto romano*, Torino 2005.
- LASSANDRO - MICUNCO 2007: D. Lassandro, G. Micunco (curr.), *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone (Vol. 3)*, Torino 2007.
- MANDOUZE 1958: A. Mandouze, *Saint Augustin et la religion romaine*, «Recherches augustiniennes», 1 (1958), pp. 187-223.
- MERIANI - GIANNATTASIO-ANDRIA 1998: A. Meriani, R. Giannattasio-Andria (curr.), *Vite di Plutarco, Volume sesto, Licurgo e Numa, Lisandro e Silla, Agesilao e Pompeo, Galba e Otone*, Torino 1998.
- MICHELS 1962: A. K. Michels, *Review of K. Latte, Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960, «American Journal of Philology», 83 (1962), pp. 434-444.
- MICHELS 1967: A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967.
- NICOLET 1976: C. Nicolet, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, (ed. or. *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris 1976), trad. it. Roma 1982.
- PEPIN 1956: J. Pepin, *La «théologie tripartite» de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, «Revue d'Études Augustiniennes», 2. 1-4 (1956), pp. 265-294.
- PERELLI 1974: L. Perelli (cur.), *Tito Livio, Storie, Libri I-V*, Torino 1974.

- PERFIGLI 2004: M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione romana*, Pisa 2004.
- PERFIGLI 2014: M. Perfigli, *Per uno sguardo «emico» sul politeismo a Roma*, in BETTINI - SHORT 2014, pp. 61-81.
- PETERSMANN 1990: H. Petersmann, *Les dieux anciens et leurs professions*, «Ktèma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques», 15 (1990), pp. 75-80.
- PICCALUGA 1974: G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974.
- PIRENNE-DELFORGE 2010: V. Pirenne-Delforge, *Quand les dieux étaient des concitoyens... De la cité antique à l'empire chrétien*, «Culture, le magazine culturel en ligne de l'Université de Liège», http://culture.ulg.ac.be/jcms/prod_194945/fr/quand-les-dieux-etaient-des-concitoyens-de-la-cite-antique-a-l-empire-chretien?part=1.
- PIRONTI 2014: G. Pironti, *Sul divino al plurale in Grecia antica*, in BETTINI - SHORT 2014, pp. 45-60.
- PRELLER 1865: L. Preller, *Les Dieux de l'ancienne Rome*, Paris 1865.
- PRESCENDI 2007: F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart 2007.
- RÜPKE 2001: J. Rüpke, *La religione dei Romani*, (ed. or *Die Religion der Römer: Eine Einführung*, München 2006²), trad. it. Torino 2004.
- RÜPKE 2005: J. Rüpke, *Varro's Tria Genera Theologiae: Religious Thinking in the Late Republic*, «Ordia prima», 4 (2005), 107-129.
- RÜPKE 2007: J. Rüpke (cur.), *A Companion to Roman Religion*, Malden 2007.
- SCHEID 1983: J. Scheid, *La religione a Roma*, Bari 2004.
- SCHEID 1985: J. Scheid, *Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome*, «Archives de sciences sociales des religions», 59.1 (1985), pp. 41-53.
- SCHEID 1998: J. Scheid, *Rito e religione dei Romani*, (ed. or. *La religion des Romains*, Paris 2002), trad. it. Bergamo 2009.
- SCHEID 1999: J. Scheid, *Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action*, «Archiv für Religionsgeschichte», 1 (1999), pp. 184-203.
- SCHEID 2013: J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013.
- SCOLARI 2016: L. Scolari, *La fides e la promessa. forme di reciprocità tra dèi e uomini nella riscrittura di Ovidio*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 8 (2016), http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Scolari_La_fides_e_la_promessa.pdf, pp. 112-127.
- SESTON 1970: W. Seston, *La citoyenneté romaine*, XIII Congrès International des sciences historiques, (Moscou, 16-23 octobre 1970), in *Id., Scripta varia. Mélanges d'histoire romaine, de droit, d'épigraphie et d'histoire du christianisme*, Rome 1980, pp. 3-18.
- SHORT 2014: M. W. Short, *Metafora*, in BETTINI - SHORT 2014, pp. 329-352.
- SHORT 2008: M. W. Short, *Thinking Places, Placing Thoughts: Spatial Metaphors of Mental Activity in Roman Culture*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 1 (2008), http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Thinking_Places,_Placing_Thoughts.pdf, pp. 106-129.
- SILLITTI 1976: F. Sillitti, *La critica di Agostino a Varrone (De civ. Dei VI, 2)*, «Augustinianum», 16.1 (1976), pp. 135-143.
- SOLODOW 1988: J. B. Solodow, *The world of Ovid's Metamorphoses*, Chapel Hill 1988.

- STEINBY 1993: E. M. Steinby, (cur.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae (LTUR)*, volume primo A-C e volume secondo D-G, Roma 1993.
- STOK 1999: F. Stock (cur.), *Opere di Publio Ovidio Nasone, volume quarto, Fasti e frammenti*, Torino 1999.
- STOLFI 2010: E. Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Bologna 2010.
- THULIN 1906: C. O. Thulin, *Die etruskische Disziplin*, Göteborg 1906.
- TRAPÈ ET. AL. 1978: A. Trapè, R. Russell, S. Cotta, D. Gentili (curr.), *Opere di Sant'Agostino*, 3 voll., Roma 1978.
- WASZINK 1976: J. H. Waszink, *Varrone nella letteratura cristiana dei primi secoli*, Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani I (Rieti, settembre 1974), Rieti 1974, pp. 209-223.
- WISSOWA 1892: G. Wissowa, *De dis Romanorum indigetibus et novensidibus disputatio*, Marburgo 1892.
- WISSOWA 1902: G. Wissowa, *Religion und kultus der Römer*, München 1902, <https://archive.org/details/religionundkult00wissgoog>.