

Parte Seconda

La divinità tutelare cittadina nella religione romana

5.1 *Il genius*

Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populi que tutelam recepisti...: così recita l'invocazione del *carmen evocationis* tramandato da Macrobio. Pur essendoci soffermati in dettaglio sulle varie componenti del *carmen* nel paragrafo dedicato a Giunone Celeste, se n'è volutamente rimandata la trattazione in quanto intimamente legata al *genius*, figura divina dal ruolo importantissimo nella religione romana e centrale nell'economia del discorso dal quale il presente lavoro prende le mosse.

Sarà dunque opportuno trattare per sommi capi le caratteristiche principali di questo peculiare essere divino. Potremo poi soffermarci sulla formula «precauzionale» *sive deus sive dea*, utile anche per approfondire i rapporti tra il *genius* e Giunone, che si riveleranno fecondi di spunti e riflessioni importanti. A partire da queste considerazioni, infine, avremo tutti gli elementi per volgere la nostra attenzione alla misteriosa figura della divinità tutelare segreta di Roma.

Il *genius* è la divinità che meglio simboleggia l'elemento «puntuale» che abbiamo poc'anzi rilevato come altamente caratteristico della religione romana. Il *dossier* riguardante la divinità ne fa emergere alcune caratteristiche ben definite: «*Genius est soit la personnalité d'un individu telle qu'elle s'est constituée à sa naissance, soit cette personnalité comprise comme un double, physiquement et moralement solidaire de l'individu depuis sa naissance jusqu'à sa mort, soit une sorte de divinité qui lui est spécialement attachée et qui requiert un culte, en particulier aux anniversaires de sa naissance*». Tale è la definizione del Dumézil in un magistrale articolo sull'argomento¹.

Essa consente subito di sgombrare il campo dalle teorie che, basandosi *in primis* sull'espressione *lectus genialis*, incentrano la figura del *genius* sull'elemento sessuale,

¹ DUMÉZIL 1983, 86.

considerandolo un «principio di fecondità»² o un «potere maschile di procreazione»³. Invece: «la condition nécessaire et suffisante d'existence et de durée du *Genius*, c'est, dans son support charnel, non la virilité, mais simplement la vie»⁴. Il «godimento» cui spesso allude Plauto è quindi in generale quello della vita, la capacità di godere in sé⁵. Inoltre, la parte del corpo concordemente messa in rapporto con il *genius* non è mai l'organo sessuale, bensì la fronte: al *g.* risale la pienezza delle facoltà intellettuali⁶. Infine, la funzione generativa sembra più pertinente alla sfera del dio Libero, il quale, secondo S. Agostino, tutelava la produzione e l'emissione di tutti i *semina liquida*⁷.

La valenza della parola è passiva: il *genius* è «ce qui a été infanté»⁸. Tale interpretazione è confermata sia dalla considerazione dei termini aventi analoga radice, quali *primigenius* («primordiale», non «primogenito») e *ingenium* («ciò che è in essere»)⁹, sia di quelli formati in modo analogo, come *venia* (la «grazia ottenuta» tramite il *venerari*) o *modius* (uno staio di grano è una quantità misurata, *moderata*)¹⁰. Il genere maschile è dovuto al fatto che l'ipotetico **genium* viene personalizzato (e divinizzato): la differenza con *ingenium* è che questa parola riceve la sua caratterizzazione dall'*in*», nel senso di un tratto statisticamente presente nell'individuo, da cui il genere «inanimato» neutro; il *genius* invece «forma» dinamicamente l'individuo alla nascita, conferendogli la sua peculiare personalità: esso passa perciò al maschile, genere «animato»¹¹.

Il *genius* nasce con l'individuo e ne protegge tutto il corso della vita, è depositario della personalità di esso. La ricorrenza in cui viene celebrato è dunque tipicamente il compleanno, in cui riceveva offerte di vino, fiori, torte e incenso¹². Più propriamente esso personifica il *dies natalis*¹³, costituendo la «personalità» (divinizzata) dell'individuo quale si è

² BAYET 1969², 65; cfr. DE MARCHI 2003², 57: «principio generativo».

³ WISSOWA 1912², 175, che fondamentalmente riprendeva la posizione espressa da T. BIRT nel «Lexikon» di W. ROSCHER, s. v. Cfr. HILD 1896, 1488-1489; CESANO 1922, 449; RADKE 1965, 138; KUNCKEL 1974, 9. Altri autori antichi riferivano l'etimologia al verbo *gerere*: Paul. *Fest.* 94 M; Mart. Cap. II 152.

⁴ DUMÉZIL 1983, 87. Sulla corretta interpretazione dell'espressione: Paul. *Fest.* 84 L; Serv. *Ad Aen.* VI 603; Arnob. *Adv. Nat.* II 67; OTTO 1910, 1160; DIETRICH FABIAN 1984, 105 sgg.

⁵ DUMÉZIL 1983, 86; cfr. il testo riportato in CHIOFFI 1990, 224-225; ROMEO 1997, 599.

⁶ Serv. *Ad Aen.* III 607: *frontem genio [consecratam esse], unde venerantes deum tangimus frontem*; cfr. Serv. *Ad egl.* VI 3; *Ad buc.* V 3; ROMEO 1997, 599. Diverso il rapporto tra Giunone e le sopracciglia delle donne, sacre alla dea: cfr. DUMÉZIL 2001², 263; DIETRICH FABIAN 1984, 110.

⁷ *De civ. Dei* VII 21; cfr. MONTANARI 1998, 103 sgg.

⁸ DUMÉZIL 1983, 91.

⁹ *Ibid.*, 89; cfr. MONTANARI 1993c, 314.

¹⁰ DUMÉZIL 1983, 91; DUMÉZIL 2001², 316; «DÉLL», ss. vv.

¹¹ DUMÉZIL 1983, 91.

¹² Censorin. *De die nat.* II 3: *curve eum potissimum suo quisque natali veneremur*; Tibull. I 7, 49-54; II 2; Ov. *Trist.* III 13-18. Raramente tali offerte potevano consistere anche in maialini e capre: Hor. *Carm.* III 17, 13-16. Cfr. OTTO 1910, 1158-1159, contro la posizione secondo cui il *genius* era venerato in questa occasione in quanto *natalis*.

¹³ Sull'intercambiabilità *genius-natalis*, cfr. Tibull. I 7, 49; 64; II 2, 1; II 2, 5; II 2, 19; IV 5, 9; Ov. *Trist.* V 5; 13.

formata alla sua nascita: il genetliaco del singolo, così come l'anniversario della dedica di un tempio, «riguarda infatti anche la *qualità* dell'essere (come del culto) che nasce»¹⁴. La quasi identità *genius*-protetto era resa in forma visibile dalla raffigurazione del primo con le fattezze del secondo¹⁵.

In Plauto il termine *genius* è usato talvolta in sostituzione di *animus* e viceversa, ma si farebbe un grosso errore a confondere i due termini: esso è infatti concepito come esterno all'uomo, miticamente una sorta di «doppio»¹⁶. È *deus* e *comes* dell'individuo, che gli appartiene¹⁷ e che vive sotto la sua tutela: *genius est deus, cuius in tutela ut quisque natus est vivit*¹⁸. Da alcuni testi ed iscrizioni si potrebbe arguire anche che il *genius* in realtà non morisse insieme al suo protetto¹⁹. Lo si pregava, si giurava in suo nome, si compivano delle offerte in suo onore. Prima che nel diritto si precisasse la nozione di «persona», il genio costituiva, nell'ambito della religione romana, ciò che vi si accostava di più²⁰. Il *genius* si confonderà progressivamente con il *daimon* greco²¹, mentre il Cristianesimo a sua volta lo «tradurrà» con la figura dell'angelo custode²².

A riprova dell'antichità della concezione del *genius* vi è la sua probabile origine in ambito etrusco: Colonna ha proposto, con argomenti persuasivi, di riconoscere nella parola *farθan* il termine etrusco per designarlo²³. Lo stesso *Tages*, il fondatore della disciplina etrusca, era considerato figlio di un *genius* e nipote di Giove²⁴. Il campo semantico del verbo *farθnaxe* è quello del «generare», lo stesso da cui trae origine il termine romano: *genius* da *gignere*²⁵.

¹⁴ MONTANARI 1993c, 313.

¹⁵ BRELICH 1949a, 15.

¹⁶ OTTO 1910, 1155; SABBATUCCI 1988, 187; MONTANARI 1993c, 313.

¹⁷ Hor. *Ep.* II 2, 187 sgg.; Varr. *ap. Aug. De civ. Dei* VII 13; Paul. *Fest.* 94 M, 84 L.

¹⁸ Censorin. *De die nat.* III 1.

¹⁹ In Amm. Marc. XXI 14, 2 si dice invece che esso poteva abbandonare il proprio protetto quando questi era sul punto di morire. Cfr. CESANO 1922, 453; KUNCKEL 1974, 44-45; CHIOFFI 1990, 168; DUMÉZIL 2001², 315: «ci guarderemo bene dal pretendere di smussare queste contraddizioni: esse sono nella materia stessa, sono più che naturali, e non provano nulla contro l'intelligenza dei Romani».

²⁰ DUMÉZIL 2001², 316; sulla formazione del concetto di *persona*, cfr. MONTANARI 2001, 155-174.

²¹ Cfr. Amm. Marc. XXI 14, 3-4.

²² SCHILLING 1978, 71 sgg.; MAHARAM 1998, 916-917.

²³ COLONNA 1980; cfr. PALLOTTINO 1984⁷, 327; ALVAR 1985, 263; TORELLI 1986, 193, 191, 198; COLONNA 1981, 29 (a Pyrgi). ALTHEIM 1930, 44 sgg., supponeva l'esistenza di un *genius* etrusco dallo spiccato carattere fallico. L'equivalente in ambito italico sarebbe *cerfus/cerfia* in umbro (tavole iguvine) e *Kerris/Kerriios* in osco (iscrizioni di Agnone): CESANO 1922, 449.

²⁴ Paul. *Fest.* 492, 6-7 L.

²⁵ Censorin. *De die nat.* III 1: *Hic [scil. genius] sive quod ut genamur curat, sive quod una genitur nobiscum, sive etiam quod nos genitos suscipit ac tutatur, certe a gerendo genius appellatur.* Cfr. OTTO 1910, 1156; DUMÉZIL 1983.

5.2 *Genius-iuno*

Così come ogni uomo era protetto dal suo *genius*, almeno da un certo punto in poi si riteneva che ogni donna fosse posta dalla nascita sotto la tutela di una propria *iuno*²⁶. Questa concezione ha prodotto delle ipotesi discutibili. Anzitutto, alla luce delle teorie «numinose» circa la prima fase della religione romana, sostenute soprattutto da Rose e Wagenwoort, si riteneva che la dea Giunone avrebbe tratto la sua origine da un primordiale *numen* delle facoltà generative della donna. L'argomento forte di questa posizione sarebbe lo stretto legame di esso con il *genius*, concepito, lo si è visto, quale capacità generatrice dell'uomo²⁷.

A fronte di ciò, tuttavia, deriverebbe un diverso sviluppo: il *genius* sarebbe rimasto divinità individuale e «puntuale», mentre già in età arcaica sarebbe emersa la grande divinità femminile «sovraindividuale», Giunone²⁸. Il Wissowa tentava di spiegare la divergenza tramite i diversi ruoli dell'uomo e della donna nella società romana: laddove il primo viveva una vita variegata, che si esplicava in molteplici ambiti (civico, bellico, lavorativo, etc.), la seconda invece vedeva il suo ruolo fondamentalmente circoscritto a quello della moglie²⁹.

Contro questa posizione, il Dumézil ha giustamente fatto notare che dai molteplici *genii* non scaturì mai un dio chiamato *Genius*, ma, soprattutto, che non vi è traccia di una Giunone delle donne prima di Tibullo³⁰. L'argomento contrario³¹, relativo alla presenza nel rituale degli Arvali di una *Iuno Deae Diae*, si riferisce all'epoca imperiale, e non si può escludere che esso abbia subito dei ritocchi al tempo di Augusto, restauratore di queste cerimonie ormai quasi scomparse in un momento in cui il parallelismo genio degli uomini - giunone delle donne era effettivamente operante³². Un'iscrizione di età repubblicana (58 a. C.)³³ attesta di una *res divina* dovuta nel suo bosco sacro sia a *Iuppiter Liber*, sia al genio di questi, *Genius Iovis Liberi*; nella seconda iscrizione, posteriore, in cui si parla di un *Genius Iovis* (e di un *Genius Martis*)³⁴, una divinità femminile, *Victoria*, è allo stesso modo provvista di un suo «doppio», che però si chiama *Genius Victoriae*, non **Iuno Victoriae*³⁵.

²⁶ Per le iscrizioni, cfr. GIANNELLI 1942, 237-238; CHIOFFI 1990.

²⁷ Bibliografia in DIETRICH FABIAN 1984, 113; cfr. WISSOWA 1912², 182; LATTE 1960, 103; *supra*, par. 2.1.

²⁸ BASANOFF 1941, 117-118; cfr. DIETRICH FABIAN 1984, 103-104.

²⁹ WISSOWA 1912², 183.

³⁰ DUMÉZIL 2001², 262. Egli nota inoltre che nei passi in questione (III 19, 15; III 6, 48) si potrebbe egualmente arguire che in realtà ogni donna avesse anche una propria Venere.

³¹ LATTE 1960, 105.

³² DUMÉZIL 2001², 262-263.

³³ *CIL* IX 3513.

³⁴ *CIL* II 2407.

³⁵ DUMÉZIL 2001², 263 ; cfr. DIETRICH FABIAN 1984, 111-112.

Analogamente, parecchie iscrizioni testimoniano di *genii* di donne³⁶. Come avrebbe fatto un tale concetto a svilupparsi se fosse già esistita la *iuno* individuale? In effetti lo spiccato carattere maschile dato *a posteriori* al *genius* risentiva del già visto accento conferito alla sua supposta funzione fecondativa³⁷.

La denominazione valida per entrambi i sessi fu invece in origine quella del *genius*, tanto più che, come vedremo tra poco, l'unico *genius* realmente importante della *familia* era quello del *pater*. Funzionale all'affiancamento ai *genii* delle *iunones* fu forse anche la peculiare tendenza romana a produrre delle coppie divine, quali ad esempio *Cacus-Caca*, *Ruminus-Rumina*, *Faunus-Fauna*, *Liber-Libera*³⁸. Nel caso in questione, tuttavia, il «doppio» della donna ricevette il suo nome dalla dea «femminile» per eccellenza della religione romana, Giunone³⁹. Un riflesso di ciò nel culto domestico potrebbe essere la rappresentazione in parecchi larari di due serpenti, uno maschio e uno femmina⁴⁰, ma è forse da preferire l'interpretazione dei due rettili come resa figurativa del *genius loci sive mas sive femina*⁴¹.

5.3 La formula «*sive deus sive dea*» e il *genius loci*

Uno degli elementi più interessanti del *carmen evocationis* è sicuramente la presenza nell'*invocatio* dell'espressione *sive deus sive dea* al posto del teonimo. Per quale motivo i Romani agivano in questo senso?

Possiamo anzitutto escludere le motivazioni fornite in chiave polemica dagli autori cristiani. Valga a titolo esemplificativo l'asserzione di Arnobio, secondo cui la formula *sive tu deus es sive dea* sarebbe da porre in relazione con i dubbi del fedele nei confronti della divinità alla quale indirizzare la propria preghiera. Egli rileva polemicamente che il fatto che i pagani rivolgersero ai loro dèi preghiere che iniziavano con la formula *sive deus sive dea* indicava che quegli dèi avevano un sesso; questo però è la caratteristica che permette di distinguere i corpi, ed essi non potevano appartenere agli dèi. Al contrario, il dio cristiano non ha sesso: solo il suo nome è detto di genere maschile⁴². Si può riportare tuttavia l'opinione del

³⁶ *CIL* V 5892; VI 363 = 30748; 2128; 5646; 6575; 8958; 15471; 15502; 15675; 16374; 20385; 21423; 24153; 24745; 25554; 35043; 35953; 37444; 38984 VIII 22770; XI 1820; cfr. CHIOFFI 1990, 200 sgg.

³⁷ BRELICH 1949a, 13.

³⁸ Cfr. BRELICH 2007, 75.

³⁹ GIANNELLI 1942, 217; DIETRICH FABIAN 1984, 109-112; FASCE 1985, 656.

⁴⁰ CESANO 1922, 454-455; KUNCKEL 1974, tavv. 29-35. Sul culto domestico del *genius*, cfr. ORR 1978, 1569-1575.

⁴¹ DE MARCHI 2003², 60.

⁴² Arnob. *Adv. Nat.* III 8: *Ac ne tamen et nobis inconsideratus aliquis calumniam moveat, tamquam deum quem colimus marem esse credamus ea scilicet caus, quod eum cum loquimur, pronuntiamus genere masculino,*

pontefice Quinto Muzio Scevola, tramandata da un altro autore cristiano, Agostino, secondo cui *verus Deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra*⁴³.

Gli studiosi, invece, hanno spesso sottolineato quanto alla base di un tale atteggiamento siano da porre il costante formalismo e la grande prudenza che caratterizzavano il rapporto del Romano con il divino. Essi erano vòlti ad evitare tanto le imprecisioni quanto eventuali errori involontari, entrambi potenziali cause di ostilità da parte degli dèi e quindi di rottura del sommo bene costituito dalla *pax deorum*⁴⁴. Ciò è senz'altro vero, ma abbisogna di alcune precisazioni e distinzioni, su cui ci soffermeremo dopo aver riportato i testi in cui compare l'espressione oggetto della nostra trattazione, utilmente raccolti da J. Alvar⁴⁵ (e a cui ne vanno verosimilmente aggiunti due altri)⁴⁶.

Le epigrafi sono circa una decina e presentano queste varianti: *sei deo sei divae, sei deus sei dea, sive deo sive deae, si deo si deai, sei deus seive deast*. All'età repubblicana sono ascrivibili quattro iscrizioni. Le prime tre non consentono purtroppo soverchie speculazioni per la loro brevità⁴⁷. La più notevole è però la quarta, relativa alla presa di *Isaura Vetus* ed esaminata da noi in precedenza: la destinataria è la divinità tutelare cittadina⁴⁸.

In riferimento all'età imperiale, tre iscrizioni provengono dagli atti dei rituali dei *fratres Arvales* e sono databili tra il 183 e il 224 d. C.⁴⁹ Interessante è anche la dedica di un centurione della III *legio Augusta* in Mauretania *Genio summ[o] Thasuni et deo sive deae [nu]mini sanc[to]*⁵⁰. Vi sono poi l'iscrizione su un basamento proveniente da Lanuvio⁵¹ e infine altre due provenienti dalla Gallia, che la recente e convincente proposta di sciogliere la sigla *S D S D* in esse contenute con *S(ive) D(eo) S(ive) D(eae)* consente di annoverare a pieno

intellegat non sexum et familiaritate sermonis appellationem eius et significationem promi. Non enim deus mas est, sed nomen eius generis masculini est, quod idem vos dicere religione in vestra non quitis, nam consuestis in precibus «sive tu deus sive dea» dicere quae dubitationis exceptio dare vos diis sexum diiunctione ex ipsa declarat. Adduci ergo non possumus, ut corpora credamus deum. Nam esse necesse est corpora, si sunt mares ac feminae, in significata et generum disiunctione. Quis enim vel exigui sensus nescit terrenorum ab illo animantium conditore non alia de causa generis diversi sexus institutos esse atque formatos, nisi ut per coitus et conubia corporum res caduca et labilis successionis perpetuae innovatione duraret? Cfr. MORA 1994, cap. I.

⁴³ *De civ. Die IV 27*; la frase di Scevola si trova nell'opera *Iur. civ. fr. 71*. Agostino nota subito dopo come anche Varrone sia della stessa opinione (*Ant. rer. div. fr. 117*; cfr. Arnob. *Adv. nat. VII 1*).

⁴⁴ Cfr. WISSOWA 1912², 37-38; LATTE 1960, 54; BAYET 1969², 128.

⁴⁵ ALVAR 1985; cfr. BRELICH 1949a, 10-12; GUITTARD 2002, 27 sgg.

⁴⁶ BÉRATO - GASCOU 2001; GUITTARD 2002, 29.

⁴⁷ *CIL I 632 = I 2² 801 = VI 110 = VI 30694: sei deo sei deivae sac(rum) / C(aius) Sextius C(ai) f(ilius) Calvinus Pr(aetor) / de senati sententia / restituit; CIL I 1114 = I 2 1485 = XIV 3572: Sei deus / sei dea; CIL VI 111: Sive deo / sive deae / C. Ter. Denter / ex voto / posuit.*

⁴⁸ *Supra*, par. 3.2.

⁴⁹ *CIL VI 2099; I 20-24; II 1-14 = VI 32386: [...] sive deo sive deae, in cuius tutela hic / lucus locusve est, oves II...; [...] sive deo / sive deae oves II...; CIL VI 2104 a = VI 32388: [...] sive deo sive deae ov(es) n(umero) II...; CIL VI 2107 = VI 32390 = ILS 5048: [...] sive deo / sive deae verb(eces) II...*

⁵⁰ *CIL VIII 21657.*

⁵¹ *ILS 4016: Si deo si deai, / Florianus rexs.*

titolo in questo elenco⁵². Quanto infine alle testimonianze scritte, si possono citare alcuni passi che riportiamo qui di seguito.

Livio descrive l'evento, riferibile al 349 a. C., che valse a Marco Valerio Massimo il *cognomen Corvus*. Il giovane tribuno, prima di venire alle mani con un Gallo, vede posarsi sul proprio elmo un corvo. Egli interpreta il fatto come un presagio favorevole, pregando la divinità *si divus si diva* che glielo ha mandato di assisterlo nel combattimento, come in effetti si verificherà⁵³. Questo testo dimostra che Livio conobbe la formula precauzionale *sive deus sive dea*, consentendoci dunque di includere anche la preghiera di Camillo dinanzi alle mura di Veio nella tipologia di testi che stiamo esaminando. Egli avrà sostituito ad essa il nome della divinità giunta a Roma a seguito dell'*evocatio* del *dictator*, Giunone Regina, da secoli «romanizzata» a seguito dell'*interpretatio* dei pontefici⁵⁴.

Anche Aulo Gellio riporta un episodio di estremo interesse. I Romani ignoravano la cause dei terremoti, dunque il dio da placare nel caso se ne fosse verificato uno: *propterea veteres Romani cum in aliis vitae officiis tum in constituendis religionibus atque in dis immortalibus animadvertentes castissimi cautissimisque, ubi terram movisse senserant nuntiatumve erat, ferias eius rei causa edicto imperabant, sed dei nomen, ita uti solet, cui servari ferias oporteret, statuere et edicere quiescebant ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent. Eas ferias si quis polluisset piaculoque ob hanc rem opus esset, hostiam «si deo si deae», immolabant, idque ita ex decreto pontificum observatum esse M. Varro dicit, quoniam et qua vi et per quem deorum dearumve terra tremaret incertum esset*⁵⁵.

Rimangono due testi. Il primo, il più tardo, è il *carmen evocationis* macrobiano, già considerato in dettaglio e sul quale torneremo ancora⁵⁶. Il secondo è la descrizione che Catone fa della pratica del *lucum conlucare*, vale a dire del debbio, l'occupazione umana e la messa a coltura del *lucus*, da intendersi etimologicamente come «radura», ma anche come «bosco sacro»⁵⁷. Il periodo dell'anno destinato a questi lavori agricoli era la seconda metà di luglio, dopo il raccolto: i *Lucaria* pertanto avevano luogo il 19 e 21 luglio, prima di altre due feste

⁵² CIL XII 37; 3131; BÉRATO - GASCOU 2001; GUITTARD 2002, 29.

⁵³ Liv. VIII 26, 4: *Namque conserenti iam manum Romano corvus repente in galea casedit, in hostem versus. Quod primo ut augurium caelo missum laetus accepit tribunus, precatus deinde, si divus si diva esset qui sibi praepetem misisset, volens propitius adesset*. Si è supposto che il corvo costituisca un riferimento a *Lug*, equivalente celtico di Marte, cui l'animale era sacro: cfr. ALVAR 1985, 254.

⁵⁴ Cfr. ALVAR 1985, 257-258; *supra*, par. 2.1.

⁵⁵ Gell. *Noct. Att.* II 28, 2.

⁵⁶ *Supra*, par. 2.3; cfr. *infra*.

⁵⁷ Cfr. DUMÉZIL 1989, 46-47. Concettualmente le due formule non differiscono tra loro: entrambe sono volte ad un'espansione territoriale, a una «conquista» in senso lato (ALVAR 1985, 249-251); ci si mette al riparo dalla «violenza» che si sta per compiere sulla porzione di spazio in oggetto (cfr. Ov. *Fast.* IV 747 sgg. in cui i pastori chiedono scusa a *posteriori* a *Pales* per eventuali danni arrecati durante il pascolo); prevedono un sacrificio e una preghiera alla divinità tutelare del luogo.

consacrate invece all'acqua, con la sistemazione dei pozzi e delle canalizzazioni (*Neptunalia* il 23 luglio e *Furrinalia* il 25)⁵⁸.

Prima di procedere bisognava celebrare un *piaculum* con l'offerta di un porco ad una divinità *si deus si dea: Lucum conlucare more sic oportet: porco piaculo facito, sic verba concipito: «si deus, si dea es, quoniam illud sacrum est, uti tibi ius est porco piaculo facere illiusce sacri coercendi ergo harumque rerum ergo, sive ego sive quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet, eius rei ergo te hoc porco piaculo immolando bonas preces precor, uti sies volens propitius mihi domo familiaeque meae liberisque meis: harunce rerum ergo macte hoc porco piaculo immolando esto»*⁵⁹.

La divinità cui la preghiera si rivolge è, con tutta probabilità, il *genius loci*. L'aspetto tutelare «locale» riferibile al *genius* è importante come quello «personale», e con esso si intreccia. Quella romana è infatti una «risposta» di tipo culturale, osservabile anche in altri sistemi religiosi, che qualifica in modo tipico il legame della comunità con uno o più luoghi. La prima fase è propriamente l'approccio progressivo con un dato luogo, concepito come abitato da un essere divino. Ne consegue il mantenimento del rapporto con l'essere sovrumano che vi abita. Con il tempo tale legame si fonde con l'ascendenza umana che il luogo ha abitato per generazioni, qualificando la linea familiare attraverso il capofamiglia maschio. Cercheremo di spiegarci meglio prima con una premessa di carattere generale, poi tentando di ricostruire quanto accadeva più nello specifico nella religione romana.

Generalizzando, diremo anzitutto col Brelich che «l'uomo primitivo prova un fortissimo bisogno di cautelarsi e di sapersi regolare di fronte al mondo extra-umano. Una delle esperienze umane fondamentali – inseparabile dalla forma stessa della coscienza umana – è, infatti, quella di trovarsi *di fronte* al mondo, anziché far parte di esso»; le cose che non dipendono dall'individuo o dalla comunità sono «quelle che suscitano reazioni angosciose, che l'uomo deve incanalare in forme istituzionali solide e tradizionalmente sancite, atte a consentirgli un comportamento sicuro»⁶⁰. Egli cerca dunque per quanto possibile di esercitare un *controllo* sulla realtà che lo circonda. A questo sforzo è intimamente legato quello di *comprensione*, «perché comprendendo riesce a controllare la realtà da cui dipende»⁶¹.

Le istituzioni religiose derivano spesso da questa doppia tensione: comprendere e controllare significa non essere in balia degli eventi, poter «agire», almeno limitatamente, sul mondo. Uno dei mezzi più comuni in cui questo sforzo di risoluzione della «crisi della

⁵⁸ DUMÉZIL 1989, 19-39; cfr. *infra*, append. III.

⁵⁹ Cat. *De agric.* 139.

⁶⁰ BRELICH 2007, 57.

⁶¹ *Ibid.*, 58.

presenza»⁶² dell'uomo nel mondo si esplica è la creazione di un rapporto di tipo *personale* con il non-umano.

Da qui alla creazione di *esseri* personali ritenuti presenti e attivi nel non-umano il passo è breve. Questo processo genera però una situazione in realtà paradossale: la ragion d'essere di quegli esseri è duplice e contraddittoria, in quanto essi devono allo stesso tempo rappresentare il non-umano e poter essere coinvolti in rapporti umani. Tale paradossalità, in apparenza insuperabile, suscita tuttavia i continui sforzi umani tesi a plasmare questi esseri al fine di trovare una soluzione soddisfacente⁶³. Negli esseri divini mostruosi, ibridi, animaleschi, dal comportamento ambiguo, prevale il primo aspetto (rappresentare il non-umano); nelle divinità antropomorfe il secondo, per quanto l'altra componente sia comunque presente ed esse conservino sempre la loro schiacciante superiorità rispetto all'uomo. Ne conclude il Brelich che si può sostenere, pur se con qualche approssimazione, che se gli esseri sovrumani non sono antropomorfi l'atteggiamento religioso sarebbe da ritenersi improntato in prevalenza al "timore", laddove nei politeismi sarebbe l'aspetto "venerazione" a prendere il sopravvento, senza tuttavia eliminare il primo⁶⁴.

In definitiva, «esprimere in forme umane tutto ciò che circonda l'uomo e determina il suo destino, significa contemporaneamente due cose: il mondo, pur senza perdere nulla della sua sovrumana potenza e grandezza, appare più comprensibile, più trasparente, meno informe e mostruoso; allo stesso tempo l'uomo, ritrovando le proprie forme nel mondo non-umano, acquista non solo un maggior senso di sicurezza e di confidenza con la realtà, ma anche una maggiore dignità, poiché riconosce sé stesso come simile agli dèi che reggono l'universo»⁶⁵.

Per quanto riguarda la religione romana, con tutta probabilità possiamo porre il *genius* in una fase assai antica di essa, quasi certamente anteriore a quella di compiuto antropomorfismo delle divinità. È possibile effettuare un parallelo con le religioni non politeistiche che riconoscono una qualsiasi forma di esseri "attivi", compresi gli antenati o i "feticci", tipologia di esseri con i quali vige sempre un rapporto "personale". Ad esempio, quando rivolge loro una preghiera, l'uomo si serve del "tu": questo solo dato, insieme al fatto di utilizzare un linguaggio umano parlando ad entità sovrumane implica di per sé un certo grado di antropomorfizzazione, grado "minimo" però che presuppone solamente che l'essere

⁶² Sul concetto demartiniano cfr. tra gli altri DE MARTINO 1948; DE MARTINO 1958; cfr. MASSENZIO 1997, 525 sgg.

⁶³ BRELICH 2007, 58; cfr. AUGÉ 2002, 86 sgg.

⁶⁴ BRELICH 2007, 59; cfr. DUMÉZIL 2001², 37 sgg.

⁶⁵ BRELICH 2007, 59.

cui ci si rivolge possieda un'esistenza personale, ma non implica ancora tuttavia che questi abbia acquisito una personalità⁶⁶.

Il potere attribuito a quegli esseri divini può essere più o meno grande, ma resta indifferenziato. Non siamo ancora di fronte a divinità «caratterizzate», con interessi, sfere di competenza e poteri specializzati e distinti tra loro, con l'ulteriore considerazione che tale processo di differenziazione non è tuttavia mai compiuto: «Spesso noi proiettiamo sugli esseri sovrumani delle varie religioni il nostro concetto corrente di personalità (come insieme organico e coerente di caratteri), e così, con involontario arbitrio, «integriamo» ciò che i *dati* (miti o credenze espresse) dicono di quegli esseri. I dati, infatti, non ci presentano – nemmeno in quel massimo antropomorfismo che è del politeismo greco – «figure» o personalità complete, ma *singoli* caratteri e vicende che rispondono alle *funzioni* assegnate a quei personaggi»⁶⁷.

Gli esseri extra-umani di questo tipo maggiormente accostabili al *genius* romano sono quelli che con gran fatica potremmo definire «spiriti», secondo una classificazione ormai datata, ma che in mancanza di una migliore continueremo ad usare (sempre tuttavia tra virgolette)⁶⁸. Vi sono dunque «spiriti» legati a diversi ambiti della vita umana: alla natura selvaggia e in genere al non-abitato, realtà dunque maggiormente «angosciose» e «imprevedibili»; questi «spiriti» della natura sono spesso collegati particolarmente a punti caratteristici come una roccia, una grotta, una sorgente⁶⁹. Si possono trovare inoltre «spiriti» di altre realtà come il mare, il cielo, il sole, etc.: essi «rappresentano la potenza delle cose cui sono attribuiti e che, in questo modo, si personalizzano»⁷⁰. Vi sono poi gli «spiriti» protettori della sfera più familiare all'uomo: della casa o delle sue parti, dell'individuo, dei gruppi, etc. Infine vi sono gli «spiriti» dei morti in genere e dei propri, gli antenati.

Il *genius* è l'essere divino che nella religione romana meglio rappresenta questa tipologia: è presente in ogni luogo, tutela il singolo ma anche gruppi e istituzioni, può essere pregato anche dopo la morte dell'individuo. È ovvio che tutto questo discorso risente di classificazioni alquanto generiche e, parzialmente, di stampo evoluzionistico, così come sarebbero necessarie delle distinzioni almeno per i dati di età storica, meglio conosciuti. Una certa schematizzazione è tuttavia utile quantomeno ad una comprensione preliminare e

⁶⁶ *Ibid.*, 56.

⁶⁷ BRELICH 1979, 107; in generale sui *Söndergötter*, cfr. USENER 1929².

⁶⁸ Cfr. BRELICH 1966, 21. Gli «spiriti» fanno parte a loro volta della categoria degli esseri extra-umani attivi nel presente.

⁶⁹ Cfr. STOLZ 1998, 66-67; BRELICH 2007, 100-101.

⁷⁰ BRELICH 1966, 22.

necessaria ad un ulteriore approfondimento, soprattutto per concezioni così arcaiche e relativamente poco documentate come quella del *genius*.

Consideriamo la figura del *genius loci*. Si può supporre che i più antichi Romani suddividessero il loro territorio «in due grandi regioni contigue e talvolta sovrapposte: quella in cui gli uomini erano normalmente padroni, e quella in cui si sentivano estranei. Nella prima, chiaramente ripartita, agivano Lari di ogni genere; nella seconda, vari dèi, maldefiniti come la regione stessa, di cui è esempio Fauno»⁷¹.

Anche quella tracciata dal Dumézil è una classificazione che tenta di mettere in ordine fenomeni religiosi talmente antichi e vaghi da risultare oscuri agli stessi antiquari romani di età repubblicana. Si può certo ipotizzare che il *genius* in origine fosse meno importante dei Lari o dei Penati, così come che il suo aspetto di protezione «locale» gli sia derivato dall'assimilazione al Lare⁷², ma il dato con cui dobbiamo fare i conti è che, in età storica, ad esso è ascritta una grande varietà di poteri e competenze, tra cui quella di tutela di un luogo. Si può forse tentare di formulare un'ipotesi circa il processo alla base di questo esito.

La più antica competenza riferibile del *genius* è, quasi certamente, quella relativa alla tutela del singolo individuo, stando almeno all'etimologia del nome, esaminata sopra⁷³. A partire dall'individuo vi poté essere un primo allargamento in senso «orizzontale»: il *genius* del *pater familias*, in quanto protettore di tutta la *familia*, era venerato da tutti i componenti di essa, consanguinei e schiavi, tanto da apparire ad un certo punto quasi come un essere divino distinto dal *genius* personale, con una tutela dunque allargata a più individui – pur se il giorno in cui lo si festeggiava era il *natalis* del *pater*⁷⁴.

Vi è poi probabilmente da supporre uno sviluppo più propriamente «verticale», alla luce del significato dell'espressione *lectus genialis*, il lettuccio preparato all'indomani del matrimonio⁷⁵. Anche stavolta non ci si riferisce – almeno direttamente – alla procreazione: «al momento in cui si definisce la condizione materiale, l'ambiente e il supporto delle future nascite (e dunque dei Genii), non è forse naturale che sia evocata la nascita di colui che sarà l'agente di tale propagazione (e dunque sia onorato e invocato il suo Genio)? Il Genio compare in questo quadro non come dio della procreazione quale esso non è mai in altri contesti: esso è qui ciò che è in ogni altra situazione, la «personalità» divinizzata di un uomo, quale venne al mondo, sorto da una serie di altri uomini ciascuno dei quali ebbe il suo Genio,

⁷¹ DUMÉZIL 2001², 301.

⁷² *Ibid.*, 319; cfr. FASCE 1985, 656.

⁷³ Cfr. MONTANARI 1993c, 314.

⁷⁴ CESANO 1922, 454. Poteva darsi anche un *genius familiae*: *CIL* X 6302.

⁷⁵ *Hor. Epist.* I 1, 87-89; *Serv. Ad Aen.* VI 603; *Paul. Fest.* 214 L²; *Arnob. Gent.* II 67; cfr. *Plin. N. h.* XVII 53.

e chiamato a mettere al mondo, attraverso i figli, un'altra serie, ciascun termine della quale avrà pur esso il suo Genio. La consacrazione del letto nuziale al Genio del rappresentante attuale della serie, e l'omaggio reso al Genio da colei che è stata scelta per continuare la serie, non vanno intesi dal punto di vista sessuale, ma dal punto di vista della *gens*, della continuità delle generazioni, che è quindi anche continuità dei Genii»⁷⁶.

La linea «verticale» è dunque quella che collega tutti i *patres* insieme ai loro *genii*: «l'individuo, infatti, si colloca all'interno di un rango e in un ruolo stabiliti da una specifica successione. In questo senso, il *genius* rivela anche rapporti con concetti o figure mitici, legati al «destino» della personalità oltre la morte: sia in riferimento all'*imago* (o rappresentazione del volto del defunto) sia in rapporto con gli antenati (*di parentum*), con i *lari* e con i *mani*»⁷⁷.

Questa «verticalità» gentilizia potrebbe aiutare a capire l'ulteriore estensione delle competenze del *genius* al luogo. Protettore del *pater*, ultimo della serie gentilizia degli antenati da cui è stata ereditata e in virtù di cui si possiede quella porzione di mondo⁷⁸, il *genius* venerato nel suo altare domestico protegge il luogo in cui la famiglia ha vissuto e vive, cioè la casa e il terreno ad essa pertinente. Esso naturalmente condivide questa tutela con altri esseri divini: i *Lari*, i *Penati* (protettori della parte più interna della casa), *Giano* (soglie), *Vesta* (focolare), etc.⁷⁹

Il *genius* sembra riassumere in sé, almeno da un certo punto in poi, le competenze delle prime due categorie di esseri divini citati: i *Penati* infatti proteggono soprattutto il *pater familias* e i suoi parenti, mentre i *lares* esercitano una protezione allargata alla *familia* nella sua accezione più ampia e contemporaneamente sul luogo in cui questa dimora. A questo proposito, anche i *Lari* sono stati collegati con la divinizzazione degli antenati defunti, dal che la protezione della casa in cui essi hanno abitato e che hanno trasmesso ai propri discendenti: *hanc domum iam multos annos est cum possideo et colo patri avoque iam huius qui nunc hic habet*, dice il *lar familiaris* nel prologo dell'*Aulularia* di Plauto⁸⁰.

⁷⁶ DUMÉZIL 2001², 317; cfr. DUMÉZIL 1983, 91-92; FASCE 1985, 656; SABBATUCCI 1988, 187; RADKE 1987, 183: «das Adjektiv *genialis* ist nicht von *genere*, sondern erst von *genius* gebildet, vom Namen der Gottheit, die zuständig für die Fortsetzung des Lebens innerhalb der Generationen ist».

⁷⁷ MONTANARI 1993c, 313-314. Tale sarebbe la differenza caratterizzante della *iuno* rispetto al *genius* secondo SABBATUCCI 1988, 188 (dissentiamo tuttavia circa l'equazione «gentilizio = possesso di un *genius*): «La *iuno* era la loro persona essenziale [*scil.* delle donne], quella conferita alla nascita; però, vigendo la patrilinearità, esse non erano portatrici del «gentilizio» (= non avevano un *genius*), col matrimonio passavano dalla famiglia paterna a quella del marito e, mediante un apposito rito detto *detestatio sacrorum*, dovevano addirittura far atto di rinuncia ai culti della propria famiglia d'origine».

⁷⁸ Cfr. BRELICH 1979, 151.

⁷⁹ Cfr. in generale DE MARCHI 2003², cap. I.

⁸⁰ Cfr. FUSTEL DE COULANGES 1923²⁸, 168-169; DE MARCHI 2003², 42; SABBATUCCI 1988, 24: «i *Lares viales* erano una specie di geni protettori di un determinato territorio, quasi i «proprietari» di esso, intesi anche come i primordiali abitanti del luogo e dunque idealmente o figuratamente gli «antenati» degli attuali abitanti».

Secondo la già ricordata schematizzazione del Dumézil, i Romani concepivano il loro territorio come diviso tra «abitato» e «non-abitato», zone spesso vicine e dai confini incerti. Per espandere la prima c'era evidentemente bisogno dell'assenso dell'essere divino che dimorava nella seconda: un tipico abitatore dei luoghi selvaggi era Fauno (o i Fauni)⁸¹, ma il concetto di *genius* verosimilmente meglio rendeva l'indeterminatezza e l'ignoranza circa le caratteristiche del protettore sovrumano del posto. Il rito del *lucum conlucare* ben mostra l'approccio tipico con cui i Romani cercavano di ottenere il permesso della misteriosa entità che si trovava nel *lucus*. Nella concezione religiosa romana si riteneva infatti che ogni luogo, di ogni tipo, ospitasse la propria divinità «immanente», il proprio *genius loci*: *nullus enim locus sine genio*⁸².

In proposito, anche se l'applicazione del concetto di «panteismo» ai Romani non appare condivisibile, vale la pena di riportare l'elegante ricostruzione di L. Cesano circa la formazione e l'estensione della categoria di *genius loci*: «È vera e propria divinità presente nel luogo che protegge, custodisce, santifica ed ove esercita un'azione speciale ed attiva su coloro che vi giungono o vi dimorano e lo sentono presente. Il *genius loci* è là ove il luogo appare notevole o per bellezza di panorama o per ubertà, per ricordi mitologici, storici, o è difficile pel transito, ai confini di un paese esposto ai pericoli di vicini inospitali, oppure ha assunto una speciale importanza, effimera o duratura per chi vi ha soggiornato più o meno a lungo. Allora l'essenza divina, la divinità che il Romano nel suo panteismo sentiva ovunque presente, si impersonava nel *Genius loci* che nel luogo aveva culto. Ovunque fosse un credente là primo spirito protettore ed amico a lui più vicino era il *genius loci* che la sua fede evocava ad animare e santificare il luogo stesso»⁸³.

Spesso questo dato – la presenza di un dio – era l'unico su cui il Romano sentiva di potersi pronunciare: *Hoc nemus, hunc (...) frondoso vertice collem (quis deum incertum est) habitat deus*⁸⁴. Ciò si verificava anche quando si poteva disporre di una qualche indicazione circa l'identità dell'essere divino locale.

Molto indicativo in proposito il passo di Virgilio da cui si è tratta l'affermazione di Servio. Il contesto è l'episodio dell'*Eneide* in cui Enea si trova a dover tornare nei luoghi in cui era seppellito il padre Anchise nel primo anniversario della sua morte. L'eroe troiano dapprima liba presso il tumulo del genitore due coppe di vino puro, due di latte, due di

⁸¹ Verg. *Aen.* VIII 314; cfr. MONTANARI 2001, 177.

⁸² Serv. *Ad Aen* V 85.

⁸³ CESANO 1922, 462.

⁸⁴ *Aen.* VIII 351-352; cfr. Ov. *Fast.* III 295-296: *Lucus Aventino suberat niger ilices umbra, quo posses viso dicere: «Numen inest»*.

sangue. Poi, dopo aver sparso dei fiori purpurei, si rivolge al padre, salutandolo e dolendosi che egli sia morto prima di aver raggiunto le sedi destinate dal Fato. A questo punto accade un fatto notevole: un serpente, uscendo dalla terra, dopo aver disegnato sette volute, aggirato il tumulo, si ciba delle offerte, per ridiscendere infine nel profondo del tumulo⁸⁵.

L'apparizione del serpente lascia dubbioso l'eroe troiano sulla precisa identità da dare all'essere divino da esso simboleggiato (questa certezza deriva anche dal fatto che questi consuma, quindi accetta, le offerte alimentari di Enea)⁸⁶. L'animale spesso personifica il *genius loci*, *qui per anguem plerumque ostenditur*⁸⁷ e si ritrova con frequenza nei larari domestici assieme al *genius*; nel caso di statuette, compare talora avvolto sul braccio di quest'ultimo⁸⁸. Ma la polivalenza attribuibile al serpente avrebbe potuto portare a riconoscervi allo stesso modo il *genius* del padre⁸⁹, o un essere divino al genitore in qualche modo collegato (*famulus*), non potendosi neanche trascurare la più generica valenza ctonia del rettile⁹⁰.

Certo, a prima vista queste incertezze potrebbero anche riferirsi all'ignoranza che, all'epoca di Virgilio, si aveva dell'esatto significato della maggior parte degli usi e delle concezioni più arcaiche della religione romana⁹¹, acuita pure dall'influenza di concezioni di derivazione più propriamente greca, quali quelle del *daimon* e dell'eroe divinizzato, tipica questa dell'escatologia ellenistica⁹².

⁸⁵ *Aen.* V 75-99: *ille e concilio multis cum milibus ibat ad tumulum magna medius comitante caterva. Hic duo rite mero libans carchesia Baccho fundit humi, duo lacte novo, duo sanguine sacro, purpureosque iacit flores ac talia fatur: "salve, sancte parens, iterum; salvete, recepti nequiquam cineres animaeque umbraeque paternae. Non licuit finis Italos fataliaque arva nec tecum Ausonium, quicumque est, quaerere Thybrim". Dixerat haec, adytis cum lubricus anguis ab imis septem ingens gyros, septena volumina traxit amplexus placide tumulum lapsusque per aras, caeruleae cui terga notae maculosus et auro squamam incendebat fulgor, ceu nubibus arcus mille iacit uarios aduerso sole colores. Obstipuit visu Aeneas. Ille agmine longo tandem inter pateras et levia pocula serpens libavitque dapes rursusque innoxius imo successit tumulo et depasta altaria liquit. Hoc magis inceptos genitori instaurat honores, incertus geniumne loci famulumne parentis esse putet; caedit binas de more bidentis totque sues, totidem nigrantis terga iuencos, vinaque fundebat pateris animamque vocabat Anchisae magni manisque Acheronte remissos.* Sull'episodio, cfr. BAYET 1961; FASCE 1985, 656-657.

⁸⁶ Cfr. Liv. I 56, 4-5: *Haec agenti portentum terribile visum: anguis ex columna lignea elapsus cum terrorem fugamque in regia fecisset, ipsius regis non tam subito pavore perculit pectus quam anxii implevit curis. Itaque cum ad publica prodigia Etrusci tantum vates adhiberentur, hoc velut domestico exterritus visu Delphos ad maxime inclitum in terris oraculum mittere statuit.*

⁸⁷ Serv. *Ad Aen.* V 85.

⁸⁸ Cfr. ad es. KUNCKEL 1974, tav. 37.

⁸⁹ Cfr. Ov. *Fast.* II 543-546, sull'*aition* dei *Feralia*: *Hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor, Attulit in terras, iuste Latine, tuas. Ille patris Genio sollemnia dona ferebat; hinc populi ritus edidicere pios.*

⁹⁰ BAYET 1961, 49. Il serpente poteva anche essere considerato come il mezzo per la divinità di esprimere il proprio volere, come avvenne con l'abbandono dell'acropoli del serpente sacro ad Atena al tempo dell'invasione persiana, interpretato come il segno dell'approvazione della dea all'evacuazione di Atene (Herod. VIII 41), oppure con il serpente sacro ad Asclepio, «segno» palese della volontà del dio di trasferirsi a Roma (*supra*, par. 1.1); cfr. anche PAILLER 1997.

⁹¹ BAYET 1961, 39, 48.

⁹² *Ibid.*, 48 sgg.

Tuttavia, il principale presupposto della *religio* romana, da *relegere*, «fare trattenendo(si)», cioè attardandosi con scrupolo su ogni dettaglio delle operazioni rituali»⁹³, era ben presente ai Romani di età augustea e lo sarà ancora a lungo. Dovremmo dedurre dall'episodio «che Enea, cioè qualunque romano, non fosse in grado di distinguere varie specie di spiriti? È il contrario: Enea ripete il rito proprio perché conosce quelle varietà e, siccome il serpente è polivalente, non sa di quale di esse si tratti. L'incertezza esiste, è avvertita dal celebrante, ma deriva da un'informazione insufficiente di cui il celebrante è consapevole e sulla quale si fonda il suo comportamento»⁹⁴.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo tornare a considerare l'uso della formula *sive deus sive dea*. Essa qualifica una precauzione, uno scrupolo, l'allontanamento di qualsivoglia errore o imprecisione da parte dei Romani nel loro rapporto con il divino. In ciò è affiancata da espressioni «precauzionali» analoghe, quali *sive mas sive femina, sive quo alio nomine fas est nominare, quisquis es*, etc.⁹⁵

Il *sive* è volto ad includere tutte le possibili alternative, riducendo il rischio di errori rituali: in Catone, ad esempio, è impiegato non solo per rivolgersi al *genius loci*, ma anche per pregare il dio di essere propizio sia che il rito sia celebrato da chi lo invoca, sia da chi sia stato da lui delegato a farlo: *sive ego sive quis iussu meo fecerit*. Tutto ciò naturalmente a condizione che il rito sia eseguito correttamente: *uti id recte factum siet*.

I riti importanti come i sacrifici, infatti, erano nulli senza una preghiera: *victimae caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli*⁹⁶. Questa andava pronunciata senza commettere alcun errore, pena il suo invalidamento e la necessaria ripetizione; la difficoltà era maggiore quando si recitavano testi quasi incomprensibili per la loro antichità, quali il *carmen Saliare*. Ad isolare il celebrante provvedeva prima l'ordine di assoluto silenzio, poi l'opera dei *tibicines*, tramite un «muro» sonoro a protezione dell'atto⁹⁷. Anche durante la recitazione

⁹³ Cfr. MONTANARI 2001, 177-178.

⁹⁴ DUMÉZIL 2001², 54-55.

⁹⁵ Cfr. Macr. Sat. III, 9, 10: *Dis pater Veiovis Manes, sive vos quo alio nomine fas est nominare*; Apul. Met. XI, 2: *quoquo nomine, quoquo ritu, quaqua facie te fas est invocare...* Cfr. anche due testi di *defixiones*, per la cui segnalazione ringrazio il Prof. M. MALAVOLTA: *si baro si mulier si puer si puella si servus si liber* («AE» 1992, 1127); *ut furem istum si ancilla, si puer, si puella extinguas...* («AE» 1988, 837).

⁹⁶ Plin. N. h. XXVIII 10.

⁹⁷ *Ibid.* 11: *Praeterea alia sunt verba inpetritis, alia depulsoriis, alia commendationis, videmusque certis precationibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursusque alium custodem dari qui adtendat, alium vero praeponi qui favere linguis iubeat, tibicinem canere, ne quid aliud exaudiat, utraque mem inisigni, quotiens ipsae dirae obstrepentes nocuerint quotiensve precatio erraverit; sic repente extis adimi capita vel corda aut geminari victima stante.*

ci si “rassicurava” tramite espressioni quali *quod me sentio dicere*⁹⁸. Nell’*augurium salutis* del 5 agosto addirittura si chiede al dio il permesso di chiedere!⁹⁹

In questo contesto, l’espressione *sive deus sive dea* assume una rilevanza del tutto particolare per la funzione che si trova a ricoprire: essa costituisce infatti la prima parte della preghiera, l’invocazione, momento essenziale e delicatissimo, in cui si provvede a catturare l’attenzione della divinità¹⁰⁰. In una religione politeistica c’è bisogno di stabilire con la massima esattezza l’identità dell’essere divino cui ci si rivolge, tanto più che, in molte di esse, gli dèi non possedevano il dono dell’ubiquità¹⁰¹. A Roma si cerca di specificare con precisione la sequenza degli dèi invocati – un esempio molto noto sono le lunghe liste degli *indigitamenta*¹⁰² o *Sondergötter*¹⁰³ – o di procedere in modo «inclusivo», come avviene per le espressioni *...ceterisve diibus*¹⁰⁴, *...ceterisque diis deabusque*¹⁰⁵ o *di deaque omnes*¹⁰⁶, in modo da comprendere le divinità possibilmente trascurate, quelle nemiche¹⁰⁷ o addirittura possibili divinità sconosciute. In questo senso, in Grecia esisteva anche un *ágnostos theós*¹⁰⁸.

Anche la formula *sive deus sive dea* agisce in questa direzione, «includendo» le possibili alternative circa il nome e il genere dell’essere divino invocato: tali alternative sono funzionali però alla sollecitazione di una sola divinità, nel senso di una «disgiunzione», non dunque di una «enumerazione» o di una «accumulazione»¹⁰⁹. È poco probabile che ci si riferisse ad una divinità androgina¹¹⁰, vista la presenza pressoché nulla di questa tipologia di esseri sovrumani nella religione romana¹¹¹. Da escludere anche, per i motivi visti poc’anzi,

⁹⁸ Cfr. Varr. *De l. L.* VII 8.

⁹⁹ C. Dio XXXVII 21, 1 sgg.; cfr. SABBATUCCI 1988, 256. VERSNEL 1981, 5, riporta una singolare preghiera dei Corcirei a Zeus e Dione, in cui viene chiesto loro quali dèi o eroi debbano pregare per stabilire la concordia!

¹⁰⁰ Cfr. APPEL 1909, 75 sgg.; BRELICH 1966, 41; GUITTARD 1980, 395, n. 1; GUITTARD 1998a.

¹⁰¹ FUSTEL DE COULANGES 1923²⁸, 171-172; GUITTARD 1998a, 71 sgg. Un fenomeno analogo è riscontrabile nella religione ittita, per cui cfr. *infra*, append. II.

¹⁰² In generale PERFIGLI 2004.

¹⁰³ USENER 1929², 73 sgg.

¹⁰⁴ *CIL* VI 30991 = *ILS* 3597.

¹⁰⁵ Cfr. ad es. *CIL* III 8237; 14217³.

¹⁰⁶ Serv. *Ad Georg.* I 10; I 21; *Ad Aen.* VIII 103; Liv. I 32, 9; cfr. VERSNEL 1981, 13-14; CADOTTE 2002-2003. Vale la pena di menzionare anche un misterioso *Pater deorum omnium* (cfr. RÜPKE 2005, I, 32) probabilmente prodotto del fenomeno «inclusivo» opposto a quello di nominare tutti gli dèi e le dee, vale a dire la teocrazia: cfr. BRELICH 2007, 78.

¹⁰⁷ Liv. I 32, 6; VIII 9.

¹⁰⁸ NORDEN 2002, 261 sgg. ritiene in modo troppo netto che dalla concezione greca sia derivata la romana. Secondo ALVAR 1985, 269, la formulazione stessa delle due espressioni metterebbe in evidenza la distanza enorme tra la «capacità d’astrazione concettuale» dei Greci e quella dei Romani. Sull’*ágnostos theós*, cfr. PASCAL 1894; JESSEN 1903; BIRT 1913; WEINRICH 1915; BIKERMAN 1937-1938; TURCAN 1987; VAN DER HORST 1989; HENRICH 1994; NORDEN 2002.

¹⁰⁹ GUITTARD 2002, 53: «Le recours à *sive... sive* marque la volonté d’identifier la divinité à laquelle on s’adresse, d’attirer son attention: ce n’est pas un ensemble, une globalité, mais un individu qui est sollicité».

¹¹⁰ BRELICH 1949a; cfr. PETTAZZONI 1949; GUITTARD 2002, 41 sgg.

¹¹¹ Sulle divinità androgine, cfr. BERTHOLET 1934; BRELICH 1949a; ZANDEE 1988; BRISSON 1997; TOMMASI MORESCHINI 1998; TOMMASI MORESCHINI 2000; GUITTARD 2002, 41 sgg.; AUGÉ 2002, 149 sgg.

che si indagasse su una possibile presenza di una divinità nel senso di «se c'è un dio o una dea»: il Romano sa per certo che c'è una divinità in ogni luogo nonostante questo sia spesso l'unico dato sicuro di cui è in possesso¹¹². Quando invece si poteva essere abbastanza certi circa l'identità del dio invocato, o si possedevano quantomeno delle indicazioni più o meno chiare in merito, si poteva scegliere lo stesso di mantenere il *sive deus sive dea*, rimanendo dunque al riparo da imprecisioni o errori. In questa eventualità, la «scelta» o l'«ipotesi» circa la divinità invocata era fornita da altri elementi. Anzitutto il tipo di animale sacrificato: «attraverso il dono si definisce il destinatario»¹¹³.

Gli atti degli Arvali ne costituiscono un magnifico esempio: vi sono elencati minuziosamente il tipo, il genere e il numero delle vittime che competono ad una certa divinità. Nelle tre iscrizioni relative ai rituali di questa confraternita considerate sopra, la formula *sive deo sive deae* è applicata evidentemente a diversi esseri divini: nella prima è ripetuta due volte, ma solo la seconda viene specificato che ad essa compete la tutela del luogo e del bosco sacro: *in cuius tutela hic lucus locusque est*. Nella terza alla divinità *sive deo sive deae* non vengono offerte, come alle altre, *oves II*, bensì *verbeces II*: l'officiante ha in mente una figura differente da quelle intese nella prima iscrizione, forse un dio, dato che i montoni erano sacrificati alle divinità maschili¹¹⁴. Durante la seconda guerra punica il *genius publicus* riceverà per ordine dei Libri Sibillini cinque *hostiae maiores*¹¹⁵. Al genio di Nerone si sacrificò un toro¹¹⁶. Nel rito del *lucum conlucare* il *genius loci* riceve un porco, mentre abbiamo visto che il genio personale molto raramente riceve dei sacrifici di tipo cruento.

Questo per dire che, per quanto riguarda la categoria dei *genii*, vista la tipologia disparata del tipo di offerte ad essi destinate, potremmo al massimo parlare di «indicazione» del campo d'azione e dell'effetto desiderato, probabilmente per derivazione e analogia con le divinità personali maggiormente caratterizzate: «tale incertezza [*scil.* sul genere di *Pales*] non fa meraviglia: la religione romana, demitizzata e demitizzante, prestava più attenzione al campo d'azione divino che non al sesso delle divinità»¹¹⁷.

Riconsideriamo a questo proposito il racconto di Gellio circa la divinità dei terremoti: l'unica cosa su cui ci si può pronunciare con certezza è che essa ha causato la scossa. I

¹¹² DUMÉZIL 1989, 52-55.

¹¹³ RÜPKE 2004, 167; cfr. GUITTARD 2002, 32; RÜPKE 2007b, 82 sgg.

¹¹⁴ Viceversa le pecore erano destinate alle dee: *Iovi verbeces II altilaneos* (CIL VI 2099; I 24); *Iunoni deae Diae oves II* (*ibid.* II 1); *Virginibus divis oves II*; *Famulis divis verbeces duos*; *Laribus verbeces duos* (*ibid.* II 2); *Matri Larum oves duas* (*ibid.* II 3).

¹¹⁵ Liv. XXI 62.

¹¹⁶ RÜPKE 2004, 168.

¹¹⁷ SABBATUCCI 1988, 130.

pontefici potrebbero in teoria «identificare» *Tellus*, come fece il console Sempronio nel 268 a. C., votandole un tempio per placarla dopo aver avvertito una scossa di terremoto durante una battaglia contro i Piceni¹¹⁸, o *Ceres*, come avvenne a seguito di un altro *terrae motus* in Sabina nel 174 a. C.¹¹⁹ Ma questi episodi sembrano costituire l'eccezione piuttosto che la regola, poiché, come afferma Ammiano Marcellino, ancora nel IV secolo d. C. i fisici disputavano senza successo sulle cause precise del fenomeno, da essi ignorate. Per questo, né nei libri liturgici né nei testi dei pontefici si trovava alcunché di preciso sulla divinità che causava i terremoti: così facendo si mirava ad evitare di fissare i riti espiatori in onore di un dio anziché di un altro, essendo oscura l'identità di chi fra loro fosse il responsabile delle scosse¹²⁰. La speculazione antica aveva portato al massimo a classificare i terremoti in quattro tipologie: *motus terrae brasmatiae, climatiae, chasmatiae, mycematiae*¹²¹.

Ora, più cause moltiplicate per quattro tipi generano molte possibilità di scelta: i pontefici invece «scelgono» consapevolmente di non pronunciarsi, evitando il rischio di turbare gravemente la *pax deorum* in caso di errore, poiché per quell'evento naturale si erano decretate delle *feriae*¹²². Sarebbe interessante conoscere quali vittime vennero offerte alla divinità *si deus si dea*, ma Gellio non lo specifica, o già la sua fonte, Varrone, ignorava tale informazione.

Il *genius*, proprio per l'antichità della sua concezione, aveva dei contorni sfumati e indefiniti: «quando un romano diceva *genius loci* aveva esaurito tutto ciò che poteva enunciare del personaggio soprannaturale rivelatosi indirettamente, mediante un fenomeno singolare, in un luogo determinato, e si rassegnava a codesta scarsità»¹²³. Lo stesso accadeva per figure simili quali ad esempio i Penati: già Varrone mostrava di ignorare l'essenza, il nome e il numero degli dèi che Enea portò con sé da Ilio¹²⁴. Schilling ritiene che prima della divinità personale *Venus* vi sia stato un **venus* neutro, impersonale: «L'idée d'une divinité

¹¹⁸ Flor. *Epit.* I 14, 2.

¹¹⁹ Liv. XLI 28, 2. Più chiara la situazione in Grecia, in cui si può riferire quasi a sempre Poseidone, in quanto Enesidaone o Enosigeo (scuotitore della terra), l'influenza sui terremoti e sulle mareggiate: cfr. ad es. l'Inno omerico dedicato al dio.

¹²⁰ Amm. Marc. XVII 7, 9-10: *Adesse tempus existimo pauca dicere, quae de terrae pulsibus coniectura veteres conlegerunt. Ad ipsius enim veritatis arcana non modo haec nostra vulgaris inscitia, sed ne sempiterna quidem lucubrationibus longis nondum exhausta physicorum iurgia penetrarunt. Unde et in ritualibus et pontificiis obtemperantibus sacerdotiis cavetur, ne alio deo pro alio nominato, cum, qui eorum terram concutiat sit in abstruso, piacula committantur*

¹²¹ *Ibid.* 13 sgg.

¹²² Anche nel rapportarsi a culti stranieri i Romani erano molto attenti a non suscitare le ire di un dio sconosciuto. Esempio probante il celebre affare dei *Bacchanalia* in cui si distinse accuratamente tra dato sociale, da reprimere, e dato religioso, da regolamentare: cfr. PETTAZZONI 1966b; SORDI 1985, 150 sgg.; MONTANARI 1988, 119 sgg.

¹²³ DUMÉZIL 2001², 50.

¹²⁴ Macr. *Sat.* III 4, 7; Varr. *ap. Arnob. Adv. Nat.* III 40; cfr. RADKE 1981b, 344 sgg.

indistincte, quasi impersonelle, était (...) familière à l'esprit romain»¹²⁵. Secondo Varrone anticamente i Romani non avevano né statue né templi, ma adoravano gli dèi all'aperto, nei boschi sacri: [*scil. regnante Numa*] *nondum tamen aut simulacris aut templis res divina apud Romanos constabat*¹²⁶.

Dobbiamo cercare di uscire dalla gabbia concettuale del politeismo greco quale modello per le religioni dell'antichità: anch'esso, in cui è riscontrabile l'esempio più compiuto di distinzione e personalizzazione delle diverse figure divine, è il risultato di un lungo processo nel quale in piena età storica convivono istanze diverse, che sarebbe errato ed improprio etichettare semplicisticamente come «primitive». Se da una parte dunque la prima menzione letteraria esplicita di una statua è molto antica, risalente ad Omero e riferibile all'Atena di Ilio¹²⁷, pure molti dèi ancora in età storica erano concepiti o rappresentati in forma di alberi, pietre, betili, piramidi o colonne¹²⁸ – celeberrima la pietra nera di Pessinunte, idolo aniconico di Cibele. Emblematico in quest'ottica, quasi punto d'incontro delle varie tendenze, il simulacro visto da Pausania ad *Amyklai*, vicino Sparta: una colonna con piedi, mani e volto!¹²⁹

A maggior ragione una religione tendenzialmente demitizzante, altamente conservatrice e incentrata sul rito come quella romana¹³⁰, poteva non sentire l'esigenza, almeno inizialmente, di rappresentare la divinità in forma umana, pur concependola come tale¹³¹. In età storica sarà l'influenza della statuaria greca a condurre alla rappresentazione anche di *numina* in origine non caratterizzati in senso antropomorfo¹³², ma rimane sempre quantomeno la possibilità da parte romana di adorare gli dèi anche senza dover necessariamente conferire loro una figura¹³³. Si veda l'affermazione del Versnel a proposito di questa differenza fondamentale della religione romana rispetto alla greca: «The gods of the early Romans, unlike those of the early Greeks, were never actually visualised and

¹²⁵ SCHILLING 1954, 60.

¹²⁶ *Ant. rer. div.* I 18, 38; cfr. Varr. *ap. Aug. De civ. Dei* IV 31: [*scil. Varro*] *dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse ... qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse, prudenter existimans deos facile posse in simulacrorum stoliditate contemni.* Cfr. CANKIK 1985-1986, 256 sgg.; RÜPKE 2007b, 107-118.

¹²⁷ *Il.* VI 92; 273; 303.

¹²⁸ Cfr. FUNKE 1981, 670; METZLER 1985-1986; FERRI 1990.

¹²⁹ Paus. II 9, 6. Tertulliano (*Nat.* I 12, 3) paragona lo *xoanon* della *Pallas* ateniese alla croce. Sull'argomento, cfr. in generale METZLER 1985-1986; FERRI 1990.

¹³⁰ BRELICH 1966, 225-228; SABBATUCCI 1975, 17 sgg.; FUNKE 1981, 675-676; MONTANARI 1986.

¹³¹ DUMÉZIL 2001², 33 sgg.; cfr. AUGÉ 2002, 103 sgg. Nella speculazione posteriore, tuttavia, già le divinità portate da Enea con sé, i Penati, erano intese come rappresentate in forma antropomorfa.

¹³² FUNKE 1981, 755-756.

¹³³ KUNCKEL 1974, 11.

individualised. Deprived of individual personality their identity was primarily defined by their function; the rarely possessed ‘shapes’ either in a plastic or in a psychological sense»¹³⁴.

È dunque certamente vero che «la sessualità delle divinità non è separabile dalla loro rappresentazione plastica»¹³⁵, ma, per quanto riguarda la situazione romana, specialmente in età arcaica, vi doveva essere più di un’esitazione a rappresentare essere divini dal contorno indefinito e inafferrabile quali potevano essere i *genii*: certo era facile assegnare un genere al *genius* del *pater* o a quello di Giove¹³⁶, ma come procedere nei confronti di un *genius loci*? Inoltre, diversamente da quanto accadeva in Grecia, non si davano solitamente epifanie della divinità: quando questa intendeva comunicare la propria volontà lo faceva in altro modo, tramite segni ordinari e istituzionalizzati (il volo degli uccelli, l’osservazione dei fulmini, etc.) o più straordinari ed episodici (prodigi, fenomeni «panici», etc.), per cui non ci si aspettava di poterla vedere “di persona”¹³⁷.

La figura del *genius* rimane indefinita, anche se da un certo punto in poi si comincerà a rappresentare questo tipo di esseri sovrumani. Ad essi tuttavia non si conferirà mai un nome proprio: in origine il genio più antico, quello individuale, non lo richiedeva poiché riceveva la sua differenziazione e la sua caratterizzazione dall’essere il «genio di». Anche il *genius loci* risentirà di questo processo: il fatto di essere la divinità di «quel» preciso luogo era l’unico dato conosciuto e allo stesso tempo minimo, necessario e sufficiente per stabilire un rapporto con essa, e per questo verosimilmente non svilupperà mai dei contorni netti e una personalità inconfondibile¹³⁸.

Non si può escludere inoltre che la categoria dei *genii* in qualche modo fosse funzionale a collocare e raccogliere tutte le divinità di cui sfuggiva del tutto o quasi l’essenza, e questo potrebbe spiegare l’estensione della denominazione a così tante realtà diverse. Lo stesso accadde per un’altra tipologia di esseri divini «incerti», assurti col tempo a «categoria», i Penati, tra cui i Romani, da un certo punto in poi, compresero tutti gli dèi, maschili e femminili, onorati nella casa per una qualche ragione: *penates sunt omnes dei qui domi coluntur*¹³⁹, tanto che, come è noto, ogni padrone di casa era libero di scegliere le divinità che preferiva quali *di penates*¹⁴⁰.

¹³⁴ VERSNEL 1981, 16; cfr. SABBATUCCI 1988, 113-116.

¹³⁵ RÜPKE 2007b, 58.

¹³⁶ Sui *genii* delle divinità, cfr. OTTO 1910, 1157; CESANO 1922, 465-466; 479-481; DIETRICH FABIAN 1984, 111; per la situazione in Etruria, COLONNA 1980, 162, 168-169.

¹³⁷ Cfr. MUSSIES 1988; FYNTIKOGLU - VOUTIRAS 2005, 158.

¹³⁸ Cfr. CESANO 1922, 463; BRELICH 2007, 101.

¹³⁹ Serv. *Ad Aen.* II 514.

¹⁴⁰ DUMÉZIL 2001², 312.

Questo tipo di esseri sovrumani ben rappresentava quel *quid* che rimaneva inesplicabile ai Romani nell'approccio con il divino, tratto questo quasi certamente ereditato dagli Etruschi, nel cui *pantheon* possiamo trovare degli dèi *involuti* (inesplicabili) e *opertanei* (segreti)¹⁴¹. Se dunque il viatico per la piena realizzazione di una divinità «personale» è il progressivo indebolimento dei vincoli caratterizzanti con il «luogo» o la «funzione» specifici¹⁴², possiamo dire che, per quanto riguarda il *genius*, ciò si verifica in misura molto limitata o per nulla.

Tirando le fila di quanto si è detto, la formula *sive deus sive dea* ben mostra la prudenza e lo scrupolo con cui i Romani si accostavano al divino ed evitavano di pronunciarsi sull'identità di un essere sovrumano quando le informazioni in loro possesso erano insufficienti e, per la loro stessa incompletezza, potenzialmente compromettenti o dannose. Un apporto decisivo al suo sviluppo fu apportato verosimilmente dalla nozione di *genius loci*¹⁴³, i contorni del quale rimarranno indefiniti: in questo caso il dubbio sussisteva sull'essenza stessa della divinità, non solo sul suo nome o, eventualmente, sulle sue epiclesi¹⁴⁴. Si poteva cercare di restringere il margine di incertezza attraverso la scelta dell'animale da sacrificare, scelta indicativa probabilmente del campo d'azione in cui la divinità avrebbe dovuto esercitare il suo potere: «Greek gods 'live', Roman gods 'work', i.e. function, sometimes for a very short time, in their own domain, but never step outside it»¹⁴⁵. Abbiamo visto tuttavia la grande varietà di offerte che questa categoria di esseri divini ricevette in diverse occasioni. Ulteriori specificazioni potevano darsi tramite l'orientamento dell'orante: un bosco, una città, etc.¹⁴⁶ Si tentava così di «avvicinarsi» il più possibile alla fisionomia dell'essere divino, se si conoscevano almeno alcuni dati che lo riguardavano, o all'effetto che da esso ci si aspettava, o entrambi. Ciò è ben riscontrabile nell'invocazione del *carmen evocationis*, alla quale è opportuno ora rivolgersi.

Giova anzitutto riportarla per intero: *Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor venerorque veniamque a vobis peto, ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque relinquatis, absque his abeat, eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque veniatis,*

¹⁴¹ TORELLI 1986, 162.

¹⁴² GLADIGOW 1993, 33.

¹⁴³ GUITTARD 2002, 25.

¹⁴⁴ GUITTARD 2002, 54, ritiene invece che il dubbio non sussistesse «sur la nature d'un dieu, mais sur son nom exact et la série de ses attributions qui s'expriment à travers ses épicleses».

¹⁴⁵ VERSNEL 1981, 16.

¹⁴⁶ GUITTARD 1998a, 76.

*nostraque vobis templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populo Romano militibusque meis propitii sitis, ut sciamus intellegamusque. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum*¹⁴⁷.

La questione principale da porsi riguarda l'identità delle due divinità cui il *carmen* è rivolto. Non vi sono infatti dubbi in proposito: si passa da un essere divino *si deus si dea cui populus civitasque Carthaginensis est in tutela* ad un altro che ricevette l'*urbis huius populique tutelam*, soprattutto per effetto del *teque maxime*, che mette in risalto la figura del secondo. Inoltre, dopo l'invocazione, ci si rivolge loro con l'insistita ripetizione della seconda persona del pronome *vos (a vobis, vobis)*; di conseguenza, tutti i verbi sono al plurale: *deseratis, relinquatis, abeatis, iniciatis, veniatis, sitis*.

Due divinità: si può subito escludere perciò l'ipotesi avanzata dal Dumézil, secondo cui il *carmen* fosse rivolto a tutti gli dèi della città, inglobati nell'espressione *sive deus sive dea*¹⁴⁸. Se questa fosse stata l'intenzione, ci saremmo dovuti aspettare un'invocazione del tipo *dii deaeque omnes ... teque maxime*, o *ille ... ceterive dii*, o simili. Quanto alle altre ipotesi, Le Gall ritiene di identificare la seconda divinità con *Baal*, sia per le numerose attenzioni ricevute dal suo omologo romano, Saturno, durante la seconda guerra punica, sia per il genere maschile del pronome dimostrativo *ille*¹⁴⁹. Guittard pensa allo stesso modo a *Baal Hammon* e ritiene che l'insieme delle due invocazioni non possa essere indirizzato ad altri che alla coppia *Tanit-Baal*¹⁵⁰. Il Berti ipotizza un coinvolgimento di Melqart/Eracle sulla base del fatto che Scipione Emiliano dedicò un tempio al dio nel Foro Boario nel 142 a. C.¹⁵¹

A nostro parere, si avvicina forse di più al vero la posizione di J. Alvar, il quale dopo aver criticato la posizione di Le Gall, rileva che si ha a che fare con due divinità, per cui: «dans le premier cas elle [*scil.* l'invocazione] ferait référence à des êtres abstraits ou généraux, tandis que dans la deuxième il serait question d'éléments concrets». Si distinguerebbe dunque tra il protettore generale dello stato cartaginese e la divinità tutelare particolare della città, come sarebbe accaduto a Roma con *Iuppiter Optimus Maximus* e il *genius urbis Romae sive mas sive femina*¹⁵². Rilevare il passaggio dal «generale» al «particolare»¹⁵³ ci sembra un'osservazione condivisibile, *in primis* per l'impiego della

¹⁴⁷ Macr. Sat. III 9, 7-8.

¹⁴⁸ DUMÉZIL 2001², 53, n. 9; cfr. LE GALL 1976, 521-522; BERTI 1990, 74. Da escludere anche che ci si rivolgesse ad una sola divinità: cfr. ENGELBRECHT 1902, 482-484.

¹⁴⁹ LE GALL 1976, 522.

¹⁵⁰ GUITTARD 2002, 33-35.

¹⁵¹ BERTI 1990, 73; cfr. *supra*, par. 2.3.

¹⁵² ALVAR 1985, 256; *contra* GUITTARD 2002, 34, n. 56.

¹⁵³ Cfr. PEPPE 1990, 329, n. 77.

locuzione *teque maxime*. L'avverbio infatti, lungi dall'essere un'epiclesi¹⁵⁴, ha il significato di «e tu soprattutto»¹⁵⁵.

Probabilmente però bisogna invertire l'ordine: l'elemento «generale» è costituito dal *genius*, il «particolare» dalla divinità considerata la protettrice della città. In base a tutte le considerazioni dispiegate nelle pagine precedenti, l'essere divino «immanente» e «presupposto» è infatti il primo: il Romano sa che vi dev'essere un *genius loci*, ivi presente fin da quando il luogo esiste. Si rivolge dunque ad esso con la formula che abbiamo visto essere ad esso particolarmente collegata ed appropriata. Vi è poi la divinità «eletta» ad un certo punto per proteggere la città, costruzione umana ed artificiale sorta in un determinato luogo già protetto da un *genius*. Essa può anche cambiare nel corso della storia: l'esempio è offerto dalle due divinità proposte dall'Alvar, ma, di nuovo, in ordine invertito. Il *genius urbis Romae* (su cui avremo modo di tornare diffusamente) è la divinità presente *ab ovo* sul sito della città, mentre Giove Ottimo Massimo è consapevolmente «scelto» e «costruito» ad un certo punto della vicenda storica dell'Urbe¹⁵⁶.

Per questo nessuna delle due divinità è indicata nel *carmen*: l'unico nome proprio è quello della città, Cartagine, qualificazione necessaria e sufficiente per circoscrivere ed identificare gli dèi cui ci si rivolge¹⁵⁷. Della prima si prende semplicemente atto che il *populus* e la *civitas* siano in sua tutela: entrambi i termini qualificano l'elemento «personale», rispetto a quello «fisico», indicato con *loca templa sacra urbis*¹⁵⁸. Quanto alla seconda, si specifica chiaramente il conferimento della tutela della città e del popolo che vi abita da un certo punto in poi, parrebbe di intendere per scelta consapevole: *qui urbis huius populique tutelam recepisti*. Entrambe dimorano nell'elemento «fisico», qualificato sia in senso più generico, verosimilmente più appropriato per la prima (*loca*), sia più particolare con la tipica dimora della divinità personale (il *templum*); tutte e due saranno naturalmente presenti poi nei *sacra* della città. Una differenza tra i due esseri divini sarebbe anche riscontrabile *a posteriori*, visto che è la sola divinità «particolare» che normalmente riceve un tempio a Roma; alla prima, evidentemente, è richiesto solo il permesso di «invadere» il luogo da essa protetto, analogamente a quanto avveniva in occasione del rito del *lucum conlucare*.

Il complesso rapporto tra i due esseri divini è verosimilmente analogo a quello vigente tra Lari e Penati, nozioni assai vicine e spesso perciò confuse e in concorrenza tra loro, che in

¹⁵⁴ LE GALL 1976, 522, n. 15.

¹⁵⁵ BASANOFF 1947, 32; GUITTARD 1998a, 90, n. 101; GUITTARD 2002, 34, n. 56.

¹⁵⁶ Cfr. KOCH 1986.

¹⁵⁷ Cfr. GUITTARD 1998a, 90.

¹⁵⁸ PEPPE 1990, 329-330.

realtà però si riferiscono l'una al luogo e l'altra alla costruzione che vi si trova¹⁵⁹. Quanto ai primi, infatti, il *pater familias*, ritornando al proprio podere, si preoccupava innanzitutto di salutare il *Lar familiaris*¹⁶⁰; ad esso veniva annunciata la partenza per un viaggio¹⁶¹, nel corso del quale si sarebbero incontrati *alium Larem, aliam urbem, aliam civitatem*¹⁶², ed era invocato quando ci si stabiliva in una nuova casa¹⁶³. Rispetto ai secondi, invece, si ricordi che Enea porta con sé da Troia i Penati, le divinità familiari legate all'elemento umano che abita l'elemento «artificiale» del luogo, la casa; essi seguono la famiglia e sono dunque trasportabili da un luogo all'altro¹⁶⁴. Appena resosi conto di essere giunto nella terra assegnatagli dai fati, l'eroe troiano dapprima «presenta» il luogo ai Penati di Troia, ma la prima divinità cui rivolge la sua preghiera altri non è che il *genius loci*¹⁶⁵.

Si dovette ritenere probabilmente che la stessa situazione fosse presente a Cartagine, almeno secondo la concezione romana degli autori di età augustea, i quali però (soprattutto Virgilio) attinsero «all'immenso deposito storico-antiquario e ritualistico accumulatosi lungo secoli di attività dei sacerdoti»¹⁶⁶. Nel luogo in cui sarebbe sorta la città punica vi era da sempre una divinità «locale», un *genius*. Giunta in quei lidi da Tiro, Didone li «sceglie» per opera di Giunone e vi costruisce un maestoso tempio dedicato alla dea¹⁶⁷, che dunque «riceve» (*recipit*) la tutela della città. Qualcosa del genere concepisce un altro poeta dello stesso periodo per Roma: Ovidio mette infatti in bocca a Giunone le parole *Ipse mihi Mavors "commendo moenia" dixit "haec tibi. Tu pollens urbe nepotis eris"*¹⁶⁸. A corollario di queste considerazioni, non lo si ripeterà mai abbastanza, non si vuole indicare ovviamente che i fatti siano andati in questo modo, ma che così il «sistema di rappresentazioni» romane aveva rielaborato i dati di cui era in possesso e speculato su quelli che non aveva più o di cui ignorava il reale significato¹⁶⁹.

Avendo identificato la divinità «particolare» con Tanit-Giunone Celeste¹⁷⁰, l'unico dato che apparentemente osta alla nostra ricostruzione è il fatto che il pronome dimostrativo *ille* si trovi al maschile. Va escluso infatti che il testo del *carmen*, per quanto standardizzato,

¹⁵⁹ DUMÉZIL 2001², 312.

¹⁶⁰ Cat. *De r. r.* II.

¹⁶¹ Plaut. *Mil.* 1339.

¹⁶² Plaut. *Merc.* 836-837.

¹⁶³ Plaut. *Trin.* 39-41. Inoltre, secondo Ovidio (*Fast.* V 129-148) i Lari sarebbero stati figli di Mercurio.

¹⁶⁴ Enea poté essere definito perciò *penatiger*: Ov. *Met.* XV 450.

¹⁶⁵ *Aen.* VII 120-122; 135 sgg.

¹⁶⁶ MONTANARI 2001, 115-116.

¹⁶⁷ *Aen.* I 446-450.

¹⁶⁸ *Fast.* VI 53-54.

¹⁶⁹ Cfr. *infra*, par. 6.4; append. III.

¹⁷⁰ Cfr. *supra*, par. 2.3.

non fosse modificabile, poiché almeno il nome della città doveva essere cambiato di volta in volta. Possiamo qui forse seguire il Basanoff¹⁷¹, il quale ricorda che «le *carmen* est sorti des mains des pontifes. C'est une formule juridique. Et dans le droit: *verbum hoc 'si quis' tam masculos quam feminas complectitur*¹⁷². Le principe est général¹⁷³. Et il s'appuie sur le *ius civile*, produit de la même officine des pontifes: Ulpian en énonce en effet une application concrète, dans son commentaire *ad Sabinum*¹⁷⁴». La distinzione tra i due modi per designare le divinità tutelari «generale» e «particolare», entrambi presenti nella *disciplina pontificalis* (si ricordi l'episodio del *terrae motus* tramandato da Gellio), potrebbe dunque essere dovuta o alla diversa natura e al diverso ruolo dei due esseri divini, oppure alla maggiore antichità della formula *sive deus sive dea*, anche nel caso sia stata ricevuta dall'*Etrusca disciplina*.

6.1 La divinità tutelare segreta di Roma

Alcuni autori riportano la singolare notizia della tutela di Roma da parte di una divinità dal nome sconosciuto. Tra di essi Macrobio, il quale fornisce il quadro più completo della situazione: “*Excessere omnes adytis arisque relictis / di, quibus imperium hoc steterat*” [Aen. II 351-352] *et de vetustissimo Romanorum more et de occultissimis sacris vox prolata est. Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium, eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos, quod aut aliter urbem capi posse non crederent, aut etiam, si posse, nefas aestimarent deos habere captivos. Nam propterea ipsi Romani et deum, in cuius tutela urbs Roma est, et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt. Sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo vetusta persequentibus, quicquid de hoc putatur, innotuit. Alii enim Iovem crediderunt alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat, alii autem quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consivam esse dixerunt. Ipsius vero urbis nomen etiam doctissimis ignoratum est, caventibus Romanis, ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur*¹⁷⁵.

¹⁷¹ BASANOFF 1947, 110.

¹⁷² *Dig.* L 16, 1, Ulp. *lib.* I *ad edictum*; cfr. Gaius, *eod.* 152.

¹⁷³ Ulp. *Eod.* 195, *pr.*

¹⁷⁴ *Eod.*, 172.

¹⁷⁵ *Macr. Sat.* III 9, 1-5.

Il brano di Macrobio è denso di informazioni degne di nota. La prima è la constatazione che ogni città si trovasse sotto la protezione di un dio. Vi è poi la menzione della pratica dell'*evocatio*, cui è funzionalmente legato il mantenimento del segreto circa il nome del dio protettore della città di Roma: i Romani così facendo intendevano evitare qualunque rischio di incorrere in una possibile privazione del nume, cosa che essi stessi avevano più volte ottenuto a scapito, come si è visto, di un buon numero di importanti città nemiche, con i nefasti effetti dal punto di vista politico e religioso che ciò aveva comportato. Egli riporta poi un breve elenco di possibili candidate al ruolo, dando anche la sua preferenza per una di esse. Infine, appare evidente come l'autore tardoantico confonda più di una volta due segreti, quello circa il nome della divinità e quello circa il nome della città stessa¹⁷⁶.

Il rapporto stretto della notizia circa l'esistenza di un dio protettore di Roma il cui nome non era conosciuto con la pratica del rito evocatorio non può essere casuale, poiché ricompare nella fonte più antica pervenutaci sull'argomento, cioè Verrius Flacco (in Plinio): *Verrius Flaccus auctores ponit quibus credatur in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum cuius in tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum. Et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent*¹⁷⁷. Il fatto che il *sacrum* permanga ai suoi tempi nella *disciplina pontificalis*¹⁷⁸ costituisce la prima causa per cui, allo stesso modo, si continuava a mantenere segreto il nome del dio sotto la cui tutela si trovava la città di Roma, vale a dire per non correre il rischio che un nemico potesse evocarlo. Viene meno qui la confusione presente invece in Macrobio: per evocare un dio bisogna conoscere il suo nome, non quello della città.

Il terzo autore che tratta l'argomento, Servio, è concorde nel ritenere che i Romani tenessero celato il nome della divinità cittadina per il timore di poterne essere privati: *EXCESSERE quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia. Inde est quod Romani celatum esse voluerunt in cuius tutela urbs Roma sit, et iure pontificum cautum est ne suis nominibus dii Romani appellarerunt, ne exaugurari possent*¹⁷⁹.

Esattamente lo stesso è presente in Plutarco: «Διὰ τί τὸν θεὸν ἐκείνον, ᾧ μάλιστα τὴν Ῥώμην σφῆζειν προσήκει καὶ φυλάττειν, εἴτ' ἐστὶν ἄρρητον εἴτε θήλειον, καὶ λέγειν ἀπειροῦται καὶ ζητεῖν καὶ ὀνομάζειν; ταύτην δὲ τὴν ἀπόρρητον ἐξάπτουσι δεισιδαιμονίας, ἰστροῦντες

¹⁷⁶ Cfr. *infra*, par. 6.4; append. I.

¹⁷⁷ Plin. *N. h.* XXVIII 18. Cfr. KÖVES-ZULAUF 1972, 90-91.

¹⁷⁸ KÖVES-ZULAUF 1972, 106.

¹⁷⁹ Serv. *Ad Aen.* II 351; cfr. *Ad Georg.* I 498: *Nam verum nomen eius numinis, quod urbi Romae praeest, sciri sacrorum lege prohibetur: quod ausus quidam tribunus plebis enuntiare in crucem levatus est.*

Ουαλέριον Σωρανὸν ἀπολέσθαι κακῶς διὰ τὸ ἐξείπειν». Πότερον, ὡς τῶν Ῥωμαϊκῶν τινες ιστορήκασιν, ἐκκλήσεις εἰσὶ καὶ γοητεῖαι θεῶν, αἷς νομίζοντες καὶ αὐτοὶ θεοὺς τινὰς ἐκκεκλήσθαι παρὰ τῶν πολεμίων καὶ μετωκηκέναι πρὸς αὐτοὺς ἐφοβοῦντο τὸ αὐτὸ παθεῖν ὑφ' ἐτέρων; ὥσπερ οὖν Τύριοι δεσμοὺς ἀγάλμασι λέγονται περιβαλεῖν, ἕτεροι δ' αἰτεῖν ἐγγυητὰς ἐπὶ λουτρὸν ἢ καθαρμόν τινα προπέμποντες, οὕτως ᾤοντο Ῥωμαῖοι τὸ ἄρρητον καὶ τὸ ἄγνωστον ἀσφαλεστάτην εἶναι θεοῦ καὶ βεβαιοτάτην φρουράν. Ἡ καθάπερ Ὀμήρω πεποίηται τὸ

γαῖα δ' ἔτι ξυνη πάντων

ὅπως οἱ ἄνθρωποι τοὺς θεοὺς πάντας σέβωνται καὶ τιμῶσι τὴν γῆν κοινῶς ἔχοντας, οὕτως ἀπεκρύψαντο τὸν κύριον τῆς σωτηρίας οἱ παλαιοὶ Ῥωμαῖοι, βουλόμενοι μὴ μόνον τοῦτον ἀλλὰ πάντας ὑπὸ πολιτῶν τοὺς θεοὺς τιμᾶσθαι;¹⁸⁰.

Molte ipotesi sono state fatte sul nome della divinità ignota che vegliava su Roma. Gli elementi su cui ci si è concentrati per sostenere l'una o l'altra "candidata" fondalmente sono: il legame e l'importanza di esse con e per Roma, il culto, soprattutto il pubblico, e l'elemento concernente la sfera del segreto. Se dovessimo tralasciare l'ultimo punto, la divinità maggiormente papabile sarebbe ovviamente Giove, dapprima come membro più importante della triade arcaica, poi come Ottimo Massimo; sarebbe però ben strano che la divinità segreta di Roma fosse allo stesso tempo anche la più importante del sistema religioso romano¹⁸¹. Vediamo dunque le altre.

*Luna*¹⁸². Divinità introdotta secondo Varrone da Tito Tazio¹⁸³, dunque dalla Sabina, Luna è la divinità meno feconda di spunti e una delle meno probabili ad essere identificata in questo ruolo. Che questa dea comunque potesse ricoprire il ruolo di protettrice di una città è certo per quanto riguarda la colonia romana omonima, fondata nel 177 a. C.; inoltre abbiamo delle rappresentazioni della dea con la lancia in mano, l'attributo tipico delle divinità tutelari

¹⁸⁰ Plut. *Q. R.* 61: Per quale motivo di quel dio, sia esso maschio o femmina, al quale in special modo spetta custodire e proteggere Roma, è proibito parlare e cercare di conoscere e nominare? [*scil.* I Romani] connettono questo divieto allo scrupolo religioso, raccontando che Valerio Sorano andò malamente in rovina per averlo rivelato. È forse perché, come ci assicurano alcuni scrittori di cose romane, che ci siano invocazioni e incantamenti degli dei per i quali, ritenendo che alcuni dèi dei nemici siano stati evocati e si siano stabiliti presso di loro, temevano di patire lo stesso da parte di altri? Come infatti dei Tirii si dice che ponessero delle catene alle statue dei culti propri o di quelli altrui per assicurarle quando le facevano uscire per i bagni o per altre purificazioni, così i Romani ritenevano che il modo migliore e più sicuro di conservarsi un dio, fosse di tenerlo innominato e ignorato. O, come scrive Omero: «La Terra a tutti gli dèi è comune, grande e piccola» [*Il.* XV 193], nel senso che gli uomini dovrebbero riverire e onorare tutti gli dèi, dappoiché condividono la terra con loro, così gli antichi Romani tenevano nascosta la divinità responsabile della loro sicurezza per il desiderio che non solo quel dio, ma tutti, venissero onorati dai cittadini? (Trad. di G. COLONNA DI CESARÒ e mia).

¹⁸¹ Di questo parere è invece WISSOWA 1912², 338.

¹⁸² Cfr. RADKE 1965, 189-190; MALAVOLTA 1977.

¹⁸³ *De l. L.* V 74.

cittadine¹⁸⁴. L'aspetto segreto può essere rintracciato nell'oscurità delle notti, in particolare quelle di luna piena. La dea tuttavia non riveste una particolare importanza nel culto pubblico: non vi sono giorni festivi ad essa riservati né sacerdoti¹⁸⁵. Le erano dedicati un tempio sul Palatino¹⁸⁶, uno sull'Aventino¹⁸⁷ e un culto nella *Graecostasis*¹⁸⁸. Era inoltre rappresentata insieme a *Sol* nella spina del Circo Massimo¹⁸⁹, e l'imperatore Adriano avrebbe voluto porre una sua statua gigantesca di fronte al tempio di Venere e Roma, sempre insieme al suo paredro celeste. Il Radke ritiene che la menzione di Macrobio vada in realtà riferita a *Lua*¹⁹⁰.

*Ops Consiva*¹⁹¹. Ad *Ops Consiva* era dedicato un *sacrarium* nella *Regia* al quale avevano accesso solo il pontefice massimo e le Vestali¹⁹². Già questo basterebbe a mostrare l'importanza della dea: il culto è officiato dal supremo sacerdote del sistema religioso romano, coadiuvato dal collegio femminile più importante, per le cui componenti il Dumézil ha anche avanzato un'interessante analogia: così come esse, in quanto vergini, sospendevano in modo indefinito la fecondità e la maternità, reprimendole al fine di concentrarle, così *Ops*, in quanto *Consiva*, proteggeva il raccolto immagazzinato, cioè un'abbondanza attuale ma in riserva¹⁹³. Si ricordi inoltre che nella *Regia* erano custoditi anche gli *ancilia Saliorum*, il cui originale è definito senza mezzi termini *pignus imperii* da quasi tutte le nostre fonti¹⁹⁴.

Il luogo connette più in generale la dea con la fase più antica della città, ed il culto era forse officiato in origine dal re nel suo ruolo di capo della religione statale¹⁹⁵. I legami della dea con lo stato sono aumentati inoltre dalla notizia che Cesare fece collocare nel suo tempio sul Campidoglio (dedicatole in quanto *Opifera*) il tesoro¹⁹⁶ e che, sempre davanti ad esso, si

¹⁸⁴ BRELICH 1949a, 38-39.

¹⁸⁵ WISSOWA 1912², 315.

¹⁸⁶ Varr. *De l. L.* V 68; Hor. *Carm.* IV 6, 38; Macr. *Sat.* III 8, 3.

¹⁸⁷ Cfr. *CIL* I² 314; Liv. XL 2, 2; Tac. *Ann.* XV 41; Ov. *Fast.* III 883 sgg.; ANDREUSSI 1999b. Il *natalis* del tempio cadeva il 31 marzo.

¹⁸⁸ SCULLARD 1981, 180.

¹⁸⁹ Tert. *De spect.* IX; Cassiod. *Var.* III 51, 6. Qui avrebbe avuto anche un luogo sacro ad essa dedicato: Lyd. *De mens.* I 12.

¹⁹⁰ RADKE 1965, 186. Ciò per la successione delle feste delle divinità menzionate: 17 (*Saturnalia*, per il legame con il dio), 19 (*Opalia*), 21 (*Divalia* o *Angeronalia*), 23 dicembre (*Feriae Iovi*).

¹⁹¹ Cfr. BRELICH 1949a, 41-46; RADKE 1965, 97, 238-240; KÖVES-ZULAUF 1972, 72-80; POUTHIER 1981; DUMÉZIL 1987a, 269-281; ARONEN 1999a.

¹⁹² Varr. *De l. L.* VI 21; Paul. *Fest.* 202 L; cfr. POUTHIER 1981, 59 sgg.

¹⁹³ DUMÉZIL 1987a, 276.

¹⁹⁴ Cfr. GROB 1935, 97-116; COLONNA 1991; AIGNER FORESTI 1993.

¹⁹⁵ DUMÉZIL 2001², 164. Un legame ancestrale con la città vi sarebbe anche alla luce delle etimologie che dal nome della dea fanno derivare il termine *oppidum*: Paul. *Fest.* 222 L; cfr. Varr. *De l. L.* V 141; BASANOFF 1947, 24-25. Sulle varie etimologie, cfr. POUTHIER 1981, 21 sgg.

¹⁹⁶ Cic. *Att.* XIV 14, 5; 8, 1; XVI 14, 4; *Phil.* I 17; II 35; 93; V 15; VIII 26; Vell. *Pat.* II 60, 4; POUTHIER 1981, 239 sgg.

riunivano le matrone in occasione dei *ludi saeculares* di agosto¹⁹⁷. La dea era festeggiata il 25 agosto, giorno degli *Opiconsivia*¹⁹⁸.

Il nome della dea porta in sé un chiaro riferimento ad un'altra divinità, *Consus*, la quale possedeva un altare sotterraneo presso il Circo Massimo che poteva essere mostrato solo in particolari occasioni e davanti al quale sacrificava il *flamen Quirinalis* di nuovo insieme alle Vestali¹⁹⁹. Altre feste dedicate alla coppia *Ops-Consus* erano i *Consualia* del 15 e gli *Opalia* del 19 dicembre²⁰⁰. La dea è considerata la divinità segreta di Roma da Macrobio²⁰¹ e dello stato romano dal Brelich²⁰².

*Angerona*²⁰³. La dea più affascinante dell'elenco, anche e soprattutto in ragione dell'alone di mistero che l'avvolge è *Angerona*, (o *Angeronia* o *Diva Angerona*). La sua statua di culto si trovava in un luogo non meglio identificato ai piedi del Palatino, presso la *Via Nova*, nella *curia Acculeia* o nel *sacellum Volupiae*²⁰⁴. Qui, il dodicesimo giorno prima della calende di gennaio, cioè il 21 dicembre, in occasione dei *Divalia* o *Angeronalia*, venivano celebrati dei riti in suo onore dai pontefici²⁰⁵.

Questo giorno era il più corto dell'anno solare: già Mommsen sosteneva, riferendosi ad una delle etimologie relative al nome della dea – da *angere*: «stringere», «soffocare»²⁰⁶ –, che essa sarebbe stata ritratta con la bocca chiusa poiché la sua festa chiudeva l'anno²⁰⁷. Sabbatucci, mettendo a confronto questo silenzio con quello di *Tacita-Muta*, dea connessa ai *Feralia* dei 21 febbraio, ritiene che le due divinità metterebbero fine rispettivamente al periodo caratterizzato dalla loquacità dei Fauni e dal chiasso dei Saturnalia²⁰⁸. Il Deroiy ipotizza che il nome della dea possa provenire da un **anger(us)* con il significato di «che va in due direzioni», quindi «indeciso», «esitante», con un'allusione all'esitazione del sole che sembra arrestare il suo corso prima di darvi di nuovo principio²⁰⁹. La connessione con il

¹⁹⁷ CIL VI 32323, 75 = ILS 5050. Il tempio era stato dedicato da un *Metellus pontifex*: Plin. *N. h.* XI 34.

¹⁹⁸ SCULLARD 1981, 181; SABBATUCCI 1988, 193-198.

¹⁹⁹ Dion. Hal. II 31; Tert. *De spect.* V; cfr. SABBATUCCI 1988, 274-283; CIANCIO ROSSETTO 1993.

²⁰⁰ Sulla relazione tra le feste di agosto e di dicembre, cfr. DUMÉZIL 1987a, 276-281; POUTHIER 1981, 101-113.

²⁰¹ Macr. *Sat.* III 9, 4.

²⁰² BRELICH 1949a, 46.

²⁰³ Su *Angerona*, cfr. AUST 1894; WISSOWA 1912², 241; WAGENWOORT 1941; LAMBRECHTS 1944; HUBAUX 1944; DEROY 1949; BRELICH 1949a, 46-49; DUMÉZIL 1956, 44-70; RENARD 1960; ERNOUT 1969; CAPOVILLA 1957; RADKE 1965, 63-64; BOLOGNA 1978, 318-319; PROSDOCIMI 1978; CANCIANI 1981; COARELLI 1983, 255-261; BADER 1992; ARONEN 1993a; ARONEN 1993b; RÜPKE 1995, 552-555; DUBORDIEU 2003.

²⁰⁴ COARELLI 1983, 255-261; ARONEN 1993b; ARONEN 1999d. Su *Volupia*, cfr. EISENHUT 1961b.

²⁰⁵ Varr. *De l. L.* VI 23; Paul. *Fest.* 16 L; CIL I², 337.

²⁰⁶ Macr. *Sat.* I 10, 9.

²⁰⁷ CIL I 409 = I² 337-338; cfr. WISSOWA 1912², 241.

²⁰⁸ SABBATUCCI 1988, 358. Per un'identità *Tacita-Angerona* si è pronunciato LAMBRECHTS 1944; cfr. BADER 1992, 228-232; DUBORDIEU 2003, 272 sgg.

²⁰⁹ DEROY 1949.

percorso annuale dell'astro metterebbe inoltre in relazione *Angerona* con *Summanus*, dio onorato nel momento diametralmente opposto dell'orbita solare, cioè il solstizio d'estate²¹⁰. Quanto all'*angina*, un'epidemia della quale *Angerona* avrebbe contribuito a guarire²¹¹, sempre il Sabbatucci afferma: «dal punto di vista calendariale, diremmo: l'*angina* che il nome della dea evocava e il suo potere esorcizzava, è la «strettezza» dello spazio concesso al sole in questo momento dell'anno, ed è al contempo la «chiusura» dell'anno»²¹².

Il gesto di richiamare al silenzio e il tema più generale del silenzio hanno anche fatto pensare al Brelich al mondo dei morti, i *taciti Manes*, le *umbrae silentes*: ciò anche per la topografia del luogo dimora della dea, connotato da importanti valenze sepolcrali, come la tomba di *Acca Larentia* e il posto in cui i sacerdoti sacrificavano *dis Manibus servilibus*²¹³. Contrario a questo collegamento, Dumézil, il quale, attraverso la comparazione con il mondo indoeuropeo, ha invece ritenuto che la figura della dea facesse riferimento ad uno degli scopi del silenzio, «quello di concentrare il pensiero, la volontà, la parola interiore, e di ottenere mediante questa concentrazione un'efficacia magica che non possiede la parola pronunciata; spesso le mitologie mettono questo potere al servizio del sole minacciato»²¹⁴. *Volupia* vi sarebbe stata associata in quanto dea «qui assure, avec le plaisir correnspondant, la satisfaction d'un besoin conscient, la realisation d'un dessein auquel on tient»²¹⁵.

Ciò che fece sì che si potesse credere che *Angerona* fosse la divinità occulta della città fu fundamentalmente la particolare iconografia del suo simulacro, che ritraeva la dea con il dito dinanzi alla bocca, nel tipico atto di richiamare al silenzio, e/o con la bocca stessa fasciata da una benda²¹⁶. Sia quel che sia, il riferimento è ad un silenzio che appare di natura assoluta e rivolto evidentemente a qualcosa che era di fondamentale importanza tacere.

È molto indicativo anche il fatto che Plinio faccia riferimento a questa divinità subito dopo aver parlato del segreto che avvolgeva l'«altro» nome di Roma e della fine di Valerio Sorano per averlo rivelato: «Non appare inopportuno citare qui un esempio di un antico culto disposto precisamente per questo silenzio, infatti la dea *Angerona*, cui si sacrifica il dodicesimo giorno prima delle calende di gennaio, è rappresentata nel suo simulacro con la

²¹⁰ PROSDOCIMI 1978.

²¹¹ Macr. *Sat.* I 10, 8-9; Paul. *Fest.* 16 L.

²¹² SABBATUCCI 1988, 359.

²¹³ BRELICH 1949a, 47-49; cfr. WAGENVOORT 1941; LAMBRECHTS 1944; RENARD 1960; ERNOUT 1969; BOLOGNA 1978, 329 sgg.

²¹⁴ DUMÉZIL 2001², 298.

²¹⁵ DUMEZIL 1956, 68.

²¹⁶ Plin. *N. h.* III 65; Solin. I 6; Macr. *Sat.* I 10, 8; III 9, 4. Non sappiamo se la benda si debba intendere come scolpita o se venisse avvolta attorno al viso del simulacro una drappo di stoffa, secondo un procedimento analogo alla statua della *Fortuna Virgo* (fonti e discussione in COARELLI 1988a, 265 sgg.) o alle statue legate e incatenate: cfr. DUBORDIEU 2003; *supra*, par. 2.5. Sulle identificazioni erranee, cfr. CANCIANI 1981.

bocca fasciata da una benda»²¹⁷. Al di là delle varie speculazioni, partendo da questo dato, si può ritenere che, in qualche modo, *Angerona* personificasse il segreto rituale e l'obbligo del silenzio²¹⁸. E dunque la posizione calendariale della festa, alla fine/inizio dell'anno solare, poteva alludere all'auspicio che per un altro anno, così come quello appena terminato, il nome segreto di Roma sarebbe dovuto rimanere occulto. Poco importa che fino al I secolo i Romani non potessero stabilire con esattezza che proprio *quel* giorno fosse il più corto dell'anno: «les Romains savaient en tout cas qu'il y avait un temps annuel critique, de plus en plus critique, *angusti dies*, et que, un beau jour, la crise cessait; *Angerona* était l'agent de ce processus sauveur»²¹⁹.

*Pales*²²⁰. Un'altra dea ha molte caratteristiche che possono additarla a ricoprire il ruolo di divinità occulta di Roma: *Pales*. Il Basanoff in particolare la considera tale, nientemeno che la divinità tutelare del *Palatium*, coincidente con la *Diva Palatua* alla quale il *flamen Palatualis* offriva un particolare sacrificio di nome *Palatuar*²²¹. Sembra ormai definitivamente risolta dal Dumézil la *querelle* relativa alla nota del calendario anziate al 7 luglio: *Palib. II*. La distinzione non sarebbe nel sesso ma nelle competenze, per cui la dea sarebbe invocata nelle feste ad essa dedicate dapprima a protezione del bestiame minuto, da sola (21 aprile), poi, «sdoppiata», il 7 luglio, a protezione sia del bestiame grosso che di quello minuto²²². In effetti la dea che comparve a Marco Atilio Regolo nel 267 a. C. per richiedere un tempio fu una sola: *Sallentini Picentibus additi caputque regionis Brundisium inclito portu M. Atilio duce. Et in hos certamine victoriae pretium templum sibi pastoria Pales ultro poposcit*²²³.

I legami di *Pales* con lo stato romano sono di grande rilevanza: innanzitutto la festa della divinità, i *Parilia*, ricorreva il 21 aprile, anniversario del Natale di Roma²²⁴. Adriano la rinnoverà, col nome di *Rhomâia*, in onore della *Dea Roma*²²⁵. In questo giorno si procedeva

²¹⁷ Plin. *N. h.* III 65; cfr. KÖVES-ZULAUF 1972, 101-102.

²¹⁸ BASANOFF 1947, 28; cfr. SABBATUCCI 1988, 358.

²¹⁹ DUMÉZIL 1956, 46, n. 1; cfr. tuttavia WEINSTOCK 1950, 150; KIRSOPP MICHELS 1951, 263; SCULLARD 1981, 209; RÜPKE 1995, 554-555.

²²⁰ Cfr. BASANOFF 1947, cap. IV; BRELICH, 1949a, 20-24; RADKE 1965, 242-243; COSI 1987; DUMÉZIL 1987a, 257-268; ARONEN 1999b; LUNELLI 2003.

²²¹ BASANOFF 1947, 94; cfr. WISSOWA 1912², 200. Quanto alle fonti: Fest. 476-477 L; Varr. *De l. L.* VII 45; *CIL* VI 10500; Fest. 284 L; Paul. *Fest* 285 L.

²²² DUMÉZIL 1987a, 257-268. Sul *Pales* maschile cfr. DUMÉZIL 2001², 333-334.

²²³ Cfr. Flor. *Epit.* I 15. Cfr. Schol. Veron. *Verg. Georg.* III 1; Schol. Bern. *Verg. Georg.* III 1; ROHDE 1963, 201-201; ARONEN 1999a; LUNELLI 2003.

²²⁴ La tradizione in questo è concorde. Il giorno dei *Parilia* costituiva anche un antico capodanno *pastoralis*: JOHNSON 1960, 114 sgg.; CARAFA - D'ALESSIO 2006, 392, 422 sgg.

²²⁵ PFISTER 1914.

inoltre a una *lustratio* dell'intera cittadinanza per mezzo di un particolare *suffimen*, in cui rivestivano un ruolo di primo piano le Vestali²²⁶.

*Vesta*²²⁷. Dea fondamentale nel sistema religioso romano e massimamente adorata dai Romani²²⁸. Grandissima importanza avevano i *sacra* della dea, il cui salvataggio in occasione del saccheggio gallico di Roma equivalse alla salvezza della città. Inoltre nel tempio della dea erano conservati in gran parte i cosiddetti *pignora imperii*, gli oggetti sacri più importanti, garanti della *salus* e della potenza dello stato²²⁹. Medesima funzione ricopriva il fuoco sacro, in origine forse il focolare della dimora del *rex*, al cui ininterrotto ardere badava il corpo sacerdotale femminile più importante della religione romana, le Vestali²³⁰. Esse, tra gli altri compiti, prendevano parte ai riti fondamentali del calendario festivo pubblico, ad esempio preparando la *mola salsa*, la mistura di farro tostato e sale con la quale si procedeva ad *immolare* la vittima prima del sacrificio²³¹. La dea era nominata in tutti i sacrifici, all'ultimo posto (al primo naturalmente era Giano)²³². Il festivo dedicato a Vesta cadeva il 9 giugno²³³.

La scelta delle sacerdotesse sacre alla dea avveniva tramite *captio*, lo stesso procedimento impiegato per il *flamen Dialis*, sacerdozio di sicura origine pre-repubblicana, e quindi questo potrebbe costituire un probabile indizio a favore dell'antichità del sacerdozio. Anche nel culto privato Vesta rivestiva una grande importanza, affiancandosi in ciò ai *di penates*: dea del focolare della casa, che ad ogni inizio d'anno andava riacceso con la fiamma attinta da quello pubblico²³⁴, dal teonimo sarebbe derivato, secondo alcune interpretazioni, il nome di una parte importante della casa quale era il *vestibulum*.

Il carattere «originario» e se vogliamo anche «segreto» di Vesta è dato dal fatto che la dea non aveva mitologia né antropomorfismo e quindi iconografia, se non tarde: nel suo tempio (specificatamente un'*aedes*, secondo la tradizione l'unica tonda dedicata a una divinità propriamente romana)²³⁵ non c'era alcuna statua che la raffigurasse, ma solo il fuoco²³⁶.

²²⁶ Ov. *Fast.* IV 721 sgg.; cfr. SCULLARD 1981, 103-105; SABBATUCCI 1988, 128 sgg.

²²⁷ Cfr. WISSOWA 1912², 156-161; GIANNELLI 1913; GIANNELLI 1914; BRELICH 1949b; KOCH 1958; KOCH 1960a; RADKE 1965, 320-335; GUIZZI 1968; HOMMEL 1972; BEARD 1980; RADKE 1981b; FISCHER-HANSEN 1990; PAILLER 1997; SCOTT 1999; DUMÉZIL 2001², 277-289.

²²⁸ Cfr. ad es. Aug. *De civ. Dei* III 28: *nihil apud Romanos templo Vestae sanctius habebatur*; *ibid.* VII 16: [*Vestam*] *dearum maximam putaverunt*. Per BAISTROCCHI 1987, 144, n. 86 Vesta è la divinità arcana di Roma.

²²⁹ Cfr. WISSOWA 1912², 159, n. 5; GIANNELLI 1914; GROß 1935; *infra*.

²³⁰ Sul loro *status*, cfr. GIANNELLI 1913, 59 sgg.; GUIZZI 1968; BEARD 1980; RADKE 1981b, 365-369.

²³¹ Cfr. GIANNELLI 1913, 70-77.

²³² Cfr. ad es. Cic. *De nat. deor.* II 27; Serv. *Ad Aen.* I 292. Cfr. inoltre BRELICH 1949b, 28-40.

²³³ SCULLARD 1981, 149-150; SABBATUCCI 1988, 202-206.

²³⁴ Ov. *Fast* III 143 sgg.; Macr. *Sat.* I 12, 6.

²³⁵ Cfr. BRELICH 1949b, 41-48; RADKE 1965, 328; SABBATUCCI 1988, 205; SCOTT 1999; DUMÉZIL 2001², 281

sgg.

²³⁶ Ov. *Fast.* VI 295-330; cfr. RADKE 1981b, 363, 365; FISCHER-HANSEN 1990; DUMÉZIL 2001², 287.

Se non esisteva una mitologia relativa a Vesta, ne esisteva però una sulle Vestali²³⁷. Una Vestale fu Rea Silvia, la madre di Romolo e Remo²³⁸. Vi sono varie versioni del mito: la più famosa considera Marte il padre dei mitici gemelli, mentre in un'altra (quella di Plutarco) il genitore è un fallo trovato sul focolare da Tarchezio, re di Alba, mentre la madre sarà una schiava. Quest'ultima variante ci riporta a due miti paralleli, la nascita di Servio Tullio (nato da una schiava e dal fallo o da padre sconosciuto) e quella di *Caeculus* (concepito dalla madre con la scintilla di un focolare), entrambi "fondatori" o restauratori. Comune a questi miti è la presenza di un principio maschile innominato o sconosciuto²³⁹. Altro elemento segreto è dato dal fatto che nessuno oltre alle sacerdotesse della dea potesse accedere alla parte più interna del tempio, il *penus*, nel quale erano conservati i *pignora imperii*, e alla sola *virgo Vestalis maxima*, inoltre, era consentito vedere il *Palladium*²⁴⁰.

Per amor di completezza daremo conto anche delle altre ipotesi, che di volta riconoscono la divinità tutelare segreta di Roma in *Valentia*²⁴¹, *Volupia*²⁴², *Flora* e *Venus*²⁴³. Tuttavia, il difetto di fondo di tutte queste supposizioni è di riguardare divinità il cui legame con Roma non può essere supposto come originario; anche qualora ciò sembri sussistere, però – si pensi a Vesta – in realtà abbiamo a che fare con (almeno) un nome noto, elemento che cozza con il supposto alone di segretezza che circondava l'identità della divinità tutelare di Roma. Vi è dunque la necessità di riconsiderare i dati in nostro possesso, partendo dagli unici due elementi che possono essere attribuiti senza ombra di dubbio a questa figura divina: il vincolo con la città di Roma e il «segreto».

6.2 Il vincolo tra Roma e i propri dèi

Non appena i Galli ebbero abbandonato Roma, lo spettacolo che si parava di fronte ai Romani era desolante: la città era un cumulo di rovine. In molti, soprattutto i tribuni e la plebe, ripresero con forza il progetto, già avanzato qualche anno prima, di emigrare a Veio²⁴⁴, con la differenza però che il primo proposito prevedeva di dividere la popolazione tra le due

²³⁷ BRELICH 1949b, 95 sgg.

²³⁸ Cfr. CARAFA - D'ALESSIO 2006, 258 sgg.

²³⁹ Cfr. BRELICH 1949b, 68 sgg.; CARAFA - D'ALESSIO 2006, 263.

²⁴⁰ Cfr. *infra*, append. I.

²⁴¹ BÜTTNER 1893, 123.

²⁴² COARELLI 1983, 260: più precisamente egli ipotizza essere *Volupia* il nome segreto di Roma. Cfr. *infra*, append. I.

²⁴³ Su queste ultime due divinità, cfr. *infra*, append. I. Due divinità tutelari di Roma si riconoscono anche in *Tutilina* (KÖVES-ZULAUF 1972, 83) e in *Tutanus* (Varr. *Menip.* 213).

²⁴⁴ Liv. V 24, 5-11; 30, 4-9. Cfr. FERRI 1960.

città, mentre dopo l'incendio gallico si spinse per abbandonare Roma del tutto. Gli argomenti a favore di questa soluzione erano come prima cosa la posizione della città etrusca, costruita su un sito ben più munito e difendibile dell'Urbe; inoltre, dopo la recente conquista, essa era ormai quasi del tutto disabitata, e offriva un gran numero di case libere in cui avrebbe potuto agevolmente trovare spazio la popolazione romana superstite.

Contro questa eventualità si erse Marco Furio Camillo. Egli, mantenuta la carica di dittatore, rivolse dapprima le sue cure all'ambito religioso, in accordo con la *pietas* che contraddistingue il personaggio: si restaurarono e purificarono tutti i templi con un rito tratto dai *libri Sybillini*, appositamente consultati; si strinsero ufficialmente vincoli di ospitalità con i Ceriti, per aver accolto i *sacra* e le Vestali, consentendo così di non interrompere il culto; si decise di celebrare i *ludi Capitolini* in onore di Giove Ottimo Massimo²⁴⁵. Ciò fatto, pronunciò un articolato discorso per ricordare ai suoi concittadini i vincoli inscindibili vigenti tra Roma e i propri dèi. Esso costituisce pertanto una «chiave» di grande importanza per tentare di comprendere il legame che, agli occhi dei Romani, sussisteva tra il luogo ed i suoi abitanti divini²⁴⁶.

Camillo *in primis* ricordò come tutti gli eventi di quegli anni siano dipesi dal trattamento riservato agli dèi: tutto andò bene finché ci si lasciò guidare da loro, mentre le disgrazie cominciarono quando essi furono trascurati. La lunga e faticosa guerra contro Veio ne era un ottimo esempio: essa ebbe fine quando, per ammonimento degli dèi, fu fatta defluire l'acqua dal Lago Albano²⁴⁷. La rovina portata dai Galli cominciò dopo che si ignorò la voce di Aio Locuzio e gli ambasciatori inviati a Chiusi violarono il diritto delle genti. Le sventure hanno ricordato ai Romani i loro doveri religiosi²⁴⁸. Il ritorno agli dèi, la messa in salvo dei

²⁴⁵ Liv. V 50, 1-5: *Omnium primum, ut erat diligentissimus religionum cultor, quae ad deos immortales pertinebant rettulit et senatus consultum facit: fana omnia, quod ea hostis possedisset, restituerentur terminarentur expiarenturque, expiatioque eorum in libris per duumuiros quaereretur; cum Caeretibus hospitium publice fieret quod sacra populi Romani ac sacerdotes recepissent beneficioque eius populi non intermissus honos deum immortalium esset; ludi Capitolini fierent quod Iuppiter optimus maximus suam sedem atque arcem populi Romani in re trepida tutatus esset; collegiumque ad eam rem M. Furius dictator constitueret ex iis qui in Capitolio atque arce habitarent.* Si costruì inoltre un tempio ad Aius Locutius e si dichiarò sacro tutto l'oro, sia quello ritolto ai Galli, sia quello portato in presenza nel tempio di Giove da altri templi.

²⁴⁶ Liv. V 49, 8 - V 55, 2. Cfr. HUBAUX 1958, 74-88; STÜBLER 1964, 73-93; BRUUN 1972, 110 sgg.

²⁴⁷ Cfr. *infra*, append. III.

²⁴⁸ Liv. V 51, 5-8: *Intuemini enim horum deinceps annorum vel secundas res vel adversas; invenietis omnia prospera evenisse sequentibus deos, adversa spernentibus. Iam omnium primum, Veiens bellum – per quot annos, quanto labore gestum! – non ante cepit finem, quam monitu deorum aqua ex lacu Albano emissa est. Quid haec tandem urbis nostrae clades nova? Num ante exorta est quam spreta vox caelo emissa de adventu Gallorum, quam gentium ius ab legatis nostris violatum, quam a nobis cum vindicari deberet eadem negligentia deorum praetermissum? Igitur victi captique ac redempti tantum poenarum dis hominibusque dedimus ut terrarum orbi documento essemus. Adversae deinde res admonuerunt religionum*

sacra a *Caere*, la continuità del culto, insieme ai sacrilegi della parte avversa, hanno infine restituito loro la benevolenza divina²⁴⁹.

Pensare di spostarsi sarebbe un'empietà: Roma è stata fondata dopo aver preso auspici ed augùri; non v'è luogo in essa che non sia pieno del culto degli dèi²⁵⁰. Poi un passaggio estremamente importante: come i sacrifici solenni (dunque il culto pubblico) si svolgono in giorni prestabiliti, così non meno determinati sono i luoghi in cui li si deve celebrare²⁵¹. Non si può pensare che l'*epulum Iovis* possa aver luogo in un posto diverso dal Campidoglio, né che si abbandonino oggetti sommamente sacri quali il fuoco di Vesta, il Palladio o gli *ancilia*²⁵².

Gli antenati non hanno minimamente pensato di spostare a Roma i riti che era necessario invece celebrare sul Monte Albano e a Lavinio²⁵³. I riti trasferiti a Roma sono quelli delle città nemiche vinte: invertire il senso portando i romani a Veio sarebbe empio²⁵⁴. Lo stesso accadrebbe trasferendo i sacerdoti, mentre le Vestali hanno una sola residenza, l'Urbe, mai abbandonata se non poco prima per il sommo pericolo portato dai Galli; al *flamen Dialis* non è lecito rimanere una sola notte fuori della città²⁵⁵. Enorme nocumento verrebbe

²⁴⁹ Liv. V 51, 9-10: *Confugimus in Capitolium ad deos, ad sedem Iovis optimi maximi; sacra in ruina rerum nostrarum alia terra celavimus, alia avecta in finitimas urbes amovimus ab hostium oculis; deorum cultum deserti ab dis hominibusque tamen non intermisimus. Reddidere igitur patriam et victoriam et antiquum belli decus amissum, et in hostes qui caeci avaritia in pondere auri foedus ac fidem sefellerunt, verterunt terrorem fugamque et caedem*

²⁵⁰ Liv. V 52, 2: *Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus.*

²⁵¹ Liv. V 52, 2: *sacrificiis sollempnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiant.*

²⁵² Liv. V 52, 5-7: *Forsitan aliquis dicat aut Veii ea nos facturos aut huc inde missuros sacerdotes nostros qui faciant; quorum neutrum fieri saluis caerimoniis potest. Et ne omnia generatim sacra omnesque percenseam deos, in Iovis epulo num alibi quam in Capitolio pulvinar suscipi potest? Quid de aeternis Vestae ignibus signoque quod imperii pignus custodia eius templi tenetur loquar? Quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque, Quirine pater? Haec omnia in profano deseri placet sacra, aequalia urbi, quaedam vetustiora origine urbis?*

²⁵³ Liv. V 52, 8: *Et videte quid inter nos ac maiores intersit. Illi sacra quaedam in monte Albano Lavinique nobis facienda tradiderunt. Sull'importanza di Lavinio e di Alba e dei riti in esse celebrati, cfr. SORDI 1982, 70-74; THOMAS 1990; PASQUALINI 1996.*

²⁵⁴ Liv. V 52, 8-12: *An ex hostium urbibus Romam ad nos transferri sacra religiosum fuit, hinc sine piaculo in hostium urbem Veios transferemus? Recordamini, agite dum, quotiens sacra instaurentur, quia aliquid ex patrio ritu negligentia casuve praetermissum est. Modo quae res post prodigium Albani lacus nisi instauratio sacrorum auspicioque renovatio adfectae Veienti bello rei publicae remedio fuit? At etiam, tamquam veterum religionum memores, et peregrinos deos transtulimus Romam et institimus novos. Iuno regina transvecta a Veii nuper in Aentino quam insigni ob excellens matronarum studium celebrique dedicata est die! Aio Locutio templum propter caelestem uocem exauditam in Nova via iussimus fieri; Capitolinos ludos sollempnibus aliis addidimus collegiumque ad id novum auctore senatu condidimus; quid horum opus fuit suscipi, si una cum Gallis urbem Romanam relicturi fuimus, si non voluntate mansimus in Capitolio per tot menses obsidionis, sed ab hostibus metu retenti sumus?*

²⁵⁵ Liv. V 52, 13-14: *De sacris loquimur et de templis; quid tandem de sacerdotibus? Nonne in mentem venit quantum piaculi committatur? Vestalibus nempe una illa sedes est, ex qua eas nihil unquam praeterquam urbs capta movit; flamine Dialis noctem unam manere extra urbem nefas est. Hos Veientes pro Romanis facturi estis sacerdotes, et Vestales tuae te deserent, Vesta, et flamen peregre habitando in singulas noctes tantum sibi rei publicae piaculi contrahet?*

pure allo svolgimento della vita politica: gli auspici necessari a riunire le assemblee e i comizi andavano presi obbligatoriamente all'interno del *pomerium*²⁵⁶.

La città sorse in quel luogo per volontà degli dèi, evidente sia nella scelta del sito – colli salubri, un fiume adatto ai trasporti, distanza dal mare funzionale ai commerci e tale da evitare il pericolo di subire scorribande da parte di flotte straniere, ubicazione al centro dell'Italia²⁵⁷ – sia da altri chiari segni da essi manifestati: il rinvenimento del *caput* sul Campidoglio, il rifiuto di *Terminus* e *Iuventas* di spostarsi dal futuro sito del tempio di Giove, la presenza del fuoco di Vesta e degli *ancilia* caduti dal cielo, oltre che di tutti gli altri dèi²⁵⁸.

Naturalmente, alla fine Camillo riesce a convincere i propri concittadini, anche grazie al celebre *omen* dell'*hic manebimus optime*²⁵⁹. Dalle parole del dittatore traspare anche la particolare importanza di alcuni luoghi ed elementi ben definiti del sistema religioso romano: tra i primi va senz'altro annoverato il Campidoglio, tra i secondi i cosiddetti *pignora imperii*.

La sacralità del colle agli occhi dei Romani fu incontrastata per tutto il tempo in cui si continuò a praticare la religione tradizionale²⁶⁰. Per fare un esempio, un chiaro indice della sua centralità nella storia di Roma è la tradizione sulla sua difesa al tempo dell'invasione gallica. Sembra ormai accertato che in realtà esso non fu risparmiato, secondo un filone storiografico-letterario facente capo ad Ennio²⁶¹. La vulgata ha deformato gli eventi reali nell'ottica del tipico procedimento romano di mitizzazione *nella* storia: l'episodio, inteso come evento conclusivo di un «anno di anni», da un lato «viene descritto come una distruzione per fuoco che per l'identificazione mitica delle origini della città con le origini del «tempo», acquista quasi il significato di una «conflagrazione cosmica» (non a caso collocata alla fine del primo *anno di anni*); dall'altro, la miracolosa preservazione della rocca capitolina

²⁵⁶ Liv. V 52, 15-17: *Quid alia quae auspicato agimus omnia fere intra pomerium, cui oblivioni aut neglegentiae damus? Comitata curiata, quae rem militarem continent, comitata centuriata, quibus consules tribunosque militares creatis, ubi auspicato, nisi ubi adsolent, fieri possunt? Veiosne haec transferemus? An comitorum causa populus tanto incommodo in desertam hanc ab dis hominibusque urbem conveniet?*

²⁵⁷ Liv. V 54, 4-5: *Non sine causa di hominesque hunc urbi condendae locum elegerunt, saluberrimos colles, flumen opportunum, quo ex mediterraneis locis fruges devehantur, quo maritimi commeatus accipiantur, mari vicinum ad commoditates nec expositum nimia propinquitate ad pericula classium externarum, regionum Italiae medium, ad incrementum urbis natum unice locum. Argumento est ipsa magnitudo tam novae urbis.* Cfr. Cic. *De rep.* II, 5-6; 10-11.

²⁵⁸ Liv. V 54, 7: *Hic Capitolium est, ubi quondam capite humano invento responsum est eo loco caput rerum summamque imperii fore; hic cum augurato liberaretur Capitolium, Iuventas Terminusque maximo gaudio patrum vestrorum moveri se non passi; hic Vestae ignes, hic ancilia caelo demissa, hic omnes propitii manentibus vobis di.* Cfr. Hor. *Carm.* III 5, 10-12 (a proposito di un soldato di Crasso che alla morte sul campo a Carre preferisce passare dalla parte del nemico): *anciliorum et nominis et togae oblitus aeternaque Vestae incolumi Iove et urbe Roma*; STÜBLER 1964, 92: «die Lage Roms ist ein Unterpfand seiner göttergewollten Herrschaft»; TURCAN 1983.

²⁵⁹ Liv. V 55, 1-2.

²⁶⁰ Cfr. GIANNELLI 1993; REUSSER - TAGLIAMONTE 1993.

²⁶¹ SORDI 1984; cfr. MONTANARI 1990a, 35 sgg.

indica un elemento di continuità sussistente al di sopra del succedersi delle ere»²⁶². Inoltre, alla condanna di Manlio per *adfectatio regni*, segue la legge *ne quis patricius in arce aut Capitolio habitaret*²⁶³: la «pubblicizzazione» dell'arce prelude ad una fase di profonde trasformazioni costituzionali che sfocerà nelle leggi Licinie-Sestie.

Il Campidoglio ha dunque un'importanza fondamentale, è la *sedes deorum*²⁶⁴, *pignus* della sopravvivenza di Roma come comunità sacra e garanzia della sua durata, del potere conferito ai Romani dagli dèi, per cui non è pensabile che lo si possa abbandonare: «a ben vedere l'alternativa non è tanto fra Roma e Veio, quanto fra il Campidoglio e Veio, come luoghi che il fato designa sedi di impero»²⁶⁵.

Edificato sul *Capitolium*, il tempio di Giove Ottimo Massimo era il santuario più sacro di Roma²⁶⁶. In questo luogo si era verificato l'*omen* del *caput humanum*, da qui *Terminus* e *Iuventas* avevano rifiutato di essere spostati. A sostegno di ciò, la considerazione dei Cristiani come il luogo in cui abitavano i demoni più potenti²⁶⁷. La distruzione del tempio nell'83 a. C. aveva scatenato interpretazioni apocalittiche circa il futuro dello stato romano, sconvolto dalla guerra civile tra Mariani e Sillani²⁶⁸: «fra tempio capitolino e stato romano c'era piena identità simbolica: la distruzione dell'uno – secondo questa interpretazione [*scil.* di Appiano] prefigurava la fine dell'altro»²⁶⁹.

Analogamente, a seguito dello scontro tra Flaviani e Vitelliani nel 69 d. C. (non senza significato il fatto che gran parte dei soldati di Vitellio fosse di origine gallica e germanica)²⁷⁰ scoppiò un incendio che distrusse nuovamente l'edificio²⁷¹. Poco prima si era verificato un prodigio sul colle furono viste molte e grandi impronte di esseri divini, come questi lo avessero abbandonato: «e dicevano i soldati che quella notte avevano dormito colà, che il

²⁶² MONTANARI 1990a, 39. Cfr. *infra*, append. III.

²⁶³ Liv. VI 20, 13.

²⁶⁴ Sulla ricchezza delle statue presenti sul colle, cfr. Serv. *Ad Aen.* II 319: *in Capitolio enim omnium deorum simulacra colebantur*.

²⁶⁵ SORDI 1984, 91, che così prosegue: «Alla radice di questa trasformazione 'ideologica' del ricordo più antico ed autentico della resistenza di Veio, da cui partì la riscossa di Roma, contro i Galli, c'è la nuova sensibilità 'imperiale' che matura in Roma alla fine del III e agli inizi del II secolo e che coincide con l'affermarsi in Italia del *Capitolium* come simbolo dell'impero e con il diffondersi dei *Capitolia* nelle colonie di Roma». Cfr. BIANCHI 1950; BARTON 1982.

²⁶⁶ Cfr. TAGLIAMONTE 1999a; DE ANGELI 1999.

²⁶⁷ Cfr. FRASCHETTI 2004, 109-122.

²⁶⁸ App. *Bell. civ.* I 83.

²⁶⁹ BARZANÒ 1984, 117.

²⁷⁰ Tac. *Hist.* II 93; C. Dio LXV 17, 2.

²⁷¹ BARZANÒ 1984.

tempio di Giove si era aperto da solo con molto fragore»²⁷². Questo prodigio era stato interpretato, soprattutto in ambito gallico, addirittura come foriero di una *translatio imperii*²⁷³.

Per i Romani chi incendiasse il Campidoglio commetteva un delitto paragonabile per gravità solo al parricidio²⁷⁴. Per fare un ultimo esempio, il mancato *adventus* di Costantino sul colle segnò un punto di svolta «epocale» non solo nel cerimoniale, ma nel legame stesso dell'imperatore con la città e il suo luogo più venerando: di lì a poco il figlio di Costanzo Cloro, conscio delle resistenze insuperabili che avrebbe incontrato a Roma, le volterà le spalle non celebrandovi i suoi *vicennalia* e decidendo di trasformare Bisanzio nella Seconda Roma²⁷⁵.

Quanto ai cosiddetti *pignora imperii*, a prima vista essi potrebbero apparire come meno legati al luogo di cui costituivano il *pignus*²⁷⁶ di salvezza e continuità nell'avvenire, ma in realtà non è così²⁷⁷: essi esercitavano la loro funzione poiché e a patto che il luogo in cui dimoravano rimanesse Roma. L'ubicazione della città era stata scelta dagli dèi tramite gli auspici e un *augurium stativum*²⁷⁸. Non era un *templum*, ma possedeva un confine sacro, il *pomerium*²⁷⁹, ritualmente inaugurato (cioè per cui era stata richiesta l'approvazione divina)²⁸⁰, che distingueva le *urbes* dalle altre città (*oppida*) secondo il linguaggio giuridico-religioso romano²⁸¹. Esso ne costituiva il confine e allo stesso tempo segnava limite in cui potevano essere presi gli *auspicia urbana*²⁸². Tutti i templi dedicati a divinità non italiche dovevano essere posti al di fuori di esso²⁸³. Anche le mura erano considerate *sanctae*²⁸⁴.

Per questo la quadriga di Veio cresce a dismisura, poiché destinata ad ornare il tempio di Giove²⁸⁵; analogamente, i Penati di Lavinio, dopo due tentativi di traslazione a Roma, a seguito dei quali furono prodigiosamente ritrovati nella città di provenienza, furono qui

²⁷² C. Dio LXV 8, 2. Un episodio analogo accadde durante l'assedio di Gerusalemme del 70 d. C. (Tac. *Hist.* V 13, 1; cfr. KLOPPENBORG 2005) e poco prima dell'assassinio di Commodo (Lampr. *Comm.* 16, 2).

²⁷³ Tac. *Hist.* IV 54; cfr. ZECCHINI 1984.

²⁷⁴ Arr. *Epict.* I 7, 32-33.

²⁷⁵ Sull'evento e la sua risonanza, cfr. FRASCHETTI 2004, 9 sgg. Gli *adventus* degli imperatori cristiani avranno luogo a S. Pietro: FRASCHETTI 2004, 243 sgg.

²⁷⁶ In generale sul concetto e i vari significati di *pignus*, cfr. MANIGK 1941.

²⁷⁷ Sui *pignora*, cfr. WISSOWA 1912², 156-166; GIANNELLI 1913, 65-70; GROß 1935; SAVAGE 1945, 158-159; BAISTROCCHI 1987, 307-329; AIGNER FORESTI 1993.

²⁷⁸ CATALANO 1978, 476-477; CARAFA - D'ALESSIO 2006, 378-409.

²⁷⁹ Cfr. BASANOFF 1939; CATALANO 1978, 479 sgg.; GIARDINA 1997b.

²⁸⁰ Sulla differenza *templum-pomerium*, cfr. CATALANO 1978, 475-476.

²⁸¹ Varr. *De l. L.* V 143; cfr. Liv. I 44, 3 sgg.; Gell. XIII 14, 1.

²⁸² Varr. *ap. Solin.* I 18; Cat. *ap. Serv. Ad Aen.* V 755.

²⁸³ CATALANO 1978, 543-544.

²⁸⁴ Con relativa sanzione per chi le avesse violate e danneggiate: Dig. VIII 9, 3; 11; Zonar. VII 3. È ben noto chi fu il primo a farne le spese!

²⁸⁵ Cfr. *infra*, append. III.

lasciati poiché intimamente legati a questo luogo²⁸⁶: questi oggetti così facendo «comunicano» l'importanza del legame con il luogo cui sono destinati o già si trovano.

I *pignora* sono allo stesso tempo «garanzia» di protezione divina e di legittimazione al potere, come accade per gli *ancilia*, il cui originale, secondo la tradizione, fu conferito a Numa dallo stesso Giove: «Pignus ha infatti il significato di pegno, garanzia, ipoteca, ostaggio, prova, testimonianza. Per i Romani, era quindi il segno tangibile della volontà propizia degli dèi, la vivente e vibrante testimonianza della «scelta» divina»²⁸⁷.

Ma quali oggetti erano considerati tali? L'elenco più preciso è fornito da Servio: *septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: ꝑaius matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia*²⁸⁸. Questi oggetti erano custoditi in vari luoghi: la pietra nera di Cibele nel suo tempio sul Palatino, la quadriga veiente sul frontone del tempio di Giove Ottimo Massimo (fino al 296 a. C., quando fu sostituita da una copia in bronzo per iniziativa degli edili Cn. e Q. Ogulnio)²⁸⁹, le ceneri di Oreste nel tempio di Saturno nel Foro, gli *ancilia* nella *Regia*, il resto degli oggetti (scettro di Priamo, velo di Iliona, Palladio) nel *penus interior* dell'*aedes* di Vesta²⁹⁰.

Tra parentesi, ad essi ne potremmo aggiungere altri, alcuni esplicitamente definiti come tali, altri no, ma aventi di fatto questa funzione: l'idea è sempre e comunque quella già sottolineata di legittimazione-continuità. Tra i primi vi sono senz'altro il sacro fuoco di Vesta²⁹¹ e lo stesso Tempio Capitolino²⁹², tra i secondi i Libri Sibillini²⁹³ e il nome e la

²⁸⁶ SABBATUCCI 1988, 203-204; THOMAS 1990.

²⁸⁷ BAISTROCCHI 1987, 320, n. 8. Cfr. GROß 1935, 15: «In weitesten Sinn kann als religiöses Unterpfand jeder Gegenstand gelten, mit dem nach der Überzeugung des Besitzers Schutz und Erhaltung einer Sache verbunden ist».

²⁸⁸ Serv. *Ad Aen.* VII 188.

²⁸⁹ Liv. X 23, 12.

²⁹⁰ Giacché ve n'era un *exterior*: Festo (152 L), parlando della fabbricazione della *muries* dice che essa viene conservata in un vaso o *seria*, *quae est intus in aede Vestae in penu exteriori*. Sarebbe stato ben strano d'altronde che si potesse avvicinare ai *pignora* la moltitudine di donne che doveva accostarsi al tempio nei giorni in cui esso era aperto, cioè durante il ciclo festivo (7-15 giugno) in cui erano inseriti i *Vestalia* del 9. Solo Ovidio (*Fast.* VI 395 sgg.) ci dice che esse potevano accedere al tempio, ma questa evenienza va esclusa (RADKE 1965, 327): potremmo conciliare le due notizie ritenendo che si aprisse solo la porta del tempio per permettere alle donne di vedervi all'interno, senza che però fosse permesso loro entrarvi. In ogni caso il fuoco, secondo Dion. Hal. II 66, 2, era normalmente visibile. Inoltre, la divisione doveva essere richiesta dal bisogno di accedere con cadenza relativamente frequente agli ingredienti sacrificali (*muries*, *mola salsa*) e allo stesso tempo dalla necessità di mantenere per quanto possibile indisturbati i *pignora*. Diventa così accettabile la notizia della vita di Elagabalo (già rigettata da WISSOWA 1912², 159, n. 4) relativa al tentativo dell'imperatore di asportare il Palladio dal tempio di Vesta: *in penum Vestae, quod solae virgines solique pontifices adeunt, inrupit* (HA *Heliog.* 6). Egli ha fatto irruzione nella parte più recondita del *penus*, l'*interior*, mentre, in quanto *pontifex maximus* poteva accedere senza problemi alla parte esterna: cfr. GIANNELLI 1914.

²⁹¹ Liv. V 52, 7; XXVI, 27, 14; Flor. *Epit.* I 2, 3.

²⁹² Tac. *Hist.* III 72; IV 54.

²⁹³ Rut. Nam. *De red.* II 55.

divinità segreti di Roma²⁹⁴. A partire da Augusto l'imperatore è egli stesso un *pignus*, spesso in associazione a Vesta²⁹⁵: nel 12 a. C. egli, divenuto *pontifex maximus*, dedica un *signum Vestae* sul Palatino, rendendo pubblica una parte della sua *domus*; controversa è l'esistenza di un'ara o di un'*aedes*²⁹⁶. Secondo alcuni ciò avrebbe comportato la creazione o il trasferimento di una copia del Palladio sul colle²⁹⁷.

Solo questa considerazione è di per sé sufficiente a qualificare la statuetta di Atena senz'altro come il *pignus* più importante²⁹⁸, alla cui centralità per Roma potremmo paragonare solo il mantenimento del segreto circa il vero nome della città e quello della sua divinità tutelare. Esso era conservato nel *penus interior* del tempio di Vesta e poteva essere accostato solo dalla *virgo Vestalis maxima*²⁹⁹. Il Palladio era apportatore di *salus* ed *imperium*, due cose fondamentali all'Urbe: *Palladium illud, quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae contineretur*³⁰⁰.

L'idea di protezione divina-legittimazione al potere era così connaturata alla natura dell'idolo da ingenerare una contesa tra Roma e Costantinopoli sul suo possesso: esisteva infatti una tradizione che ne attribuiva a Costantino lo spostamento sulle rive del Bosforo³⁰¹ e la sua collocazione sotto la colonna di porfido che sorreggeva la statua dell'imperatore ritratto come *Helios*, al centro del Foro circolare³⁰². Ma la presenza del Palladio nel *penus* è certa almeno fino agli inizi del V sec. d. C., secondo le testimonianze di Prudenzio³⁰³ e Servio³⁰⁴. La «soluzione» era spesso ricercata nell'accusa reciproca di possedere una copia della statuetta, specialmente da parte romana³⁰⁵. Questa diatriba è tutt'altro che una baruffa tra

²⁹⁴ Cfr. *infra*, parr. 6.4; append. I.

²⁹⁵ Ov. *Fast.* III 419-428; cfr. TURCAN 1983, 17-18; ROSENBERGER 2007, 302-303.

²⁹⁶ Cfr. CAPPELLI 1999; FRASCHETTI 2004, 69-70.

²⁹⁷ Fonti in FRASCHETTI 2004, 69-70. Il legame del Palladio con il colle si mantenne a lungo: l'attuale chiesa di S. Sebastiano sul Palatino, costruita sulle rovine del tempio di Elagabalo, in cui questo imperatore fece portare il Palladio (o una copia), era nota nel Medioevo come S. Maria in Pallara, epiteto derivante appunto da Palladio. Nella chiesa si può ammirare ancora oggi l'affresco absidale raffigurante questa particolare ipostasi della Madonna.

²⁹⁸ Cfr. GROB 1935, 69-96; ZIEHEN 1949; SORDI 1982; CANCIANI 1987; PELLIZZARI 2003, 49-60.

²⁹⁹ Cfr. *infra*, append. I.

³⁰⁰ Cic. *Pro Scaur.* 48; cfr. Ov. *Fast.* VI 427-428 (profezia di Sminteo): *aetheriam servate deam, servabitis urbem: imperium secum transferet illa loci*. BRELICH 2007, 94, riporta un interessante parallelo, lontano nello spazio e nel tempo rispetto a Roma: in Giappone lo specchio di *Amaterasu* era custodito nel tempio di *Ise* da sacerdotesse vergini; cfr. GROB 1935, 22.

³⁰¹ CRACCO RUGGINI 1980, 607, n. 39; CRACCO RUGGINI 1983; PELLIZZARI 2003, 49-60; FRASCHETTI 2004, 65-69.

³⁰² KARAMOUZI 1983; CRACCO RUGGINI 1983, 242, n. 7; 247-248, su Elagabalo quale Costantino *ante litteram*; PELLIZZARI 2003, 55, n. 106. Una replica in legno fu collocata anche nell'Ippodromo: CRACCO RUGGINI 1983, 242. Secondo la tradizione Costantino conferì pure un «secondo» nome alla città (o alla sua *Tyche*), *Anthousa*, sul modello di Roma-*Flora*: cfr. *infra*, append. I.

³⁰³ *Contra Symm.* I 192-195; II 965-967; *Perist.* II 509-512.

³⁰⁴ *Ad Aen.* II 166.

³⁰⁵ Sulle copie del Palladio, cfr. Dion. Hal. I 69, 3; Strab. VI 1, 14-264; Serv. *Ad Aen.* II 166; MASTROCINQUE 1981, 4-5; CRACCO RUGGINI 1983, 248-251. Procopio (*Bell. Goth.* I 15) afferma che alla sua epoca i Romani non

antiquari, ma coinvolgeva direttamente il primato politico e religioso, di volta in volta ribadito da Roma e contestato da Costantinopoli e interessava gli stessi Cristiani³⁰⁶.

In proposito, per aprire una piccola parentesi, il concetto di *pignora imperii* fu fatto proprio anche dal Cristianesimo. Un'interessante fase di «passaggio» è la menzione, da parte di alcune fonti, della presenza, alla base della colonna del Foro di Costantinopoli, a stretto contatto con il Palladio, di alcune reliquie propriamente cristiane³⁰⁷. La colonna, inoltre, era strettamente collegata alla *Tyche* di Costantinopoli, secondo un'altra raffigurazione ritratta incatenata ad una croce portata da Costantino ed Elena³⁰⁸. Un frammento della croce si trovava anche nella statua del medesimo imperatore sopra la colonna porfiritica³⁰⁹. Di più, il vero Palladio della Seconda Roma diventeranno le reliquie della Madonna³¹⁰ e le icone che la ritraevano³¹¹, particolarmente in quanto *Theotokos*³¹². Si giunse persino ad ipotizzare una fantomatica dedica sin dalle origini a Maria³¹³.

A Roma lo sviluppo è analogo, con un accento ben più marcato però sui corpi e le reliquie dei santi, in particolare Pietro e Paolo³¹⁴. I termini usati in relazione ad essi sono *patrocinia, reliquiae*, ma anche, appunto, *pignora*³¹⁵. Cristiani come Paolino di Nola e Gregorio di Tours impiegarono spesso il termine in questa accezione, asserendo pure che ogni città si trovava sotto la protezione di un santo³¹⁶. I santi infatti, lo si è accennato sopra³¹⁷, personificano in contesto cristiano il tipico carattere «locale» presente nelle religioni antiche, caratteristico delle divinità locali, dei *genii* e degli eroi³¹⁸: «nel culto dei santi protettori della città, del paese, della nazione, il cristianesimo continuò ad esprimere in forme popolari la vita religiosa dello Stato, del comune, della regione o della nazione; i santi furono, ancora una

sapevano più dove si trovasse il Palladio: anche in questo caso, non si può dire se a causa del “furto” di Costantino o per il suo occultamento per proteggerlo dalla distruzione. Cfr. PELLIZZARI 2003, 59; *infra*, par. 6.4.

³⁰⁶ CRACCO RUGGINI 1983, 249-251.

³⁰⁷ FROLOW 1944, 76-77; KARAMOUZI 1983, 222-223, n. 19.

³⁰⁸ Fonti in MEULI 1975, 1081; cfr. KARAMOUZI 1983, 233.

³⁰⁹ FUNKE 1981, 712.

³¹⁰ FROLOW 1944, 101-102.

³¹¹ *Ibid.*, 102 sgg.; cfr. GLADIGOW 1979, 110-111.

³¹² MCCORMACK 1975, 149-150.

³¹³ FROLOW 1944, in particolare sul processo di «sostituzione» della Vergine alla *Tyche*; MCCORMACK 1975, 150, suppone invece un «mantenimento» delle due figure nel binomio *Theotokos-Eudokia*.

³¹⁴ GROß 1935, 25; HEID 2007, 414-415. Su Pietro e Paolo novelli Romolo e Remo, cfr. CRACCO RUGGINI 2001. In relazione a Cristo, il termine *pignus* assume anche un nuovo significato: quello di garanzia, «caparra», della salvezza dopo la morte.

³¹⁵ GAGOV 1958; CRACCO RUGGINI 1979, 38, n. 97. Sull'importanza delle reliquie nel mondo classico, cfr. PFISTER 1909-1912; MASTROCINQUE 1981; GARLAND 1992, 82-98.

³¹⁶ GROß 1935, 26.

³¹⁷ Par. 4.

³¹⁸ Cfr. BRELICH 1958, 129 sgg.; FREDOUILLE 1997; LA ROCCA 2002; HEID 2007, 419-421.

volta, *i successori degli dei*»³¹⁹. A questo processo era funzionale la *trascendenza* del Dio cristiano rispetto all'*immanenza* degli dèi delle religioni antiche³²⁰.

Il patrocinio dei santi sulla città di Roma è evidente nel racconto che Orosio fa del sacco del 410 d. C.: una *virgo* è addetta alla custodia di *vasa* che costituiscono *Petri apostoli sacra ministeria*; i barbari difendono i Romani unitisi alla processione diretta alla basilica del santo per metterli al sicuro³²¹. Il parallelo con la messa in salvo dei *sacra* e delle Vestali in occasione dell'incendio gallico è fin troppo evidente per essere discusso in dettaglio. I fedeli dell'antica religione, invece, dopo il saccheggio ovviamente derisero i martiri, le cui tombe non furono capaci di proteggere la città³²².

Torniamo all'Antichità. Lo spostamento di questi oggetti è anche uno degli elementi funzionali ad una *translatio imperii*, il cui spettro agiterà più di una volta i pensieri dei Romani: lungo la ben più che millenaria storia di Roma vi sarà pertanto più volte bisogno di sottolineare lo stretto ed esclusivo legame tra l'Urbe e le sue divinità. Come si verifica nel discorso di Camillo, ciò accadde soprattutto all'indomani di minacce vere o presunte di sostituzione di essa con altre città³²³.

Le stesse parole del dittatore riflettono molto probabilmente l'impressione suscitata in Livio dal pericolo di spostamento del baricentro dell'Impero verso Oriente, ad Alessandria, corso poco prima durante il conflitto tra Ottaviano e Antonio³²⁴. Lo stesso padre adottivo del futuro Augusto, Cesare, aveva per un momento accarezzato il proposito di trasferire la capitale ad Ilio o ad Alessandria³²⁵. Altre «minacce», verranno da Veio³²⁶, poco prima e appena dopo l'incendio gallico³²⁷, da *Corfinium*, ribattezzata *Italica* dai *socii* insorti nel 90 a. C.³²⁸, da Capua un quarto di secolo dopo, a proposito della *rogatio Servilia*, la quale, lo afferma Cicerone, avrebbe rischiato di privare l'Urbe dei suoi migliori cittadini in favore di una possibile *altera Roma*³²⁹. Vi saranno poi i già menzionati «pericoli» apportati dai progetti

³¹⁹ PETTAZZONI 1966a, 97; cfr. GAGOV 1958; PASCHOUD 1990, 158. In generale sull'origine e lo sviluppo del culto dei santi, cfr. BROWN 1981.

³²⁰ BRELICH 1966, 27-28.

³²¹ Analisi dettagliata dell'episodio in FRASCHETTI 1993.

³²² Aug. *Serm.* CCXLVI 7, 8; Oros. I 6, 4. Agostino aveva anche ironicamente rimarcato la vana speranza dei Romani nei Penati che non seppero salvare Troia (*De civ. Dei* I 2 sgg.; cfr. Firm. Mat. *Err.* XV 3) e la mancata difesa di Roma da parte degli dèi (*Serm.* CV 9).

³²³ Cfr. CEAUSESCU 1976; KRAUS 1994, 280-282.

³²⁴ CEAUSESCU 1976, 86, sgg.

³²⁵ Suet. *Iul.* 79 3. Cfr. CEAUSESCU 1976, 81 sgg.

³²⁶ Cfr. *supra*, par. 2.2.

³²⁷ L'ultima volta in cui Veio riappare in questa veste è all'epoca di Nerone, in funzione scherzosamente «salvifica». Essa avrebbe dovuto infatti offrire (temporaneo!) riparo ai Romani poiché l'Urbe sarebbe stata inglobata in tempi brevi dalla *Domus Aurea*, allora in costruzione: *Roma domus fiet; Veios migrate, Quirites, si non et Veios occupat ista domus* (Suet. *Nero* 39).

³²⁸ Strab. V 4, 2.

³²⁹ Cic. *Leg. Agr.* I, 17-19; 24; II 86-87; 91; Liv. IX 6, 5; Gell. I 24, 2.

di Cesare ed Antonio, ma anche, in età imperiale, da Caligola, che propose di spostare la capitale prima ad Anzio, poi ad Alessandria³³⁰; pure Nerone ebbe una particolare predilezione per l'Egitto e per la sua principale città³³¹.

Questa continua necessità di riaffermare la centralità e l'immovibilità di Roma risente anche della concezione «ciclica» del tempo ereditata dagli Etruschi, ma privata dell'elemento relativo alla fine del *nomen* allo scadere del decimo *saeculum*: Roma è una città continuamente «rifondata», ed ognuna di queste «rifondazioni» non fa che ribadire l'eternità³³². Alla fine, tuttavia, sebbene Roma rimarrà la città madre e la capitale ideale³³³, dapprima le residenze imperiali si moltiplicheranno – Nicomedia, Sirmio, Treviri, Milano, etc. – poi il centro dell'Impero si sposterà a Costantinopoli³³⁴, realizzando in qualche modo i timori dei secoli precedenti³³⁵.

6.3 Il segreto

Il segreto divide. Ogni speculazione in merito deve necessariamente prendere le mosse da questa considerazione: il segreto distingue tra chi «sa» e chi «non sa»³³⁶. La

³³⁰ Suet. *Cal.* 49, 2. Cfr. CEAUSESCU 1976, 90-92.

³³¹ CEAUSESCU 1976, 92 sgg.

³³² SORDI 1972; CEAUSESCU 1976, 89; CATALANO 1982, 100-103; TURCAN 1983; KRAUS 1994, 284, n. 5.

³³³ FÉVRIER 1993. Sui concetti di *renovatio* e *translatio* collegati alla fondazione di Costantinopoli, cfr. CATALANO 1982; IRMSCHER 1983. Sull'iconografia relativa alle due città, cfr. BÜHL 1995.

³³⁴ Cfr. OSTROGORSKY 1993³, 40-41. Inizialmente Costantino, così come Cesare, aveva pensato ad Ilio: Sozom. VI 9; *Cod. Theod.* XIV 13, 1; *Cod. Iust.* XI 21, 1. Si può accennare infine al fatto che l'ultima volta in cui si parlerà di trasferimento della sede imperiale ciò sarà a detrimento di Costantinopoli: Costante II, negli anni '60 del VII sec., visitò dapprima Roma (primo imperatore a farlo dopo il 476), indi si stabilì a Siracusa, per meglio difendere la Sicilia dagli attacchi degli Arabi. Questo evento generò una forte opposizione nella città sul Bosforo, sfociata in una congiura e nell'uccisione dell'imperatore nel 668. Indicativamente, la salma fu riportata a Costantinopoli e ivi inumata nella chiesa degli Apostoli. Per le fonti, cfr. OSTROGORSKY 1993³, 106-108.

³³⁵ Cfr. DUMEZIL 2001², 422 (a proposito dell'assunzione del culto della *Magna Mater* alla fine del III sec. a. C.): «Da allora, i generali la invocarono nelle imprese difficili, negli scontri cruciali. Quando il Vicino Oriente fu aperto alle armi romane, alcuni fecero perfino voto di recarsi a sacrificare a Pessinunte (*Cic. Har. resp.* 28; *Val. Max.* I 1, 1): prima e discreta manifestazione di quella che sarà più tardi una delle tentazioni e delle paure di Roma: il ritorno alle origini, il trasferimento dell'impero a «Troia», o per lo meno, in Oriente, e, al fine, Bisanzio, seconda Roma». Ciò in realtà anche perché nella storia romana è osservabile che ad una fondazione corrisponde la distruzione della città-madre: Troia prima di Lavinio, Alba Longa prima di Roma. Cfr. KRAUS 1994, 270 sgg. Sebbene indubitabilmente realizzata in accordo con le tradizionali cerimonie di fondazione (cfr. LATHOUD 1925; ALFÖLDI 1947; FOLLIERI 1983; CRACCO RUGGINI 1980), la nuova città di Costantino era profondamente segnata dal Cristianesimo, a differenza dell'antica capitale, che rimarrà ancora a lungo fedele alla religione avita. L'affermazione sempre più evidente della nuova fede porterà ad un confronto-scontro tra due opposte visioni del mondo, su cui cfr. PASCHOUD 1967; CRACCO RUGGINI 1972; MOMIGLIANO 1975³; MANGANARO 1976; CRACCO RUGGINI 1979; MOMIGLIANO 1986; BEATRICE 1990; CANFORA 1991; PASCHOUD 1993; FORLIN PATRUCCO 1993; MARCONE 1993; MAZZARINO 1995, 35 sgg.; RINALDI 1997; ANDO 2001; AUGÉ 2002, 14, 69 sgg.; PELLIZZARI 2003.

³³⁶ Cfr. BOLLE 1987, 1: «Not only is there no religion without secrecy, but there is no human existence without it»; SIMMEL 1992, 383: «Tutte le relazioni tra gli uomini si basano sul fatto che essi fanno qualcosa l'uno dell'altro».

preoccupazione principale della prima controparte è di mantenerlo, o diffonderlo nel modo più limitato possibile, della seconda il tentativo di penetrarvi, o, quantomeno, l'interrogarsi su di esso.

Ulteriore specificazione vi può essere, per «chi sa», in una sanzione religiosa, statale o iniziatica³³⁷, che gli dona la facoltà, il privilegio o l'onere di ritenere quanto invece deve rimanere nascosto a tutti gli altri³³⁸. Questi ultimi, a loro volta, a seconda del tipo di segreto, non solo «non possono» sapere, ma «non devono»: il segreto è dunque di per sé e in misura variabile sempre «elitario». Tale dimensione è evidente anche nel verbo correntemente usato per intenderne il disvelamento: «divulgare» vuol dire renderlo noto alla «massa» nella sua accezione negativa, il *vulgus*³³⁹.

Per tracciare una pur sommaria «morfologia del segreto»³⁴⁰, esso riguarda l'«ignoto», non l'«inconoscibile»³⁴¹: in altre parole l'«ignoto» non può esserlo in assoluto, ma, almeno per qualcuno, essere o essere stato «noto». Si può parlare di segreto solo finché sia (o sia stata o sarà) rispettata questa condizione necessaria e sufficiente. Entro questi termini, esso è *praesens*: «Il vero 'segreto', per esprimersi nei termini agostiniani rispetto al tempo, può essere *praesens de praeterito*, oppure *praesens de praesenti*, oppure *praesens de futuro*. Ma in ogni caso, solo e unicamente *praesens*»³⁴². Una volta diffuso, ovviamente, cessa di essere tale³⁴³.

Veniamo a Roma. Il termine stesso «segreto» deriva da *secernere*, in cui *cerno* esprime il «separare», il «dividere», il «distinguere» (il primo significato, tutto agricolo, è «passare al setaccio») ³⁴⁴, mentre il prefisso *se* ha funzione iterativa ed intensiva, giacché esprime allo stesso modo la separazione, l'allontanamento, la privazione³⁴⁵. Il *secretus* è pertanto *in primis*

³³⁷ Sulle società segrete, cfr. SIMMEL 1992, 421 sgg.

³³⁸ Cfr. SIMMEL 1992, 408: «Das Geheimnis gibt der Persönlichkeit eine Ausnahmestellung, es wirkt als ein rein sozial bestimmter Reiz, prinzipiell unabhängig von dem Inhalt, den es hütet, aber natürlich in dem Maße steigend, in dem das ausschließend besessene Geheimnis bedeutsam und umfassend ist. Und dazu wirkt eine Umkehrung, analog der soeben erwähnten. Jede höhere Persönlichkeit und alle höheren Leistungen haben für den Durchschnitt der Menschen etwas Geheimnisvolles».

³³⁹ ORESTANO 1989, 26-27.

³⁴⁰ Riprendo la classificazione da ORESTANO 1989.

³⁴¹ Cfr. ORESTANO 1989, 11-12: «A un certo grado delle nostre conoscenze, «l'altra faccia della luna» era «ignota», ma che vi fosse non era un mistero per nessuno. Invece, allo stato, l'esistenza di altri pianeti abitati non solo è «ignota», ma «inconoscibile».

³⁴² ORESTANO 1989, 12.

³⁴³ L'ORESTANO (1989, 12) porta l'esempio della congiura di Catilina, segreta finché non fu scoperta e a noi nota ormai nelle sue caratteristiche generali; viceversa la «maschera di ferro» è allo stesso tempo oggetto di storia, ma anche di segreto *praesens*, perché vi sono solo congetture sull'effettiva identità di chi celava. Cfr. SIMMEL 1992, 409: «Das Geheimnis enthält eine Spannung, die im Augenblick der Offenbarung ihre Lösung findet».

³⁴⁴ Per comprendere l'importanza dei termini *cerno* e *cribrum* («setaccio», «crivello», «vaglio») si considerino alcuni termini che da essi derivano: *decerno*, *decretum*, *discerno*, *discrimino*, *excerno*, *certus*, *crimen*.

³⁴⁵ ORESTANO 1989, 16.

qualcosa di «separato», da cui anche il sostantivo con l'accezione di «recesso», «luogo appartato» (e *secretarium* come «luogo solitario» o «aula giudiziaria» e *a secretis* come titolo per alcuni funzionari di corte)³⁴⁶. Vi erano ovviamente molte altre parole usate per riferirsi alla sfera semantica del «segreto»: *interior, internus, intimus, initia* (e *initiatum*), *condere* (e *Consus*), *abscondere, reconditus, tectus, detegere, celare, occultare, tacere, silere, penus* (e *penetralia*), *obscurus, arcana, velum* (e *velare*) e moltissime altre ancora³⁴⁷.

Alcuni segreti erano classificabili come *perpetui*: in altre parole, l'ignoto non riguardava il «risultato», subito noto o destinato ad esserlo, bensì gli aspetti «tecnici» che tale esito determinavano (il «come» si fa): «È quel che avviene nei 'segreti' delle arti e dei mestieri e che può dare luogo a fenomeni corporativi, per la loro gelosa conservazione o che avveniva nel prendere gli *auspicia* o nella *procuratio prodigiorum* da parte di membri di collegi sacerdotali (...). È quel che avviene per molti 'arcani', nei quali il 'segreto' copre non quanto si fa (...), ma come e perché lo si fa»³⁴⁸. Di questa tipologia fanno parte gli *arcana imperii*, i «segreti», le «tecniche», i «trucchi del mestiere» per esercitare il comando e mantenere il potere³⁴⁹.

Per fare degli esempi, un *Tarquinius rex* fece gettare a mare *culleo insutum* un tale A. Atilio duumviro poiché, corrotto da un Petronio Sabino, gli aveva mostrato un libro *secreta rituum civilium sacrorum continentem*³⁵⁰. Secondo Ovidio Tantalo subì il ben noto supplizio per aver rivelato i segreti degli dèi³⁵¹. Viene anche alla mente, sia permesso il momentaneo salto al Medioevo, il Guido da Montefeltro dantesco, il quale, dopo aver ammesso che «li accorgimenti e le coperte vie / io seppi tutte, e sì menai lor arte, / ch'al fine de la terra il suono

³⁴⁶ Quanto alle locuzioni, cfr. ORESTANO 1989, 17: *secretae artes* (le «pratiche magiche») *secreta Sibyllae* («l'antro di una pitonessa»), *secreta carmina* (i «versi sibillini») e il *particeps ad omne secretum* (il «confidente»).

³⁴⁷ Cfr. ORESTANO 1989, 19-24.

³⁴⁸ *Ibid.* 14.

³⁴⁹ *Arcanus* va posto in relazione con *arca* e *arceo* (cfr. ad es. *TLL*, s. v.): in entrambi è presente il senso dell'ignoto e di ciò che deve rimanere tale. Nel primo termine il senso è passivo, nel secondo attivo, ed è riferito a qualcosa che deve essere tenuto segreto. *Arcanus* ha in sé entrambe le valenze, potendosi intendere con esso contemporaneamente cose *tacita* o *celata* e altre *tacenda* o *celanda*. *Nomen-omen*, il la parola è spesso usata da Tacito nelle sue varie sfumature (cfr. in part. BENARIO 1963). Egli impiega *arcanus* per un totale di undici volte, prevalentemente al neutro plurale, con diverse valenze: in alcune il senso è di qualcosa di privato (*De or.* 2 1: *arcana semotae dictionis*), ignoto (*Ann.* II 54: *hausta fontis arcani aqua*) o anche «mistico» (*Germ.* 18 2: *arcana sacra*). Tuttavia le espressioni dello storico che più ci interessano sono quelle riferite al contesto politico: *evulgato imperii arcano* (*Hist.* I 4, 2), *arcana domus* (*Ann.* I 6), *arcana imperii* (II 36), *dominationis arcana* (II 59); in tutti questi casi si intendono fondamentalmente la conoscenza e le forze segrete sui quali poggia l'autocrazia (BENARIO 1963, 360). Cfr. KÖVES-ZULAUF 1972, 99, n. 142: «nicht das *imperium* an sich ist geheim, sondern die Methoden der Herrschaft sind es».

³⁵⁰ Val. Max. I 1, 13: *Tarquinius autem rex M. Atilium duumvirum, quod librum secreta rituum civilium sacrorum continentem, custodiae suae commissum corruptus Petronio Sabino describendum dedisset, culleo insutum in mare abici iussit, idque supplicii genus multo post parricidis lege inrogatum est, iustissime quidem, quia pari vindicta parentum ac deorum violatio expianda est.*

³⁵¹ *Met.* IV 458.

uscie»³⁵², si rammarica che, infine, proprio questa minuta conoscenza delle leve del comando, note ed occulte, ne abbia determinato la dannazione eterna. Il dialogo con Bonifacio VIII chiarisce bene il «come si fa» di chi governa, diverso da quanto, noto a tutti, è scritto su costituzioni, leggi, regolamenti ed editti. Il pontefice promette dapprima l'assoluzione a Guido, ormai fattosi frate, per il consiglio fraudolento destinato ad abbattere finalmente Palestrina, feudo dei Colonna, vecchi rivali dei Caetani (la famiglia cui apparteneva Bonifacio). Guido, persuaso, fornisce infine il consiglio richiesto, una vera e propria perla di *Realpolitik*: «lunga promessa con l'attender corto / ti farà trionfar ne l'alto seggio»³⁵³.

Parimenti diffusa e nota è la tipologia «religiosa» concernente la sfera del segreto: a Roma il termine che sancisce tutto quanto «non è permesso» in questo ambito era *nefas*³⁵⁴. Gli *auspicia*, *auguria*, *extispicia*, etc., se non diffusi, costituivano segreti *praesentes de praesenti* o *de futuro*³⁵⁵. Frequente era la celebrazione dei *sacra* lontano dagli occhi dei profani, qualora ciò fosse stato richiesto dalla natura del rito: «il *secernere sacra profanis*, prim'ancora che operazione concettuale rivolta a distinguere la sfera del divino da quella dell'umano, era materiale allontanamento dei 'profani', in molti culti, dal luogo dove si compivano sacrifici o altri riti, che venivan detti per antonomasia *arcana* e *mysteria*»³⁵⁶. Un esempio in proposito è la cerimonia conclusiva dei riti degli Argei, cui potevano assistere solo i pontefici, le Vestali, i pretori a coloro per i quali era θέμις l'essere presenti³⁵⁷. Segreti più lassi erano quelli che interessavano solo alcune categorie ben definite, come le donne a proposito dei riti in onore di *Bona Dea*³⁵⁸.

In ogni caso, anche quando erano lontani da occhi e orecchie indiscreti, i sacerdoti non erano mai certi completamente che, a loro volta, fossero stati in qualche modo «esclusi» dalla conoscenza di uno o più nozioni da parte della divinità: l'espressione *Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris*³⁵⁹, oltre a qualificare la ben nota cautela romana nel rapporto con il divino, mostra pure come ci si potesse aspettare che il dio avesse o potesse voler essere chiamato con un altro nome, sconosciuto ai sacerdoti stessi.

³⁵² *Inf.* XXVII 76-78.

³⁵³ *Inf.* XXVII 110-111.

³⁵⁴ Cfr. ad es. SAVAGE 1945. In generale sul segreto nelle religioni, cfr. MENSCHING 1926; BOLLE 1987; CULIANU 1990; CANKIK 1998. Per la situazione in Grecia, cfr. WALLIS 1989; BREMMER 1995; BURKERT 1995b; PETTAZZONI 1997². Quanto al segreto nella sfera del diritto, cfr. ORESTANO 1989, 31 sgg.

³⁵⁵ Cfr. SAVAGE 1945, 160-161.

³⁵⁶ ORESTANO 1989, 29.

³⁵⁷ Dion. Hal. I 38, 3.

³⁵⁸ Cic. *Har. resp.* XXXVII; cfr. Plut. *Caes.* 9; C. Dio XXXVII 45. Sul nome della dea, cfr. Serv. *Ad Aen.* VIII 314; PERUZZI 1969, 155-156.

³⁵⁹ Serv. *Ad Aen.* II 351.

Il segreto circa il nome degli dèi era anche funzionale ad evitare che qualsivoglia malintenzionato potesse «agire» ritualmente sugli dèi romani, tramite ad esempio un'*evocatio* o un'*exauguratio*: *Inde est quod Romani celatum esse voluerunt in cuius tutela urbs Roma sit, et iure pontificum cautum est ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possent*³⁶⁰.

Esso riguardava dunque potenzialmente tutti gli dèi: i *di indigetes* sono quegli esseri divini *quorum nomina vulgari non licet*³⁶¹; una volta sacrificati gli animali in occasione degli *Ambarvalia* era vietato nominare ancora Marte³⁶²; un tabù del nome vigeva anche durante i *sacra* di Cerere³⁶³; Plinio afferma che era *religio* nominare *sub tecto* la divinità invocata insieme a *Seia* e *Segesta* (che noi sappiamo essere *Tutilina*) e infatti non lo fa proprio perché mentre scriveva certamente non si trovava all'aria aperta!³⁶⁴ Tuttavia, il segreto più importante era quello concernente la divinità tutelare segreta di Roma, alla quale finalmente ci volgeremo.

6.4 Un mistero «romano»

Discettare dell'esistenza degli dèi non è questione attinente alla scienza. Non v'è dubbio alcuno che, per i Romani – ma potremmo agevolmente estendere il discorso, pur con le doverose puntualizzazioni e precisioni, a pressoché qualunque altro popolo dall'antichità ai giorni nostri – le divinità fossero considerate come delle entità realmente esistenti ed operanti nel mondo. Quanto alla divinità segreta di Roma, dunque, rilevare che una tale concezione «sorga» ad un certo punto della storia della città non è in sé sbagliato, ma necessita di alcune precisazioni. Per un duméziliano «campo ideologico»³⁶⁵ come quello romano non si può pensare ad «invenzioni» o «creazioni» *ex novo*: *Honos, Virtus, Mens, Concordia*, per fare degli esempi di divinità in precedenza non venerate in alcun modo a Roma, a seguito dei vari *vota* iniziano ad «esistere» solo nel culto pubblico, non in assoluto³⁶⁶. Il Romano si sforza di

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ Fest. 94 L s. v. *indigetes*.

³⁶² Cfr. SABBATUCCI 1988, 175.

³⁶³ Serv. *Ad Aen.* IV 58: *et Romae cum Cereri sacra fiunt, observatur ne quis patrem aut filiam nominet, quod fructus matrimonii per liberos constet.*

³⁶⁴ Plin. *N. h.* XVIII 8: *hos enim deos tum maxime noverant, Seiamque a serendo, Segestam a segetibus appellabant, quarum simulacra in circo videmus – tertiam ex his nominare sub tecto religio est –, ac ne degustabant quidem novas fruges aut vina, antequam sacerdotes primitias libassent.* Cfr. Macr. *Sat.* I 16, 8; KÖVES-ZULAUF 1972, 80-85; GUITTARD 1998a, 86; DUMÉZIL 2001², 241.

³⁶⁵ Discussione dettagliata in MONTANARI 2001, 74 sgg.

³⁶⁶ Cfr. ROHDE 1963, 198; SABBATUCCI 1988, 200: «Di fronte a divinità come *Mente*, o come *Onore e Valore* (...) o come *Concordia* (...), o altre simili, la nostra sensibilità religiosa trova i suoi limiti; il fatto che avessero

volta in volta di capire quale divinità è presente, è intervenuta o potrebbe farlo nel campo potenzialmente infinito dei *di deaeque omnes* di un sistema politeistico: «trova» ma non «inventa» nulla, o almeno non ritiene di farlo.

Il fatto che la prima menzione della divinità segreta di Roma risalga, per quanto ne sappiamo, a Verrio Flacco (in Plinio) non comporta automaticamente che questa concezione sia stata «creata» allora o poco prima³⁶⁷. Ci si può chiedere invece perché ad un certo punto si cominci a riflettere sul tema: giacché per la relazione causale con l'*evocatio*, la cui antichità non può essere messa in discussione³⁶⁸, non si può dubitare che si considerasse Roma come protetta fin da tempi remoti da una divinità. Il «segreto» è solo una conseguenza di questa situazione: «non si trovò una divinità tutelare per Roma perché vi era un'*evocatio*, bensì il contrario: poiché esisteva una divinità tutelare si temeva che i nemici potessero usare il medesimo rito anche contro Roma, e si faceva fronte a questo pericolo mantenendo segreta l'identità della divinità»³⁶⁹.

La trattazione di Verrio Flacco, ad esempio, può essere sorta dalla tradizione circa il supposto crimine di Valerio Sorano, in un'epoca abbastanza vicina (Verrio scrive in età augustea) per avere una seppur minima conoscenza dei fatti, ma in cui la tradizione circa la colpa dell'erudito di Sora si era già consolidata³⁷⁰. Il pericolo scampato allora, durante la guerra sociale, poteva essere funzionale ad una rinnovata riflessione circa le «garanzie» religiose del nuovo corso inaugurato da Augusto, *restitutor* degli antichi sacerdoti, riti e culti, il quale, *pontifex maximus*, dedicò sul Palatino un *signum* o un sacello (o entrambi) a Vesta, di cui faceva parte una riproduzione del Palladio, *pignus* della *salus* dell'Urbe e fecondo motivo, almeno per un erudito, per riflettere di cose religiose. Si potrebbe pure risalire agevolmente più indietro nel tempo, considerando la probabile fonte di Macrobio relativa al *carmen evocationis*, presente in Sammonico Sereno: Lucio Furio Filo³⁷¹, vissuto nel II sec. a. C.³⁷²

Tuttavia, è da credere che, così come fece l'intimo amico di questi, Scipione Emiliano, di fronte alle rovine fumanti di Cartagine, il pensiero circa una possibile analoga sorte futura

un culto non basta a farcele considerare vere divinità, come Giove, Giunone, etc. Ma mentre prendiamo questo atteggiamento dimentichiamo che anche la nostra religione ha concepito lo Spirito (Santo) sotto forma di Dio, e che non è irreligioso, anzi è iper-religioso, invocare la Divina Provvidenza o la Divina Misericordia, o il Sacro Cuore di Gesù, e via dicendo. Guardando poi ai fatti romani, dimentichiamo che il nome di Giove è quello del cielo diurno, e il nome proprio di Giunone trova rispondenza nel nome comune di *iuno* (...) e potremmo continuare così per tutte le altre divinità»; *ibid.*, 246-247.

³⁶⁷ WEINSTOCK 1950, 149; LATTE 1960, 125, n. 2; cfr. KÖVES-ZULAUF 1972, 90-95.

³⁶⁸ *Supra*, par. 2.3.

³⁶⁹ KÖVES-ZULAUF 1972, 95.

³⁷⁰ Sul tema, cfr. in generale, *infra*, append. I.

³⁷¹ Cfr. *supra*, par. 2.2.

³⁷² A questa età risale WEINSTOCK 1950, 149.

della loro città tornasse a far capolino nella mente dei Romani all'indomani della celebrazione di ciascuna *evocatio*, a partire almeno dalla prima che conosciamo, quella della Giunone Regina di Veio. I momenti di crisi e i «pericoli» corsi da Roma lungo tutto il corso della sua storia furono sempre fecondi di interventi e riflessioni sul piano religioso, in particolare quello tra il II sec. a. C., epoca delle grandi conquiste mediterranee (e delle *evocationes* celebrate a Cartagine e probabilmente a Numanzia) e i primi decenni del seguente (guerra sociale e «crimine» di Valerio Sorano)³⁷³.

Vi è sicuramente dell'altro. Tornando all'età augustea, dinanzi alla grandezza e alla potenza dell'Impero consolidato e ampliato da Augusto, di fronte all'accecante splendore del *saeculum* da lui inaugurato, al cospetto della magnifica imponenza marmorea della capitale del mondo, non solo un erudito, ma qualunque Romano doveva necessariamente riconoscere che l'*Urbs* era depositaria di qualcosa di diverso, che possedeva qualcosa in più rispetto a qualunque altra città. Il *Leitmotiv* più ricorrente era ovviamente la suprema venerazione e la *pietas* dei Romani nei confronti degli dèi. In proposito, quello circa la divinità segreta poteva costituire un'ulteriore motivazione del successo senza precedenti di Roma, un *quid* funzionale a spiegare perché, a differenza di tutte le altre città, proprio l'Urbe avesse raggiunto quel vertice supremo e incontrastato di potenza: così facendo, attraverso la religione i Romani «durkheimianamente» celebravano la propria società³⁷⁴. D'altronde «gli dèi sono gli strumenti logici con cui una religione politeistica “pensa” la realtà»³⁷⁵.

Non a caso, la questione torna d'attualità al tramonto del mondo antico, quando eventi epocali, fondamentalmente la definitiva affermazione del Cristianesimo quale religione di stato e il sacco alariciano, portarono autori contemporanei come Servio, Macrobio ed altri ad interrogarsi sulla portata di questi accadimenti, anche e soprattutto sul piano religioso. Essi sono gli ultimi epigoni antichi di una ricerca che ancora appassiona noi moderni. Le stesse parole di Macrobio sembrano quasi trasmettere l'immagine di archivi polverosi e di eruditi affannati: *Sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo vetusta persequentibus, quicquid de hoc putatur, innotuit. Alii enim Iovem crediderunt alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat, alii autem quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consivam esse dixerunt*³⁷⁶. Ognuno di

³⁷³ Cfr. MAZZARINO 1995, 20.

³⁷⁴ L'opera più rappresentativa di ÉMILE DURKHEIM è senz'altro *Le forme elementari della vita religiosa* (qui DURKHEIM 1963); sull'impostazione dello studioso, compresi i suoi aspetti problematici, cfr. FILORAMO - PRANDI 1991, 109-112; MASSENZIO 1997, 485-493; ACQUAVIVA - PACE 1998, 31-39; AUGÉ 2002, 21 sgg.

³⁷⁵ SABBATUCCI 2000, 296.

³⁷⁶ Macr. *Sat.* III 9, 4.

questi autori, non sappiamo a partire da quando giacché non viene specificato, ha fornito la propria opinione in materia, e anche Macrobio non vi si sottrae.

La concezione della divinità tutelare segreta ci dice molto sulla particolare religiosità dei Romani: individuare il momento della sua «invenzione» conta molto meno della sua importanza per gli elementi relativi alla «storia della mentalità» che essa ci trasmette³⁷⁷. Allo stesso modo, rilevarne tautologicamente l'assurdità o l'impossibilità non ci è di grande utilità. L'approccio razionalistico è sterile senza lo sforzo di calarsi nella mentalità dell'epoca e del popolo con cui abbiamo a che fare, pena un approccio non molto distante da quello dei colonialisti europei ottocenteschi nei confronti dei sistemi religiosi africani. Questo elemento, pur se non appartenente effettivamente alle origini di Roma – ma si fatterà a trovarne molti... – da un certo punto in poi ha una sua validità per i Romani, ed è su di essa che dobbiamo concentrare i nostri sforzi interpretativi, insieme al tentativo di ricostruire lo sviluppo di questa concezione.

Il parallelo più pregnante è quello dell'altro *pignus* supremo della storia di Roma, il Palladio. Abbiamo visto quanto sia complessa la tradizione che lo riguarda. Marta Sordi individua, con buoni argomenti, il *terminus post quem* nell'introduzione del culto della Madre Idea a Roma (205 a. C.) e alla metà del II sec. a. C. il *terminus ante quem* per la datazione della pretesa tradizione romana circa il possesso dell'idolo³⁷⁸. Già in antico Servio riporta la tradizione circa il suo ritrovamento da parte di Gaio Flavio Fimbria tra le rovine di Ilio durante la guerra mitridatica³⁷⁹. Tuttavia, in età augustea, parallelamente alla pretesa di *imperium* sul mondo, la tradizione più comunemente accettata era quella che vedeva nel Palladio di Roma l'originale, portato da Enea con sé³⁸⁰. Analogamente più tardi Costantinopoli pretese di possedere la statuetta autentica. Tutte queste varianti non contrastano tra loro, ma ci forniscono informazioni sul momento storico in cui furono scritte e sull'intento che ne guidò la redazione³⁸¹.

Ciò che più conta, di nuovo, è che da un certo punto in poi ogni Romano credesse che il vero Palladio fosse custodito nel *penus* dell'*aedes Vestae*, fosse stato salvato nell'incendio del 241 a. C. dal pontefice massimo Lucio Cecilio Metello³⁸² e, quando Elagabalo lo fece asportare per collocarlo sul Palatino, in molti abbiano ritenuto di averlo visto³⁸³. Anche in

³⁷⁷ Sul concetto, cfr. *infra*, append. III.

³⁷⁸ SORDI 1982, 76-77.

³⁷⁹ Serv. II 166. Vale la pena di rilevare come egli fosse luogotenente di un Flacco, Valerio.

³⁸⁰ Dion. Hal. I 68-69; II 66; cfr. Cic. *Phil.* II 10, 24; Ov. *Fast.* VI 424.

³⁸¹ Cfr. CRACCO RUGGINI 1985, 248-249.

³⁸² Sui risvolti «mitici» dell'episodio, cfr. BRELICH 1939.

³⁸³ *HA Hel.* VI 6-7.

questo caso, è relativamente importante che Elagabalo abbia in precedenza ricevuto a sua insaputa una copia o che in questo imperatore sia adombrato in realtà Costantino: conta che si ritenesse che qualcuno avesse realmente visto l'idolo, segno di una nozione religiosa ormai consolidata.

Di conseguenza, nel momento in cui scrivono Verrio Flacco e Plinio, e a maggior ragione Servio e Macrobio, i Romani erano fermamente convinti che una divinità dal nome segreto proteggesse la città di Roma. Abbiamo visto le motivazioni: evitare il pericolo di subire un'*evocatio* e il tentativo di riconoscervi un *quid* della superiorità a livello religioso dell'Urbe rispetto alle altre città. Un'altra, singolare, è proposta da Plutarco: se ne teneva nascosto il nome per evitare che i Romani adorassero solo quella divinità, tralasciando le altre, con il rischio di diventare monolatri e quindi di turbare la moltitudine di dèi con i quali vigeva la *pax deorum*³⁸⁴. Anche lo scrittore greco tenta quindi di dare una spiegazione della tradizione. Non sappiamo se fosse scettico al riguardo o, com'è più probabile, leggesse senza stupore la notizia; fatto sta che, nelle *Questioni Romane* egli procede al tentativo basandosi su un elemento proprio alla sua mentalità, cioè un passo di Omero: «La Terra a tutti gli dèi è comune, grande e piccola»³⁸⁵. Inoltre, avendo vissuto per parecchi anni ad Atene, egli avrà sicuramente avuto modo di vedere l'altare al «dio sconosciuto» che si trovava in città e che proprio in quel periodo (probabilmente il 51 d. C.)³⁸⁶ S. Paolo aveva preso a pretesto per una celebre predica agli Ateniesi³⁸⁷.

Tutte le varie spiegazioni sono dunque «plausibili» e ci dicono qualcosa sull'epoca in cui vennero avanzate e sulla mentalità e personalità degli autori che le hanno proposte³⁸⁸. Conta cosa il dato «dice» agli autori, l'interpretazione che essi ne forniscono. Del resto, potremmo mai sapere con certezza quali divinità furono invocate il giorno della fondazione della città, se mai ve ne furono? Lasciamo ad altri queste speculazioni. Si veda l'opinione di Sabbatucci a proposito delle varie interpretazioni che si davano al rito del *Tigillum Sororium*: «(...) la sua funzione, come probabile rito di passaggio, è andata irrimediabilmente perduta in epoca storica. Esso restava come un monumento capace di ricordare tutto quel che gli si voleva far ricordare, tranne che la sua funzione originaria. Proprio per questo ci siamo interessati a ciò che i Romani volevano fargli ricordare, mentre troviamo del tutto inutile far

³⁸⁴ *Q. R.* 61. Azzardando un paragone con l'età moderna, lo stesso accade con l'omaggio reso al milite ignoto: è importante che questi non abbia nome così da assurgere a simbolo di tutti i soldati morti dei quali non si poté stabilire l'identità.

³⁸⁵ *Il.* XV, 193.

³⁸⁶ BRENK 2007, 470.

³⁸⁷ *Acta Apostol.* XVII 16-34.

³⁸⁸ Cfr. FLESS - MOEDE 2007, 258-259.

congetture sulla sua funzione originaria. Se ne facessimo «mitizzeremmo» come hanno «mitizzato» gli antichi annalisti; ossia faremmo dire al Tigillum quel che noi vorremmo»³⁸⁹.

Giunti a questo punto, facendo tesoro di tutte le considerazioni del presente lavoro e senza pretese di «indovinare» alcunché³⁹⁰, ci cimenteremo anche noi nel tentativo di dire qualcosa di più a proposito della misteriosa divinità tutelare di Roma, cercando di basarci quanto più possibile sugli elementi reali della mentalità religiosa romana. Come prima cosa, solleviamo subito dall'attesa il tenace lettore che ha fin qui seguito il presente studio: a nostro parere l'essere divino che, secondo le concezioni religiose romane, ha più titoli per ricoprire il ruolo di divinità tutelare segreta di Roma è un *genius*, che potremmo ragionevolmente identificare con il *genius urbis Romae sive mas sive femina* di cui parla Servio³⁹¹. Partiamo da questa notizia: *Et in Capitolio fuit clipeus consecratus, cui inscriptum erat «genio urbis Romae sive mas sive femina»*. Questa frase scarna contiene in realtà tutti gli elementi di cui abbiamo bisogno per la nostra identificazione.

Anzitutto, non vi è dubbio che il *genius* sia un dio: *genius est deus*³⁹². Secondo le considerazioni dispiegate nelle pagine precedenti, inoltre, esso è l'unico essere divino cui può essere attribuita una presenza sul sito di Roma fin dalle origini; di più, in base alle concezioni romane riferibili alla categoria dei *genii*, all'atto della «nascita» esso avrebbe conferito all'Urbe il suo ben definito «carattere», la sua «personalità». D'altronde, come afferma Macrobio, *constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela*³⁹³.

Il *genius urbis Romae* esiste da quando esiste la città, è la sua divinità tutelare «puntuale» e «primordiale». Per questo ha un particolare legame con il luogo³⁹⁴ ed è da

³⁸⁹ SABBATUCCI 1988, 324; cfr. *ibid.* 212-213: «Quando abbiamo respinto la spiegazione di Ovidio [*scil.* a proposito della statua velata nel tempio della Fortuna nel Foro Boario] non lo abbiamo fatto perché non ci è sembrata «vera», ma perché l'abbiamo trovata incoerente col sistema di valori a cui Ovidio la riferiva. La nostra interpretazione è invece coerente col sistema di valori emerso dal contesto festivo in esame. Se poi si va alla ricerca del «vero» trascurando il «coerente» si prende una strada senza uscita nella quale si sono avventurati valenti filologi e archeologi, che uno storico delle religioni si vieta di seguire in quanto la sua problematica non è né filologica né archeologica»; *infra*, append. III

³⁹⁰ Anche KERÉNYI, nella premessa a BRELICH 1949a, 7, cerca di prevenire la possibile «delusione» di quanti si sarebbero potuti aspettare una soluzione inequivocabile al mistero!

³⁹¹ Serv. *Ad Aen.* II 351: *EXCESSERE quia ante expugnationem evocabantur ab hostibus numina propter vitanda sacrilegia. Inde est quod Romani celatum esse voluerunt in cuius tutela urbs Roma sit, et iure pontificum cautum est ne suis nominibus dii Romani appellarerunt, ne exaugurari possent. Et in Capitolio fuit clipeus consecratus, cui inscriptum erat «genio urbis Romae sive mas sive femina». Et pontifices ita precabantur: «Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris»; nam et ipse ait [IV 576] sequimur te, sancte deorum, quisquis es.*

³⁹² Censorin. *De die nat.* III 1.

³⁹³ Macr. *Sat.* III 9, 2; cfr. Symm. *Rel.* III 8: *varios custodes urbibus cultus mens divina distribuit.*

³⁹⁴ Cfr. Prud. *C. Symm.* II 370: *fataliter urbem sortitam quonam genio proprium exigat aevum.* Più «polemicamente» in *ibid.* II 244: *quamquam cur Genium Romae mihi fingitis unum, cum portis, domibus, thermis, stabulis soleatis assignare suos genios, perque omnia membra Urbis perque locos geniorum millia multa ne propria vacet angulus ullus ab umbra?*

questo identificato: esso è il *genius* «della città di Roma», informazione minima, necessaria e sufficiente per non confonderlo con altri³⁹⁵, in *primis* con il *genius populi Romani*. Servio infatti afferma: *genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci vel rei vel hominis*³⁹⁶. C'è dunque una sostanziale differenza tra il protettore della città e quello del popolo che abita in essa³⁹⁷.

Ancora, il *genius urbis Romae* è detto *sive mas sive femina*. Questa informazione ci richiama immediatamente alla memoria il *sive deus sive dea*, la formula «cautelare» presente nel *carmen evocationis*, cui, lo abbiamo visto, il *genius* è particolarmente legato in quanto divinità «generale» della città. A questo proposito, è interessante rilevare come il passo di Servio lo menzioni assieme alla divinità «particolare» della città (e della *res publica*), Giove Ottimo Massimo. Ci si rivolge ad entrambe con la dovuta cautela, limitata al nome nel caso di Giove, più ampia in relazione al *genius*. Una delle nostre fonti, Plutarco, afferma che la divinità segreta di Roma è ἄρσθην εἶτε θήλεια: l'espressione *genius sive deus sive dea*, d'altronde, costituirebbe una tautologia³⁹⁸. L'espressione *sive mas sive femina* potrebbe anche forse deporre a favore di una certa antichità della dedica di cui parla Servio, cioè prima della prima età imperiale, quando appare ormai fissato il binomio *genius-iuno* rispettivamente per l'uomo e la donna³⁹⁹.

Quella del *genius loci* diventa inoltre la «categoria» per indicare la divinità tutelare del paese o, ben più spesso, della città, affiancandosi, sovrapponendosi o confondendosi talvolta con l'essere divino che già ricopriva il ruolo. Le divinità civiche erano infatti spesso femminili, o rappresentate come tali⁴⁰⁰, ma ciò non impediva di indicarle come *genii* della città protetta⁴⁰¹. Sono esplicitamente denominate in tal modo grandi dee quali Iside⁴⁰² e la *Tanit-Caelestis* di Cartagine⁴⁰³. Ciò era dovuto anche ad una fusione con un altro concetto,

³⁹⁵ Cfr. *supra*, parr. 5.1-5.3. Per McCORMACK 1975, 140, questo *genius* è una creazione dell'epoca di Servio.

³⁹⁶ *Ad Aen.* I 302. Cfr. Symm. *Rel.* III 8: *ut animae nascentibus, ita populis fatales genii dividuntur*.

³⁹⁷ CESANO 1922, 463. Alcuni, tra cui DUMÉZIL 2001², 319, e CANCIANI 1994, 438, ipotizzano invece un'equivalenza o un'identità tra le due figure divine. Il *genius populi Romani* ricevette un tempio vicino a quello della Concordia nel Foro Romano e una statua d'oro sui Rostris: cfr. CANCIANI 1994; PALOMBI 1995. In suo onore venivano celebrati i *Ludi Genialici* l'11 e il 12 febbraio (calendario di Filocalo e *feriale Campanum: CIL* I 258, 309). Cfr. anche FEARS 1978. Dal punto di vista iconografico il *g. p. R.* era molto simile ad *Honos*: CANCIANI 1994, 438-439.

³⁹⁸ BRELICH 1949a, 12. WISSOWA 1912², 179, suppone che la divinità tutelare di Roma abbia ricevuto solo in un secondo momento la qualifica di *genius*, e fosse inizialmente indicata con la perifrasi *sive deus sive dea, in cuius tutela haec urbs est*.

³⁹⁹ CANCIANI 1994, 438, basa invece l'antichità del *genius* sul fatto di essere rappresentato sotto forma di scudo.

⁴⁰⁰ Cfr. ad es. *CIL* VIII 2595: *Gen. col. Cirtae*, con la rappresentazione della città in figura di donna.

⁴⁰¹ Cfr. ROMEO 1997, 599.

⁴⁰² Serv. *Ad Aen.* VIII 696: *Isis autem est genius Aegypti*.

⁴⁰³ Polib. VII 9, 2 (indicata come *daimon*); HALSBERGHE 1984, 2205, n. 10. Nel 46 a. C. Metello Scipione fece coniare delle monete recanti l'immagine della dea insieme con la scritta *G(enius) T(errae) A(fricae)*. Cfr. VON HESBERG 1981, 1073 (*genius-Fortuna-Tanit a Tripolis*)

quello di *Fortuna-Tyche*, rappresentata sempre in veste femminile, a differenza di quanto accadeva invece normalmente per il *genius*⁴⁰⁴. Tuttavia, la «specializzazione» di una sola divinità nella funzione della *phylaké* si verifica solo in età ellenistica per l'influenza del filone di pensiero filosofico incentrato sul ruolo della *τύχη* nella vita umana⁴⁰⁵. Un bell'esempio di questa (con)fusione di elementi di diversa provenienza è una statuetta rinvenuta in un tesoretto a Weißenburg, che rappresenta un *genius* dalla forte valenza sincretistica⁴⁰⁶: la figura, maschile, reca nella mano destra un fulmine, nella sinistra una cornucopia, attributo tipico del *genius* e di *Fortuna*⁴⁰⁷, sormontata da un disco solare. Sul capo, unita ad un cimiero piumato, vi è una grande corona turrata, caratteristica questa riferita alle mura urbane e quindi peculiare alle divinità tutelari cittadine.

Quanto al «segreto», quale miglior modo di serbarlo di una divinità che in realtà non possiede un nome? Riferirsi al *genius urbis Romae* non implica che sotto questa denominazione sia celato un qualche essere divino personale, al contrario. Il *genius* normalmente non ha nome, ed anzi talvolta ci si rivolge ad esso tramite la formula *sive deus sive dea*, come nel rito del *lucum conlucare* o nel *carmen evocationis*. Inoltre, un tale essere divino avrebbe consentito di poter limitatamente conciliare una certa «pubblicità» circa l'essere divino protettore dell'Urbe, senza che ciò comportasse però particolari rischi dal punto di vista religioso.

A ben vedere infatti, l'osservazione dell'Alvar in proposito: «On peut signaler que l'argument de l'occultation du nom de la divinité tutélaire de Rome est très candide, car évidemment l'ennemi peut employer une formule qui "rompt l'obscurité", comme le faisaient les Romaines, avec la tournure *sive deo sive deae in cuius tutela Roma est...*»⁴⁰⁸, non regge alla luce di quanto abbiamo cercato di mostrare relativamente al pensiero religioso romano. Abbiamo visto infatti che i Romani tramite l'uso della formula «cautelare» *sive deus sive dea* intendono invocare la divinità «primordiale» e «generale», il cui nome non era in realtà necessario conoscere, e anzi, proprio perché non era possibile farlo, in quanto appartenente alla categoria dei *genii*, era in tal modo apostrofato.

Non si dimentichi mai, inoltre, che per i Romani il dio non era mai costretto a fare alcunché, nemmeno nel caso in cui se ne fosse conosciuto l'eventuale nome segreto. Se mai

⁴⁰⁴ Anche la *Caelestis* è denominata *Tyche* a *Cirta*: *CIL VIII 6943*. Sul rapporto *Fortuna-Tyche*, cfr. KAJANTO 1981, 525-532; sul rapporto *Giunone-Fortuna-Tyche*, cfr. DURY-MOYAERS - RENARD 1981, 181-182.

⁴⁰⁵ MASTROCINQUE 1981, 15 sgg. Essa compare tuttavia già in Esiodo (v. 360 della *Teogonia*), nell'Inno omerico a Demetra (v. 420), in Pindaro, etc. La *Tyche* più antica era quella di Smirna: Paus. IV 30, 4.

⁴⁰⁶ ROMEO 1997, fig. 53.

⁴⁰⁷ BRELICH 1949a, 15.

⁴⁰⁸ ALVAR 1985, 272, n. 75.

ne avesse avuto uno, poi, il dio non avrebbe fatto altro che apprezzare la *pietas* dei Romani, reverenti al punto di non spingersi a presumere alcunché di certo in proposito, riservandosi di decidere per conto proprio. Il Romano non ha bisogno di conoscere l'identità di un dio per venerarlo o fare la sua volontà, come rileva Servio in Virgilio: *nam et ipse ait [IV 576] sequimur te, sancte deorum, quisquis es*⁴⁰⁹.

Anche la città di Roma, secondo alcuni, possedeva un nome segreto. Rimandando l'approfondimento dell'argomento⁴¹⁰, va rilevato però immediatamente che vi è una differenza fondamentale rispetto al segreto circa il nome della divinità tutelare di Roma: questa infatti nasce insieme alla città, non viene «creata» dagli uomini, diversamente da quanto accade invece per l'insediamento urbano, fondato su iniziativa dell'uomo⁴¹¹. Una fonte tarda, Giovanni Lido, afferma esplicitamente che fu Romolo a conferire il nome segreto alla città: esso dev'essere stato noto perciò a qualcuno (almeno in senso «mitico», cioè come spiegazione *a posteriori* una volta sorta questa tradizione) che abbiamo supposto essere in epoca storica il pontefice massimo⁴¹². Il *genius urbis Romae* non ha nome, ma ha contemporaneamente il nome della città, è caratterizzato esclusivamente dall'essere il «suo» genio, e da ciò riceve la sua personalità e la sua funzione. Per le considerazioni precedenti, riteniamo pertanto che i due nomi segreti vadano considerati come diversi⁴¹³.

Consideriamo infine gli ultimi due dati presenti nel passo di Servio: il luogo e l'oggetto della dedica al *genius urbis Romae*. Della sacralità del colle capitolino abbiamo riferito ampiamente sopra. Più in particolare, Servio si riferisce ad una delle sue alture, il *Capitolium*, su cui spiccava ovviamente per maestosità ed importanza il tempio di Giove Ottimo Massimo. Il *genius urbis* e Giove Ottimo Massimo, le divinità «generale» e «particolare» di Roma, sono menzionati uno dopo l'altro: non si può escludere in definitiva che lo scudo fosse in qualche modo in relazione con questo edificio sacro.

Anzitutto, con il termine *Capitolium* si può intendere sì l'altura del colle, ma anche, più nel dettaglio, il tempio dedicato alla triade capitolina, come sarà normale soprattutto per i templi costruiti in base a questo modello nelle varie colonie⁴¹⁴. Inoltre, nonostante il tempio capitolino fosse dedicato specificamente a Giove, Giunone e Minerva, ospitava il culto di

⁴⁰⁹ Serv. *Ad Aen.* II 351.

⁴¹⁰ *Infra*, append. I.

⁴¹¹ Non così in età ellenistica, in cui all'atto della fondazione, si conferiva un nome alla *Tyche* della città: cfr. MASTROCINQUE 1981, 18. Così si comporterà Costantino al momento della fondazione di Costantinopoli: cfr. *supra*.

⁴¹² Per tutte le questioni qui sollevate e le fonti, cfr. *infra*, append. I.

⁴¹³ A differenza di quanto ritengono PASCAL 1894, 195; BRELICH 1949a, 13; KÖVES-ZULAUF 1972, 104, n. 165. Stessa considerazione, ma su premesse totalmente differenti, in PROSDOCIMI 2009, 23.

⁴¹⁴ BIANCHI 1950.

numerose altre divinità, a partire dagli dèi che dimoravano in precedenza nell'area, *Terminus* e *Iuventas*: *in Capitolio enim omnium deorum simulacra colebantur*⁴¹⁵. Sono ricordati dei sacrifici sul Campidoglio il 9 ottobre al *genius publicus*, probabilmente il *genius urbis*, assieme a *Fausta Felicitas* e *Venus Victrix*⁴¹⁶.

L'unica probabile eccezione in cui si parla di una dedica di un *Capitolium* ad un'altra divinità, oltre alle componenti della triade capitolina, riguarda proprio il *genius* della città⁴¹⁷. In questa direzione porta pure la notizia di Livio secondo cui, nel 193 a. C., gli edili Marco Emilio Lepido e Lucio Emilio Paolo decorarono il tempio con clipei dorati⁴¹⁸. Si era negli anni successivi alla fine della seconda guerra punica, conflitto durante la quale, nel 218 a. C., ci si era già rivolti ad un non meglio specificato *genius*, considerato molto importante visto che gli vennero offerte cinque *hostiae maiores*⁴¹⁹, e che potremmo supporre si trattasse del *genius urbis*⁴²⁰. Ma perché uno scudo?

Lo scudo (dorato) poteva costituire un simbolo di una divinità, come avveniva probabilmente ad Atene per Atena⁴²¹ e a Roma con l'*hasta* per Marte⁴²². In questo senso, un altro dato interessante è quello fornito dall'*Anthologia Palatina*: alla fine del IV sec. d. C. un Teodoro, prefetto della città, restaura il tempio della *Tyche* di Costantinopoli, onorando con la sua generosità la dea e, per estensione, «Roma dallo scudo d'oro»⁴²³. È questa una notizia che può delineare efficacemente uno dei punti d'arrivo, in età imperiale, delle diverse tipologie di divinità esaminate in questo lavoro: la *Dea Roma*⁴²⁴.

Anzitutto, in poesia l'oro è un colore usato spesso per riferirsi alla capitale del mondo, l'*aurea Roma*⁴²⁵. Di conseguenza, la dea che la simboleggia, oltre alla corona turrata, secondo la nota iconografia delle divinità tutelari civiche, ha anche il diadema d'oro, e lo scudo, anch'esso d'oro: *Erige crinales lauros seniumque sacrati vertici in virides, Roma, recinge*

⁴¹⁵ Serv. *Ad Aen.* II 319.

⁴¹⁶ *InscrIt* II 37, 195.

⁴¹⁷ Più esattamente di *Lambaesis*: *CIL* VIII 2612. L'iscrizione è databile al 208-209 d. C. Interessante in proposito, anche se non pertinente ad un *Capitolium*, bensì ad un'*aedes* dedicata ai componenti della triade capitolina (giacché non tutti i templi ad essi dedicati sono dei *Capitolia*: BIANCHI 1950, 398-399), un'iscrizione in cui compare, oltre a Giove, Giunone e Minerva, proprio il genio del luogo: *CIL* VI 401.

⁴¹⁸ Liv. XXXV 10, 11; 41, 10; cfr. XXXVIII 35.

⁴¹⁹ Liv. XXI 62, 9. Ma *genius populi Romani* in C. Dio XLVII 2, 3 e L 8, 2.

⁴²⁰ PALOMBI 1995, 365, ritiene invece si trattasse del *genius publicus* o *genius populi Romani*.

⁴²¹ ZIEHEN 1949, 187.

⁴²² Plut. *Rom.* XXIX 2; Serv. *Ad Aen.* VIII 3; Arnob. *Adv. Nat.* VI 11. Cfr. DUMÉZIL 2001², 38 sgg.

⁴²³ *Anth. Pal.* IX 697. Con «Roma» si intende ovviamente Costantinopoli (cfr. *Anth. Pal.* 657, 5), che però riprende pressoché *in toto* le iconografie riferibili a Roma: la prima statua ad essa dedicata non è altro che un simulacro della *Tyche* portato da Roma ad opera di Costantino (Zos. II 31)! Cfr. in generale BÜHL 1995, 21 sgg.

⁴²⁴ Cfr. in generale MELLOR 1981.

⁴²⁵ Cfr. ad es. Ov. *Ars am.* III 113; Aus. *Ordo urbium nobilium (Roma)* 1: *Prima urbes inter, divom domus, aurea Roma*. Molti altri esempi in MARPICATI 2009.

comas. Aurea turrigero radiant diademata cono perpetuosque ignes aureus umbo vomat⁴²⁶. Talvolta la *Dea Roma* è rappresentata entro uno scudo circolare, il *clipeus* (lo stesso tipo oggetto della dedica al *genius urbis*)⁴²⁷.

Come il *genius* essa «è» Roma, è la città divinizzata, ma secondo concezioni provenienti dal mondo greco-ellenistico⁴²⁸. Per questo la dea costituirà un «contenitore» di molte delle caratteristiche e dei simboli che abbiamo visto associati alle origini e alle divinità tutelari cittadine. Nelle varie rappresentazioni, essa pertanto reca sull'elmo la lupa e i gemelli, in mano un corno dell'abbondanza o il Palladio, è incoronata del *genius populi Romani*, è affiancata da (una) *Tyche*⁴²⁹, da Venere, etc.⁴³⁰

Con l'affermazione del Cristianesimo quale religione di stato viene proibito qualunque culto degli dèi tradizionali, dunque anche dei *genii*: *nullus omnino secretiore piaculo Larem igne, mero Genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat*⁴³¹. Poco prima, una delle notte precedenti il suo ferimento mortale, Giuliano, l'ultimo difensore della religione degli avi, aveva visto il *genius publicus*: esso si allontanava in atteggiamento alquanto triste attraverso la tenda dell'imperatore, con il capo e la cornucopia avvolti da un velo⁴³².

Scomparsi i *genii*, il culto di Roma continuò attraverso la *Dea Roma*, allo stesso tempo dea, personificazione e simbolo⁴³³. Numerose raffigurazioni ornano la città ancora oggi⁴³⁴. Particolarmente interessanti sono tre di esse, quelle riferibili al Campidoglio.

⁴²⁶ Rut. Nam. *De red.* I 115-118.

⁴²⁷ DI FILIPPO BALESTRAZZI 1997, fig. 23.

⁴²⁸ BRELICH 1949a, 9; cfr. FEARS 1978, 284: «The goddess Roma is rather only one aspect in which can be personified the divine *dynamis-numen* manifested in the collective activities of the Roman People and its institutions». Il culto della *Dea Roma* è attestato per la prima volta a Smirna nel 195 a. C.: Tac. *Ann.* IV 56. Cfr. MELLOR 1981, 956 sgg.; SABBATUCCI 1988, 151: «si direbbe che gli Smirnei deificando Roma abbiano contraccambiato le onoranze riservate dai Romani alla loro dea [*scil.* Cibele]».

⁴²⁹ Sulle differenze *Dea Roma-Tyche*, cfr. MCCORMACK 1975, 140.

⁴³⁰ Cfr. MELLOR 1981, 1011-1017; BÜHL 1995; DI FILIPPO BALESTRAZZI 1997.

⁴³¹ *Cod. Theod.* XVI 10, 12. Sulla legislazione antipagana, cfr. GAUDEMET 1990. Il culto era ancora vivo nel 399, quando a Cartagine si era celebrato un banchetto in onore del genio della città: Aug. *Serm.* LXII 9-10.

⁴³² Amm. Marc. XXV 2, 3: *Ipse autem ad sollicitam suspensamque quietem paulisper protractus cum somno ut solebat depulso, ad aemulationem Caesaris Iulii quaedam sub pellibus scribens obscuro noctis altitudine sensus cuiusdam philosophi teneretur, vidit squalidius, ut confessus est proximis, speciem illam Genii publici, quam, cum ad Augustum surgeret culmen, conspexit in Galliis, velata cum capite Cornucopia per aulaea tristius discedentem.* Il *genius publicus* era apparso all'imperatore anche nella notte precedente la sua proclamazione ad Augusto: Amm. Marc. XX 5, 10. CESANO 1922, 468, ritiene che quello visto da Giuliano fosse invece il suo *genius* personale. Cfr. MCCORMACK 1975, 144-145. Bruto vide il suo *genius* personale prima e dopo la battaglia di Filippi: Plut. *Brut.* 36, 5-7; 48, 1; *Caes.* 69, 6-13.

⁴³³ Cfr. BÜHL 1995, 3: «Doch sind die Grenzen zwischen »Gottheit« und »Personifikation« keinesfalls scharf – man denke nur an die Gestalt der »Dea Roma«».

⁴³⁴ BÜHL 1995, 288-296, ne riconosce una raffigurazione nel mosaico dell'arco di trionfo di S. Maria Maggiore, risalente al V sec. La *Dea Roma* sovrasta anche uno dei due emicli in cui Giuseppe Valadier racchiuse Piazza del Popolo, etc.

La prima fa parte del programma iconografico del Vittoriano, il monumento eretto per celebrare l'Unità d'Italia. La *Dea Roma* è posta al centro esatto della costruzione: ad essa confluiscono i due fregi laterali (il *Trionfo del Lavoro* e il *Trionfo dell'Amor patrio* di Angelo Zanelli, autore anche della statua della dea), si trova sotto il basamento, ornato dalle statue delle 14 città d'Italia, su cui campeggia la statua equestre di Vittorio Emanuele II, e ai suoi piedi vi è l'Altare della Patria con la tomba del Milite Ignoto. Vi è poi il simulacro posto al centro dello scalone centrale del Palazzo Senatorio che domina Piazza del Campidoglio, una statua in porfido e in marmo di Minerva seduta, di epoca domiziana, trasformata in *Dea Roma* e qui collocata da Matteo di Città di Castello nel 1588-89. Infine, al culmine della torre campanaria del medesimo edificio, eretta da Martino Longhi il Vecchio tra il 1578 e il 1582, è collocata una statua femminile, restaurata alla fine del XIX sec. come Minerva-dea Roma.

Sul Campidoglio dunque, il colle più sacro della città, una triplice rappresentazione della *Dea Roma* (anche) in forma di Minerva-Atena, dea del Palladio e *custos urbis*⁴³⁵, novello *genius urbis Romae*, continua ancora oggi idealmente a vegliare sull'*Urbs sacratissima*⁴³⁶.

⁴³⁵ *Cic. Pro domo* 144; cfr. *De leg.* II 17, 42; *Ad Att.* VII 3, 3; *Ad fam.* XII 25, 1.

⁴³⁶ *Amm. Marc.* XXVII 3, 3. Qualora si ritenga quest'ultima parte del presente lavoro troppo "fantasiosa", non la si respinga *in toto*, ma vi si applichino le parole con cui GEORGES DUMÉZIL conclude la lunga intervista con DIDIER ERIBON (DUMÉZIL 1987b, 220): «Anche ammettendo che io abbia totalmente torto, i miei Indoeuropei saranno come le geometrie di Riemann e Lobatchevsky: costruzioni fuori del reale. Non sarà poi tanto male. Basterà cambiarmi di scaffale nelle biblioteche: passerò nella sezione 'romanzi'».