



Università
Ca'Foscari
Venezia

Promotion/Corso di Dottorato di ricerca

in Alte Geschichte/in Scienze dell' Antichità
ciclo XXXI

Titel der Doktorarbeit/Titolo della Tesi di Ricerca

**“Romolo, Augusto e il pomerium:
la costruzione storica di un mito
e di un'identità”**

Römische Geschichte/SSD: L-ANT/03 Storia Romana

**Koordinator der Promotion in
Venedig/Coordinatore del Dottorato a
Venezia**

Prof. Dr. Luigi Sperti

**Erstreferent/Supervisore
(Oldenburg)**

Prof. Dr. Michael Sommer

**Zweitreferent/Supervisore cotutela
(Venezia)**

Dr. Stefano Magnani

Doktorandin/ Dottoranda

Antonietta Castiello

Geboren am/Nata il 27.01.1990

in/a San Giuseppe Vesuviano (NA)

Matrikelnummer Oldenburg: 2959097

Matricola Venezia: 956307

A Michael e Stefano per avermi dato un'opportunità irripetibile,
a mio padre che mi ha insegnato il giusto spirito critico con cui osservare il
mondo,
a mia madre per avermi donato costanza e perseveranza,
a mia sorella che sa sempre come ridarmi il sorriso
e a Jonathan, l'amore della mia vita, senza il quale oggi non sarei qui.

Sommario

Estratto in lingua italiana	5
Zusammenfassung in deutscher Sprache	6
Introduzione	7
1. L'identità territoriale in antichità	12
1.1. Eventi antichi, categorie d'analisi moderne	12
1.2. Etimologia dell'identità: un concetto quasi antico	14
1.3. Identità e territorio: solo una questione di confini?	28
1.4. Costruire l'identità territoriale attraverso la catarsi sociale	42
2. I "figli della lupa" e la fondazione di Roma	49
2.1. Sulla strada verso la fondazione	49
2.2. Il destino dell'eletto, un breve preambolo	51
2.3. Romolo, da lupercio a fondatore: il mito secondo le fonti	61
2.3.1 Nascita e fanciullezza	61
2.3.2 Il lupercio e il "cittadino"	66
2.3.3 Il rapimento	82
2.3.4 La rivelazione di Faustolo	84
2.3.5 La restituzione del regno a Numitore	92
2.3.6 Il ritorno ai pascoli palatini	99
2.4. 21 aprile 753 a.C., quando tutto ebbe inizio	100

2.4.1	Ennio e gli auspici al solo Romolo	101
2.4.2	Romolo contro Remo: le accidentali morti di Remo e Faustolo.	104
2.4.3	Romolo contro Remo: il fratricidio.....	108
2.5.	Alcune considerazioni.....	122
3.	Il <i>pomerium</i> tra mito e storia.....	126
3.1.	Le testimonianze delle fonti antiche	126
3.2.	Perché parlarne ancora?	139
3.2.1	Un'introduzione agli studi passati.....	139
3.3.	Un <i>pomerium</i> simbolico.....	148
4.	Augusto e il mito di fondazione.....	156
4.1.	Come Romolo e Remo così i “figli” di Cesare: Ottaviano contro Antonio.....	156
4.2.	L'ultimo scontro e la necessità di una rinascita identitaria.....	183
4.3.	Augusto, la simbologia romulea e il mancato fratricidio.....	190
5.	Il <i>pomerium</i> come strumento partecipativo postumo.....	196
5.1.	Memoria come frutto di una <i>Intentionale Geschichte</i>	196
5.2.	Die «charismatische Tabuierungsgewalt».....	204
	Un'identità “irrinunciabile”	208
	Bibliografia testi antichi e traduzioni.....	212
	Bibliografia moderna	224

Estratto in lingua italiana

Nel mondo antico i confini avevano il ruolo di includere ed escludere individui, gruppi e popoli all'interno o all'esterno di spazi determinati, favorendo la creazione della loro identità culturale. La pratica del tracciare il confine sacro di una città era estremamente importante non solo per la fondazione fisica del centro urbano, ma anche per la formazione dello spirito identitario del popolo che vi abitava.

In questa tesi si analizza il mito della fondazione di Roma da parte di Romolo e la sua evoluzione durante i secoli. Lo scopo è provare a comprendere come il suo atto di tracciare il *pomerium* - il confine sacro cittadino - e di difenderlo dall'angheria del fratello Remo sia stato intenzionalmente modificato nel corso della storia romana.

Il cambiamento più significativo della leggenda è attribuibile ad autori di età augustea. Fu in questo periodo che il personaggio di Romolo subì una sorta di sublimazione: tra la fine della Repubblica e la presa di potere da parte di Ottaviano, egli mutò da tiranno privo di compassione capace di uccidere il proprio fratello, a salvatore e protettore dei Romani. Remo diventò invece l'*hostis* che volontariamente aveva scavalcato le mura cittadine, minacciando l'integrità sacra del *pomerium* e autoescludendosi dalla comunità romana.

Attraverso l'uso di questa figura narrativa Augusto emerse come il nuovo fondatore di Roma, un nuovo Romolo, il solo capace di tenere i Romani uniti all'indomani delle guerre civili. Così, grazie a una modificazione intenzionale della memoria collettiva riguardante la fondazione di Roma, fu creato un modo per superare la crisi identitaria romana.

Zusammenfassung in deutscher Sprache

In der Antike hatten Grenzen immer die Funktion, Menschen in bestimmte Räume ein- oder sie daraus auszuschließen, um die Herausbildung einer kulturellen Identität zu fördern. Die Praxis, die heilige Grenze einer Stadt zu markieren, war nicht nur für die physische Gestalt der Stadt bedeutsam, sondern auch als Kristallisationspunkt für die Identität der dort lebenden Menschen.

Die Arbeit nimmt den Mythos der Gründung Roms durch Romulus in den Blick. Romulus markierte durch das Ziehen eines Grabens das *Pomerium* – die heilige Grenze der Stadt – und verteidigte es vor dem Zugriff seines Bruders Remus. Diese Geschichte wurde über die Jahrhunderte bewusst immer wieder neu geschrieben. Den Sinn dahinter zu ergründen, ist Ziel der Arbeit.

Die signifikanteste Neufassung der Legende geht auf Autoren der augusteischen Zeit zurück. In dieser Periode nun machte die Figur des Romulus im Rahmen der Tradition eine entscheidende Wandlung durch: Aus der Version der späten Republik, in der Romulus als Tyrann ohne Mitgefühl beschrieben wird, der fähig war, seinen eigenen Bruder zu töten, wurde der Retter und Beschützer der Römer. Von diesem Augenblick an war Remus ein *hostis*, der eigenmächtig die Stadtmauer überwunden und so die heilige Integrität des *Pomeriums* gefährdet hatte. So hatte er sich selbst aus der römischen Gemeinschaft ausgeschlossen.

In dieser Erzählung wird Augustus zum neuen Gründer Roms: zum neuen Romulus, der als Einziger dazu imstande war, die Römer nach den Bürgerkriegen wieder zusammenzuführen. Durch die bewusste Modifikation des römischen kollektiven Gedächtnisses in Bezug auf die Gründung der Stadt fand man einen Weg, die Identitätskrise zu überwinden.

Introduzione

Il mito legato alla fondazione di Roma ha sempre affascinato gli studiosi moderni e continua a esercitare il proprio potere attrattivo ancora oggi. Qualunque studioso si accosti alle figure leggendarie di Romolo e Remo lo fa nella speranza, di poter risolvere le lacune che gli autori antichi non hanno saputo o non hanno voluto colmare. Coloro che negli ultimi due secoli hanno affrontato i temi della fondazione di Roma, della creazione del confine sacro cittadino - il *pomerium* - e dell'uccisione di Remo in seguito al suo salto al di là di tale limite, raramente sono riusciti ad apportare contributi sostanziali alla ricerca storica. Per questo motivo negli ultimi tempi sono stati presentati studi che propongono un approccio socio-antropologico, nel tentativo di poter dedurre dal mito qualche dettaglio in più su come la leggenda di Roma e del suo fondatore abbiano influenzato la società romana e lo sviluppo di una parte della sua identità.

Questo studio si colloca sulla medesima lunghezza d'onda, ponendo però l'attenzione sulla rilettura identitaria che gli storici e poeti del passato fecero del mito. In questo modo, si vuole provare a comprendere se al mutare dei bisogni della società romana gli autori antichi abbiano modificato e adattato il racconto e se alcuni momenti storici abbiano influenzato, più di altri, evidenti alterazioni del mito. Per arrivare a un tale risultato si è scelto di procedere per tappe tematiche.

Al fine di comprendere meglio il concetto di identità legato al mito delle origini romane, il primo capitolo si apre proprio con il problema della definizione di identità nel mondo antico. Si inizia analizzando brevemente cosa lo differenzia dalla declinazione moderna del concetto, strettamente legato alla specificità dell'individuo. Osservando, dunque, il senso dato a tale idea dagli antichi e, in particolare, dai Greci, ci si imbatte nel concetto filosofico di ταυτότης. Con questa parola si intendeva identità con il significato che oggigiorno permane negli studi matematici per definire la condizione dell'“essere identici” risultante dal confronto di due o più oggetti. Dai

Presocratici ad Aristotele, questa idea di somiglianza tra enti si evolve nel tempo, mostrando quanto fosse divenuto sempre più importante il confronto con l'“altro”, ovvero con “colui/ciò che è diverso”, al fine di poter comprendere cosa si è e cosa non si è e, in questo modo, delineare diversi tipi di identità.

Il punto di partenza per la creazione di una prima forma identitaria - definibile come primordiale - è il vincolo che, fin dall'alba dei tempi, ciascun gruppo di individui, come ad esempio un'etnia o un popolo, stabilisce col territorio in cui decide di stanziarsi. Il territorio o meglio la parte che il gruppo sceglie di occupare, appare come un luogo d'incontro e di scontro: al suo interno i membri del gruppo si riconoscono come corpo unico, mentre ai suoi confini interagiscono con coloro che da tale spazio sono esclusi. Partendo da questo presupposto, si è provato a definire chi o cosa permettesse di scegliere e delineare il territorio in cui il gruppo decideva di stanziarsi per dare vita a un primo nucleo cittadino. Questi erano il fondatore e i confini.

L'eroe-fondatore è il leader che guida un gruppo di uomini e donne in cerca di una nova casa a fondare un centro urbano in cui stabilirsi: egli è solitamente scelto per questo compito dagli dei ed è spinto da costoro a lasciare la propria patria d'origine per dar vita a una propria stirpe. Per fare ciò, l'ecista deve affrontare una serie di peripezie che rafforzano il suo *status* di leader e lo conducono gradualmente alla scelta del luogo in cui stanziarsi. Una volta trovato lo spazio adatto, il fondatore procede a circoscrivere e delimitare l'ambito d'azione del proprio popolo attraverso i confini. Questi ultimi sono lo strumento di definizione dell'identità territoriale di un gruppo e tracciano la prima separazione fisica tra la città e lo spazio a lei esterno. Per mezzo dell'analisi di questi due soggetti, il fondatore e i confini, condotta a metà tra lo studio antropologico e quello sociologico e influenzata dalle ricerche di Klaus Müller, Francesco Remotti e Jurij Michajlovič Lotman, si pongono le basi per un esame strutturato dell'identità territoriale romana a partire dalla figura di Romolo e del limite sacro cittadino, il *pomerium*.

Si è quindi deciso di analizzare in primo luogo l'immagine del fondatore di Roma e di come tramite il mito siano state forgiate nei secoli tutte le

caratteristiche tipiche del suo personaggio, inclusa la problematica gemellarità. Osservando l'evolversi del racconto dedicato a Romolo, ci si rende conto che sia impossibile procedere indisturbati nell'analisi della narrazione senza dover includere la figura di suo fratello Remo. Come in molte altre narrazioni mitiche, anche nella leggenda romulea, per risaltare nel racconto, l'eroe necessita di una "spalla" che lo supporti, nonché di un antieroe che lo contrasti e Remo sembrò essere il perfetto connubio di entrambi i ruoli, fungendo prima da "aiutante" e poi da antagonista del fratello.

Dal continuo confronto con la rappresentazione di Remo, Romolo fu definito nei suoi tratti principali: nelle diverse versioni del mito elaborate durante l'arco della storia romana il suo ruolo mutò spesso sfumatura - da negativa a positiva e viceversa - al mutare di una presenza più o meno ingombrante del fratello. I loro caratteri e il loro modo d'agire furono sovente descritti dalle fonti come assai differenti, rivelando due personalità totalmente opposte, ma mai costanti nel tempo. Si è pertanto ipotizzato che l'immagine dei due gemelli - in particolare quella del fondatore di Roma - e il tipo di relazione che tra loro intercorreva furono modificate al mutare dei bisogni della società romana. Ci si è così soffermati nello specifico sulla leggenda della fondazione, sulla disputa tra i due fratelli e sul salto oltre il confine che portò Remo alla morte: sono questi i brani che più di tutti hanno subito a posteriori variazioni significative. Grazie a essi è possibile constatare in che modo la primordiale identità territoriale dei Romani nata dalla creazione del *pomerium* si sia evoluta nel tempo, subendo una trasformazione particolarmente evidente in età augustea.

L'oggetto causa della discordia tra i due fratelli, ovvero il confine tracciato da Romolo, racchiudeva in sé il simbolo della forza ancestrale del vincolo tra gli uomini e gli dei, identificato dai Romani con il nome di *pomerium*. Esso era il confine sacro con cui aveva origine il primo nucleo della città e nella memoria romana era proprio il *memorandum* del patto stipulato dal fondatore con i numi. Nel terzo capitolo, si propone uno studio sul tema esaminato mediante tre diversi approcci che procedono parallelamente e che permettono di definirne il ruolo mitico e storico. Si incomincia analizzando la definizione di pomerio riportata

dalle fonti antiche, divise in base alla collocazione che propongono del confine - se dietro, davanti o da entrambi i lati del muro di cinta - e, allo stesso tempo, su base cronologica. L'attenzione è poi focalizzata sul criterio con cui gli storici moderni hanno recepito la definizione di pomerio fornita dagli antichi e di come gli studi odierni siano passati dalla semplice analisi etimologica a un'indagine di tipo antropologico.

Infine, partendo dagli errori fatti in passato si propone una scissione tra il *pomerium* descritto come risultato del rituale di fondazione usato nei secoli per la creazione delle città romane e il *pomerium* presente solo intangibilmente nella sua natura sacra al momento della fondazione mitica di Roma. Specialmente grazie a quest'ultimo caso, è possibile promuovere un'analisi del mito romuleo in cui si prova a esaminare il confine pomeriale nel suo ruolo di simbolo identitario direttamente dipendente dalla figura del fondatore, dalla nascita della città e dal periodo in cui la leggenda fu rimodellata.

La variante del mito di fondazione considerata come la più idonea per ipotizzare una modificazione intenzionale sia della figura di Romolo sia del *pomerium* sembrerebbe essere legata all'età augustea. Per questo motivo il quarto capitolo è stato dedicato alla figura di Ottaviano, nella speranza di riuscire a osservare una serie di congruenze tra il modello di Romolo descritto in questo periodo e l'immagine di Ottaviano risultante dal suo operato. Per farlo, si procede con un'analisi che non è puramente storica, ma che mescola eventi realmente accaduti con le narrazioni volutamente esagerate e spesso quasi miticizzate delle fonti. Il fine ultimo è di comprendere se sia possibile considerare tale rielaborazione intenzionalmente influenzata dal *princeps* e dagli autori a lui contemporanei. Per stabilire se dietro ciò si celi anche un tentativo di ricostruzione identitaria, si fa poi ricorso agli studi sulla memoria di Jan Assmann e specialmente al concetto di *intentionale Geschichte* formulato da Hans Joachim Gehrke.

L'intento di questo studio è, in definitiva, quello di rilevare nella tradizione letteraria un possibile accostamento tra la fondazione di Roma da parte di Romolo e la rifondazione post guerre civili promossa da Ottaviano; si vuole poi

osservare se questo avvicinamento sia avvenuto intenzionalmente o meno e se abbia in qualche modo influenzato la formazione di una identità romano-augustea.

1. L'identità territoriale in antichità¹

1.1. Eventi antichi, categorie d'analisi moderne

L'antichità ha posto e pone tutt'ora gli studiosi di fronte a problemi sempre diversi. La ricerca, la scoperta e il processo ermeneutico applicato alle fonti antiche mutano non solo in base alla materia in analisi - sia essa storia, archeologia o filologia -, ma anche in base all'approccio adottato nello studio di uno specifico oggetto. Per i moderni la difficoltà più grande deriva certamente dal tentativo di comprendere il passato attraverso concetti per lo più non idonei: l'errore più comune è applicare categorie d'analisi moderne a società che vivevano, agivano e pensavano seguendo schemi completamente differenti da quelli attuali. La distanza temporale che separa gli studiosi dal passato che anelano conoscere non crea però meno difficoltà di quante ne produce l'approccio usato dal pensiero analitico moderno. Un preciso modo di percepire il passato può rendere infatti difficile, se non impossibile, comprendere appieno l'antichità. Accettare il limite dell'odierna analisi, pur continuando a usare le medesime categorie descrittive, è un primo passo verso una piena consapevolezza dei limiti di tale approccio.

Una soluzione alternativa a tale problema va però trovata sviscerando i concetti moderni e portandoli nuovamente al loro significato di base: ciò permette di semplificarli a tal punto da separarli dalle accezioni positive o negative acquisite nel tempo. Una tale attenzione deve essere applicata dallo studioso dell'antichità per evitare di scambiare la ricerca storica con una "caccia" alla verità e, allo stesso tempo, come afferma Andrea Carandini, per non rischiare «di mutarsi in romanziere o di smettere di narrare per paura di

¹ Breve nota all'elaborato: dove non specificato diversamente la traduzione di fonti antiche e moderne è da attribuire all'autore dell'elaborato.

sbagliare».² Lo storico deve soprattutto preoccuparsi di elaborare una raccolta di categorie analitiche che, pur partendo da concetti moderni, permetta di descrivere il passato con una certa neutralità.

Sembra essere questa l'unica via percorribile per uno studioso che - come già faceva Erodoto nel V secolo a.C.- non voglia limitarsi a riportare solo ciò di cui ha avuto diretta esperienza. La ricerca non deve essere obbligatoriamente circoscritta al tempo in cui chi la pratica vive, ma neppure rinchiudersi esclusivamente nella dimensione filologica - per quanto essa sia parsa per lungo tempo l'unica scienza capace di guidare l'indagine storica.³ Di quest'ultima è invece bene comprendere e assimilare il rigore metodologico, senza tuttavia farsi limitare da esso nell'interpretazione delle fonti. È fondamentale, come detto in precedenza, lavorare con concetti che permettano di avvicinarsi il più possibile alla verità dei fatti, senza però escludere - per timore - di ipotizzare il verosimile.

Questo preambolo è da considerarsi fondamentale per due motivi. In primo luogo, se si intende lavorare con concetti moderni, è strettamente necessario sottoporli a un'attenta analisi prima di poterne fare buon uso. Al di là dell'etimologia, questi termini hanno poco di antico e la complessità nel definirli deriva dal fatto che racchiudono le accezioni di significato più disparate, stratificatesi nei secoli e distanziate radicalmente dalla nozione iniziale.

In secondo luogo, solo dopo aver sottoposto tali concetti a una sorta di oggettivizzazione del loro significato, sarà possibile usarli nell'analisi degli eventi antichi, riconoscendo che spesso tali vocaboli, pur non essendo esistiti in passato come concetti definiti, sussistevano in altre forme.

² Andrea CARANDINI, *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino, Einaudi, 2003, 5, p. 5.

³ August BOECKH - Ernst Carl BRATUSCHECK, *Encyklopadie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, Teubner, 1877, pp. 9-12 e nella prefazione di Antonio Garzya alla traduzione italiana, August BOECKH, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, a cura di ANTONIO GARZYA, Napoli, Guida, 1987, pp. 20-21. L'idea secondo cui la filologia sia la madre indiscussa di tutte le discipline umanistiche è stata superata ormai da tempo e la tendenza odierna è quella di considerare la storia come una materia autonoma, legata alla filologia da un rapporto dialogico. È invece il metodo filologico - nel senso più ampio del termine -, non la filologia in sé, che può essere considerato come principio fondante della ricerca storica.

Al fine di diradare ogni dubbio e comprendere meglio perché il *pomerium* possa essere considerato uno strumento identitario soprattutto nel periodo augusteo, bisognerà procedere innanzi tutto spiegando cosa fosse per gli antichi l'identità, se il concetto sia paragonabile a quello dei moderni e come può essere utilizzato per interpretare al meglio il messaggio lasciatoci dalle fonti antiche in merito al confine sacro di Roma.

1.2. Etimologia dell'identità: un concetto quasi antico

L'uso odierno del termine identità è quasi scontato, seppur in pochi riescano a darne una definizione univoca. Il problema sorge dal fatto che nei secoli non ci sia mai stato un tentativo di definirne oggettivamente il significato. Tutt'oggi, per semplificarne e limitarne il raggio d'azione, rendendone più comprensibile l'uso e attribuirle un senso compiuto, l'idea di identità deve essere abbinata a specifiche materie di studio. Declinandone in tal modo il senso, si otterranno solo accezioni del termine, senza coglierne il significato generale.

Essa può, per esempio, essere definita quale capacità di ciascun individuo di riconoscersi come essere unico e irripetibile - valore attribuitole dalla Psicanalisi - o può, ancora, essere intesa come differenza di genere, legata alla sfera della sessualità. È chiaro che la parola identità muti al mutare del soggetto che la usa, anche se si può dire che gli studiosi moderni tendano spesso ad associarla a quella specifica diversità che rende unici.

Usando le parole del filosofo tedesco Zygmunt Bauman, al giorno d'oggi la nozione di identità potrebbe essere definita come la «compulsiva e obbligatoria autodeterminazione» dell'essere umano, tipica di una società che ha perso gradualmente la propria anima comunitaria.⁴

⁴ Zygmunt BAUMAN, *Liquid modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 23: «Modernity replaces the heteronomic determination of social standing with compulsive and obligatory self-determination».

Tale significato è relativo alla modernità e dunque inapplicabile ad altri momenti storici, in particolare alla storia antica: se infatti oggi si tende a pensare all'identità come qualcosa di strettamente personale, in quanto coincidente con le caratteristiche e le esperienze che formano il singolo individuo, non si può pensare allo stesso modo parlando del mondo classico. Sia dal punto di vista etimologico, sia dell'uso che in antichità si è fatto del termine, non sembrano esserci indizi che ci portino ad affermare che i Greci o i Romani definissero l'identità attraverso la sfera individuale e personale. L'origine di tale nozione è tutt'altra.

Se si torna indietro nel tempo e si cerca una delle prime apparizioni del concetto nell'antichità, ci si troverà di fronte al termine greco ταυτότης dal quale deriva, traslitterata, la parola tardo latina *identitas*. Letteralmente ταυτότης significa "la stessa cosa", presentando il termine identità con il senso di "ciò che è identico", "ciò che è uguale a"⁵ e facendolo derivare dall'aggettivo a tre uscite ταυτός, -ή, -όν, "identico". La parola compare per la prima volta negli scritti di Aristotele,⁶ ma il concetto di per sé era già presente nella filosofia di Parmenide. Il filosofo di Elea è il primo ad avvicinarsi agli studi ontologici e a introdurre l'idea dell'Essere come un qualcosa di immutabile, che permane uguale a se stesso nel tempo.⁷ Da ciò egli afferma che ciascun ente è immobile, nel senso che rimane identico a se stesso.⁸ A tale pensiero si oppone la disciplina eraclitea

⁵ Nella voce relativa del LJS 1940, p. 1761 il termine è tradotto con tre diverse parole: nel suo primo significato come «identity», poi come «monotony» traducibile con «ripetitività» e infine con «identical condition».

⁶ Henry George LIDDELL - Robert SCOTT - Henry Stuart JONES, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, ⁹1996, p. 1761: «ταυτότης, ητος, ή, identity, Arist. EN 1161b 31, Metaph. 995b 21 (...)».

⁷ Per una visione più generale della disciplina parmenidea si vedano Mary Louise GILL - Pierre PELLEGRIN, *A companion to ancient philosophy*, Malden (Massachusetts)-Oxford, Blackwell, 2006, pp. 36-42; Pierluigi DONINI - Franco FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 17-22.

⁸ DONINI - FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, pp. 18-19.

Nel suo poema allegorico Παρί Φύσεως Parmenide definisce letteralmente l'Essere come «ἀγένητον ἔον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν / οὐλον μοθνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές» (Hermann DIELS - Walther KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Zürich, Weidmann, ⁹2005, s.v. *Parmenides*, 28 B, 8, 3-6) e dunque "l'essere è ingenerato e imperituro, infatti, è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine. Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto,

con l'idea del continuo divenire degli enti: essi mutano incessantemente e non permangono mai identici a loro stessi. Dal momento che la realtà è fatta di enti che interagiscono tra loro e che allo stesso tempo subiscono ripetuti cambiamenti, tutto ciò di cui tali enti fanno esperienza non sarà mai identico a se stesso. Secondo la scuola eraclitea - sommariamente riassumibile dal detto «πάντα ῥεῖ» - questo insegna che non è possibile sperimentare due volte la medesima sostanza.⁹

È facilmente constatabile che l'idea di identità è nata nella Grecia presocratica con l'intenzione di spiegare il problema ontologico degli enti e del loro divenire: non si parla ancora di identità sociale o culturale, quanto di identità logica tra le sostanze degli enti mortali. In questa maniera la filosofia greca fa nascere una forte interdipendenza tra i concetti di immobilità/dinamismo, sostanza e identità, che sono la base per la definizione post-socratica dell'identità stessa.

Un passo avanti rispetto alla disputa tra la scuola eleatica e quella eraclitea viene fatto da Melisso. Il filosofo originario di Samo visse durante il V secolo a.C. e fu discepolo di Parmenide, supportandone e difendendone le teorie attraverso il proprio pensiero. Pur rispettando le linee teoriche del maestro, Melisso cercò di riproporle modificandole là dove presentavano delle incongruenze.¹⁰ Basilare per la comprensione del concetto di identità è la proposta del filosofo di riconsiderare la natura spazio-temporale dell'Essere.

L'Essere, per Parmenide, è definito dalla sua immobilità e compiutezza, caratteristiche fondamentali per contrapporlo alla molteplicità del divenire. Tale

uno, continuo» (traduzione di Giovanni Reale: PARMENIDE, *Sulla natura. Frammenti e testimonianze: testo greco a fronte*, a cura di Giovanni REALE, Milano, Bompiani, 2001). Il concetto è ribadito anche da Platone nel dialogo da lui dedicato al filosofo eleatico (*Parm.*, 139).

⁹ DIELS - KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B, 91. Per descrivere meglio il concetto, Eraclito usa l'immagine del fiume che scorre e impedisce che ci si immerga in esso due volte essendo bagnati sempre dalla stessa acqua: «ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν / ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι καθ' Ἡράκλειτον / οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξιν <τῆς / αὐτῆς>· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ / πάλιν συνάγει (μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον, ἀλλ' ἅμα / συνίσταται καὶ ἀπολείπει) καὶ πρόσσεισι καὶ ἄπεισι». Proprio per questo, nessuno - a detta del filosofo - può avere esperienza della medesima sostanza mortale, in quanto essa è in continuo divenire e muta costantemente.

¹⁰ Per citare le parole di Patricia Curd (in GILL - PELLEGRIN, *A companion to ancient philosophy*, p. 50) «Melissus is an innovator, not a mere imitator of Parmenides, as he is often represented».

teoria sembra però limitare fortemente l'Essere, che in questo modo non potrà porsi al di sopra di tutti gli altri oggetti. Per risolvere il problema creato dal maestro, Melisso propone di non considerare l'identità dell'Essere limitata dal tempo e dallo spazio, ma di percepirla come infinita. Anzi, per lui ciascun ente possiede delle caratteristiche specifiche e tali attributi sono essenziali nel definirne l'identità solo se restano invariati nel tempo.¹¹ Grazie a questa rielaborazione del concetto di identità nella filosofia presocratica e all'apertura a un'idea di immobilità sostanziale dell'Essere attraverso lo scorrere del tempo, si giunge alla visione che di tale tema ha Platone e che fa da base alle teorie aristoteliche.

In più di uno scritto, il discepolo di Socrate introduce la revisione del concetto di identità proposta da Melisso. Sono passati ormai quasi due secoli dalla prima disputa sull'immutabile identità degli enti e poco meno di un secolo dalla rielaborazione dello stesso da parte del filosofo di Samo, e l'aggettivo ταῦτόν è ormai utilizzato per definire l'identità di un ente rispetto a se stesso e rispetto agli altri. Con tale ruolo esso compare nel *Teeteto*, uno degli scritti così detti "della maturità" platonica, incentrato sulla figura dell'omonimo matematico allievo del famoso Teodoro di Cirene. Il dialogo avvenuto tra Teeteto e Socrate è riportato, in retrospettiva, da un altro grande nome della filosofia greca, Euclide: scorgendo Teeteto tornare esanime dalla battaglia di Corinto, il megarese inizia a raccontare di una conversazione tenutasi anni prima tra Socrate e il matematico stesso in merito alla natura della conoscenza. Il testo platonico, che focalizza la propria attenzione sulla tecnica maieutica socratica ancor più che sulla ricerca della vera conoscenza, è interessante per l'uso che l'autore fa del termine "identico".

Nel dialogo, Socrate sta portando Teeteto ad ammettere che le sensazioni non siano un valido mezzo per giungere alla conoscenza e a un certo punto si sofferma ad analizzarne l'identità:

¹¹ GILL - PELLEGRIN, *A companion to ancient philosophy.*, pp. 49-51.

SOCRATE – Ora, del suono e del colore non pensi forse in primo luogo proprio questo a proposito di entrambi, che entrambi sono?

TEETETO – Io sì.

SOCRATE – Ed anche che ciascuno dei due è diverso dall'altro, ma identico a se stesso?

TEETETO – Come no?

SOCRATE – E che entrambi sono due, ma ciascuno di essi è uno?

TEETETO – Anche questo.

SOCRATE – E sei anche capace di esaminare se sono dissimili o simili tra di loro?

TEETETO – Forse.¹²¹³

Senza entrare nel merito del discorso, va messo in evidenza che Platone recepisce *in toto* la questione parmenidea dell'ente inteso come entità indivisibile, identica a sé, una e per forza "altra" rispetto a ciò che non coincide con essa. Il concetto di "altro" è introdotto come ciò che si può considerare diverso rispetto a un ente che presenta, invece, un'identità ben definita. La possibilità che due enti siano simili può sussistere, ma deve essere dimostrata attraverso un'analisi comparatistica. «E sei anche capace di esaminare se sono dissimili o simili tra di loro?» chiede in modo provocatorio Socrate a Teeteto, facendogli comprendere che è impossibile conoscere un ente attraverso i sensi e che possa esserci la conoscenza solo comparando direttamente le sostanze degli enti.

Nel medesimo dialogo, poco più avanti, Platone introduce il concetto di sostanza come base per l'identità dell'ente.

¹² La traduzione del testo del Teeteto usata in tutto il primo capitolo ha come edizione di riferimento PLATO - Giuseppe CAMBIANO, *Cratilo ; Simposio ; Fedro ; Teeteto ; Parmenide ; Sofista ; Filebo*, Torino, UTET, 1981.

¹³ Plat. *Theaet.* 185 a-b: «**Σωκράτης**: περι δὴ φωνῆς καὶ περι χροῶς πρῶτον μὲν αὐτὸ τοῦτο περι ἀμφοτέρων ἢ διανοῆ, ὅτι ἀμφοτέρω ἔστων;

Θεαίτητος: ἔγωγε.

Σωκράτης: οὐκοῦν καὶ ὅτι ἐκάτερον ἐκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῶ δὲ ταυτόν; [185b]

Θεαίτητος: τί μὴν;

Σωκράτης: καὶ ὅτι ἀμφοτέρω δύο, ἐκάτερον δὲ ἓν;

Θεαίτητος: καὶ τοῦτο.

Σωκράτης: οὐκοῦν καὶ εἴτε ἀνομοίω εἴτε ὁμοίω ἀλλήλοισιν, δυνατὸς εἶ ἐπισκέψασθαι;

Θεαίτητος: ἴσως».

XXX. – SOCRATE – In quale delle due dunque poni la sostanza? È soprattutto questa infatti che accompagna tutte le cose.

TEETETO – Secondo me è tra quelle verso le quali l’anima si protende da sé di per se stessa.

SOCRATE – E anche il simile e il dissimile, l’identico e il diverso?

TEETETO – Sì.

SOCRATE – E il bello e il brutto, il buono e il cattivo?

TEETETO – Anche queste cose mi pare che rientrino tra quelle di cui soprattutto l’anima indaga la sostanza l’una in rapporto all’altra, confrontando in se stessa le cose passate [186b] e le presenti con le future

SOCRATE – Fermati un po’. Della durezza di ciò che è duro, non avrà forse sensazione per mezzo del tatto e analogamente della mollezza di ciò che è molle?

TEETETO – Sì.¹⁴

A questo punto, il concetto di identità sembra ampliarsi, lasciando spazio allo studio della sostanza dell’ente non solo rispetto a se stesso, ma paragonato con un ente a lui esterno e dissimile. Socrate propone a Teeteto un’analisi per mezzo di concetti opposti: il rapporto tra ciascun ente e il suo dissimile e il grado di similitudine/differenza che sussiste tra gli stessi sembrano essere i metodi più efficaci per conoscerne l’identità. Questo procedimento, che trapela dalla maieutica socratica, oltre a introdurre l’idea di sostanza come metro di paragone tra gli enti, propone il “diverso”, l’“altro”, come “contenitore” entro cui verificare la differenza o la somiglianza tra i due. L’ente possiede una propria identità non in seguito alla comparazione con se stesso, ma perché, nel confronto con l’altro, esso è contemporaneamente simile a se stesso e dissimile dall’altro.

Per quanto questo pensiero filosofico possa sembrare contorto, apre in realtà a quell’idea di identità che significa sia essere identici a sé - mantenendo

¹⁴ Plat. *Theaet.* 185 a-b: «**Σωκράτης:** ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται.

Θεαίτητος: ἐγὼ μὲν ὦν αὐτὴ ἢ ψυχὴ καθ’ αὐτὴν ἐπορέγεται.

Σωκράτης: ἢ καὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον;

Θεαίτητος: ναί.

Σωκράτης: τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν;

Θεαίτητος: καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ [186b] γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα.

Σωκράτης: ἔχε δὴ: ἄλλο τι τοῦ μὲν σκληροῦ τὴν σκληρότητα διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθήσεται, καὶ τοῦ μαλακοῦ τὴν μαλακότητα ὡσαύτως;

Θεαίτητος: ναί».

invariato nel tempo ciò che si è, ossia la propria sostanza -, sia essere un ente diverso se paragonato a un altro ente - poiché fatto di una sostanza diversa. L'introduzione dell'elemento esterno, dell'"altro", aiuta in un certo qual modo a definire più propriamente ciò che l'ente è e ciò che l'ente non è, permettendo di uscire da quel labirinto logico creato dal pensiero parmenideo.

Va aggiunto inoltre che il tempo - fattore già introdotto da Melisso - sia sottinteso qui proprio nel ruolo che lo stesso discepolo di Parmenide gli aveva attribuito: l'ente non muta e resta uguale a se stesso nonostante lo scorrere del tempo e questa è la caratteristica che permette all'anima, l'essenza prima dell'ente, di misurarsi con gli altri «confrontando in se stessa», ossia prendendo la propria sostanza come metro di paragone per il mondo che la circonda.¹⁵

Si inizia così a intravedere la creazione del vero e proprio concetto di identità, espresso in greco non più dall'aggettivo sostantivato, ma dall'uso del nome ταυτότης. Il primo a farne uso in questo senso è Aristotele, che, con l'intento di spiegare cosa renda o meno identiche le sostanze di due enti, distingue nei trattati *μετά τα φυσικά* tre possibili caratteri fautori di un simile rapporto:

Si usa il termine «stesso» nella suddetta accezione, ma altre cose si dicono «stesse» per essenza, in tutti i modi in cui è usato anche il termine uno: infatti si dice che sono stesse non solo quelle cose la cui materia è specificatamente e numericamente una, ma anche quelle che hanno un'unica sostanza, ed è, quindi, evidente che l'identità è, in un certo senso, unità di essere, tanto di una pluralità di cose quanto, anche, di una sola cosa, qualora quest'ultima venga considerata come una pluralità, come quando si afferma che la medesima cosa è identica a se stessa, giacché in tal caso noi trattiamo la medesima cosa come se ne trattassimo due.

(Aristotele)¹⁶

¹⁵ Riprendendo le parole di Teeteto già viste sopra «Anche queste cose mi pare che rientrino tra quelle di cui soprattutto l'anima indaga la sostanza l'una in rapporto all'altra, confrontando in se stessa le cose passate [186b] e le presenti con le future» (Plat., *Theaet.*, 186 a-b).

¹⁶ Aristot., *Met.*, 1018a, 4-9: «καὶ τὰ μὲν οὕτως [5] λέγεται ταῦτά, τὰ δὲ καθ' αὐτὰ ὅσα ἄλλωσπερ καὶ τὸ ἓν: καὶ γὰρ ὅν ἢ ὅλη μία ἢ εἶδει ἢ ἀριθμῶ ταῦτά λέγεται καὶ ὅν ἢ οὐσία μία, ὅσπερ φανερόν ὅτι ἢ ταυτότης ἐνόησις τίς ἐστὶν ἢ πλείονων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῶ ταυτόν: ὡς δυοὶ γὰρ χρῆται αὐτῶ.» Traduzione di Antonio Russo (ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di Antonio RUSSO, Roma-Bari, Laterza, 41990).

Secondo Aristotele tutte le cose possono definirsi identiche a patto che soddisfino dei parametri comuni. Tali parametri sono l'unicità e la sostanza: essi non hanno bisogno di essere presenti nei due enti allo stesso tempo affinché siano definiti "identici", ma possono essere applicati separatamente. Se si parla infatti dell'ente nella sua unicità e lo si paragona a un altro ente attraverso il suo "essere uno", risulteranno due enti che sono la "stessa" cosa. Diverso è se due o più enti sono fatti della stessa sostanza: l'essenza¹⁷ deve essere la medesima non solo tra due enti, ma anche nell'ente stesso.¹⁸

L'identità si concretizza dunque non solo quando un'entità resta fedele a se stessa nel tempo, non mutando mai la propria sostanza, ma anche quando il rapporto di congruenza lega due diversi enti tra loro. Pur essendo questi in apparenza dissimili, possono essere considerati identici se composti della stessa essenza.¹⁹

«L'identità è, in un certo senso, unità di essere» dice Aristotele e la sua è la prima definizione in assoluto di tale concetto, come sottolinea lo studioso Rudolf Eisler nel suo dizionario filosofico.²⁰ Quello che, però, viene lasciato da parte

¹⁷ Che qui va intesa come sinonimo di sostanza, così come Giovanni Reale spiega nel suo commento ai libri della *Metafisica* aristotelica (1993, p. 238, n. 6).

¹⁸ Il commento di riferimento, come anticipato, è quello scritto da Giovanni Reale al medesimo testo della *Metafisica* da lui tradotto. Aristotele, in realtà, non dà solamente questa definizione di identità. Più avanti, nei *Topica*, come Reale sottolinea (1993, p. 238, n. 7), il filosofo esemplifica tre possibili "categorie" attraverso cui poter considerare gli enti identici: il numero, per cui due enti sono la stessa cosa perché designati verbalmente con simili parole; la specie, ossia se ci sono enti che pur essendo diversi in caratteri minori, sono fatti della medesima sostanza o hanno la medesima essenza; per genere, se, per esempio, pur essendo di diverse specie, come un cavallo e un uomo, sono però entrambi maschi (sempre Reale, *ARISTOTELES ARISTOTELE, Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, a cura di Giovanni REALE, Milano, Vita e Pensiero, 1993, p. 238, n. 7). Tale divisione accentua ancora di più il carattere relativo nella definizione dell'identità: i limiti imposti dalla scuola parmenidea sono qui ampiamente superati; non si parla più di un Essere teorico, ma si definiscono gli enti attraverso categorie reali, per poi definire caratteristiche generali. Non c'è dunque solo una via affinché due enti o più siano identici, ma molteplici.

¹⁹ Come specifica anche Reale, gli enti possono differire "per certi aspetti accidentali" e tuttavia possedere la medesima essenza. Questo crea tra di essi un'identità di specie. (ARISTOTELE, *Aristotele Metafisica.*, Vol. III, p. 238, n. 7).

²⁰ Rudolf EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, Mittler, ³1910, s.v. *Identität - Antike, Scholastik, Neuzeit*: «Den Begriff der Identität bestimmt ARISTOTELES: hê tautotês henotês tis estin ê pleionôn tou einai, ê hotan chrêtai hês pleiosin, hoion hotan legê auto hautô tauton (*Met.* V 9, 1018 a 7). Es gibt numerische (kat' arithmon) und generische (tô eidei) sowie

dal filosofo austriaco, che passa subito ad analizzare la traduzione latina del termine ταυτότης, è come Aristotele metta in collegamento il concetto di identità con quelli di “alterità” - o anche “diversità” - e “differenza”.

Si è già visto come Platone nei suoi dialoghi implementi le idee parmenidee aggiungendo la possibilità che due enti siano messi in relazione tra loro per verificarne la somiglianza o la dissomiglianza. In Aristotele sembra che questo ampliamento del processo di analisi dell’ente sia stato mantenuto, tanto che, subito dopo, la definizione di identità, il filosofo di Stagira introduce quello di “altro”.

Si dicono, invece, «altre» quelle cose di cui sono molteplici o le specie o la materia o la definizione dell’essenza, e in generale si usa il termine «altro» in opposizione al termine «stesso».

Si dicono «differenti» quelle cose che sono altre tra loro, benché tra loro ci sia una certa identità, non certamente numerica, ma o specifica o generica o analogica, e inoltre le cose eterogenee, e i contrari, e tutte quelle cose che hanno l’alterità nella loro sostanza.

(Aristotele)²¹

Gli enti così come si possono identificare gli uni con gli altri, possono però anche essere diversi tra loro ed esserlo a vari livelli. Sono ἕτερα, “altri” tra loro, se fanno parte di una specie diversa, se sono composti di materia o di un genere diverso e se la definizione di ciò che sono è diversa.²² In poche parole, due enti, se diversi in tutte le caratteristiche che ne compongono la sostanza, possono essere considerati “altri” l’uno rispetto all’altro.

akzidentielle (kata symbebêkos) Identität (*Met.* X 3, 1054 a 32; X 8, 1058 a 18; VII 11, 1037 b 7)».

²¹ Aristot., *Met.*, 1018a, 10-15: “ἕτερα [10] δὲ λέγεται ὧν ἢ τὰ εἶδη πλείω ἢ ἡ ὕλη ἢ ὁ λόγος τῆς οὐσίας; καὶ ὅλως ἀντικειμένως τῷ ταύτῳ λέγεται τὸ ἕτερον. διάφορα δὲ λέγεται ὅσ’ ἕτερα ἔστι τὸ αὐτὸ τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῶ ἀλλ’ ἢ εἶδει ἢ γένει ἢ ἀναλογία: ἔτι ὧν ἕτερον τὸ γένος, καὶ τὰ ἐναντία, καὶ ὅσα ἔχει ἐν τῇ οὐσίᾳ [15] τὴν ἕτερότητα.”

²² La scelta qui di non usare sinonimi, ma di ripetere l’aggettivo “diverso” è voluta e si basa sulla traduzione data da Russo che distingue le cose “diverse”, ἕτερα, da quelle “differenti”, διάφορα, come si vedrà a breve.

A volte tuttavia non c'è una separazione così netta tra l'essenza di due o più enti da poterli definire ἕτερα: pur essendo "altri" gli uni rispetto agli altri, essi possono avere tratti che non li rendono totalmente diversi, ma li fanno differire parzialmente.²³ In questo caso li si definirà come differenti, διάφορα. L'idea particolarmente promettente che scaturisce da questi brani e in particolare dalle parole di Aristotele spiana la strada a una migliore comprensione di cosa fosse l'identità per gli antichi e per meglio coglierne il senso è necessario fare un ulteriore passo indietro.

Come premesso fin dall'inizio di questo capitolo, l'identità nasce come principio filosofico secondario tipico della logica presocratica. La parola stessa ha un'origine marginale: da principio non esiste un modo per dire "identità", ma si ricorre all'aggettivo ταὐτός, -ή, -όν e successivamente alla sua sostantivazione. L' "essere identico/a" non è altro che una delle caratteristiche che l'Essere originario presocratico deve possedere in se stesso per poter essere considerato come il principio di tutto. Tale affermazione, legata alla scuola parmenidea, presenta però forti limiti legati alla difficoltà logica interna al pensiero. Un Essere che non muta restando identico a se stesso non può essere il principio di tutti gli altri enti che, come invece vuole Eraclito, mutano costantemente. I principi ideali restano distaccati dalla realtà degli enti concreti e l'introduzione dello studio della sostanza di tali enti concreti porta al problema del far collimare i principi teorici alla realtà fattuale.

Il problema è superato da Platone, che getta le basi per la definizione di identità, permettendo l'analisi della sostanza degli enti su due livelli: uno ideale e uno pragmatico. La tecnica con cui il personaggio di Socrate, che dà voce alle teorie platoniche, conduce quasi tutti i suoi dialoghi è di tipo maieutico e parte dalla realtà dei sensi per giungere al mondo delle idee. Questo cambio di direzione, da uno studio degli enti di tipo deduttivo a uno induttivo, getta le fondamenta per lo studio aristotelico. Platone sembra comprendere

²³ Si continua a preferire la traduzione di Russo a quella di Reale, in quanto mantiene foneticamente la somiglianza di διάφορα nella parola italiana "differenti". Reale preferisce invece usare "differenza" per tradurre ἕτερα e "somiglianza" per διάφορα.

perfettamente il problema che sorge dall'analizzare un ente riducendo il campo d'analisi alla sola "sfera del sé" e lo apre al paragone con altri enti. In questo modo il filosofo ateniese introduce il concetto di "altro" inteso come ciò che l'ente principale non è.

Un ente è dunque definibile attraverso il risultato che scaturisce dal paragone tra i suoi caratteri e quelli degli altri enti. Identità sembra infine significare non solo essere identici a se stessi, ma somigliare a qualcun altro e avere alcune o tutte le caratteristiche in comune con esso. Non possedere questa somiglianza porta, come precisa poi Aristotele a essere ἕτερα, ossia altri, enti diversi.

L'idea che infine scaturisce dalle parole del filosofo di Stagira è che la ταυτότης non sia altro che essere "qualcuno/qualcosa" poiché non si è "altro". L'ente non definisce se stesso semplicemente osservando la propria sostanza, ma, attraverso il paragone con la sostanza degli altri comprende di essere simile o diverso e così forgia la propria identità. Dalla comparazione con ciò che è diverso si forma l'identità dell'ente, che da Aristotele in poi sarà definita come il principio secondo cui due o più enti possono essere definiti identici se tra loro non sono riscontrabili differenze.²⁴

La nozione aristotelica di identità è da considerarsi il fondamento di tutti gli studi successivi sul tema e lo stesso termine greco ταυτότης è servito d'esempio per formare il corrispettivo vocabolo latino *identitas*, frutto di una sostantivazione del pronome *idem*, "medesimo/identico". Nella filosofia latina, però, la parola sembra essere stata coniata e utilizzata solo a partire dalla tarda antichità²⁵ e ciò sottolinea ancora di più l'importanza avuta dal concetto greco per così tanti secoli.

²⁴ Nei *Commentaria* di Tommaso d'Aquino sarà tradotta e spiegata così: *quia cum idem et diversum seu differens opponantur, ibi possumus identitatem dicere, ubi differentia non invenitur; sed non possumus dicere identitatem, ubi invenitur differentia* (Tom., *Phys*, 4, *lectio* 23; trad. Tommaso Battista MONDIN, *Commento alla Fisica di Aristotele*, Bologna, ESD, 2004).

²⁵ Eisler, nel suo dizionario filosofico, afferma che la parola latina *identitas* sia stata utilizzata già da Pietro Ispano, scrittore di opere di medicina e logica filosofica, nel XIII secolo. (EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s.v. *Identitas*). Questa informazione rivela, tuttavia, un uso assai tardo del concetto di identità nella cultura filosofica latina, la quale, oltretutto, grazie a personaggi come Tommaso d'Aquino, più che modificare, si è preoccupata di spiegare i risultati raggiunti da Aristotele.

L'origine del termine e lo sviluppo iniziale del concetto a essa legato sono, in epoca classica, prerogativa esclusivamente greca, ma la sua teorizzazione è assai più tarda: un esempio è dato dal famoso "principio d'identità" - erroneamente attribuito ad Aristotele -, che in realtà fu formulato dal filosofo tedesco Christian Wolff solo nel XVIII secolo.²⁶ Lo scarto temporale tra l'idea aristotelica d'identità e la formulazione di Wolf porta a credere che il concetto, così come strutturato da Aristotele, sia stato accettato per quasi tutta l'antichità. Per questo motivo, qualsiasi studio che voglia ricercare il significato di un'identità sociale ai tempi della Grecia o della Roma antica non può basarsi sull'uso del termine identità in senso moderno, ma deve avere inizio a partire dal concetto aristotelico.

È noto che i Romani, per esempio, come tutte le popolazioni antiche, possedessero una coscienza di sé in qualità di gruppo sociale o religioso, di popolazione, di cittadini ed è anche noto che tale "senso d'appartenenza comune" fosse spesso incoraggiato e risvegliato - se non addirittura creato *ex novo* - dallo scontro o dall'incontro con l'*alter*. Identità significava, quindi, essere Romani "con la R maiuscola" non solo perché non si era Etruschi, né Greci e neppure Sanniti, ma anche e soprattutto perché si godeva *in primis* della cittadinanza romana. La più importante forma di identità per i Romani era, infatti, l'essere cittadini di diritto: a differenza degli abitanti di Atene e di altre *poleis*, per i quali la cittadinanza era esclusiva ed era tramandata ai figli *iure sanguinis* da genitori che godevano entrambi di questo diritto, per i Romani era di tipo inclusivo e poteva essere anche acquisita da chi non era Romano di nascita. Ciò faceva sì che persone di diversa provenienza, romana e non, pur essendo diversi tra loro, si considerassero Romani per diritto.

Questa era però solo un tipo di identità, sicuramente la più importante, ma non l'unica: l'identità romana nel suo intero era una somma di diverse identità specifiche sorte in base a precisi momenti storici, luoghi o necessità che portavano il Romano a distinguersi o a volte anche a identificarsi con l'*alter*.

²⁶ Già Tommaso d'Aquino aveva iniziato a definire i termini per un simile principio, ma non provò mai a teorizzarlo (*Contra Gent.*, 1, 10).

Queste varianti trovavano nella memoria collettiva romana la giustificazione della loro esistenza: attraverso il ricordo, un gruppo di individui, così come un popolo o un'etnia, poteva fissare nel tempo le esperienze e il bagaglio mitologico che lo rendeva unico.²⁷ Il procedimento di formazione della memoria collettiva serviva così a dare forma alla storia con cui si voleva essere ricordati: un tratto identitario distintivo che faceva parte della memoria di tutti i gruppi e popolazioni antiche era la ricerca e la scelta del nome. Attraverso il nome si diventava riconoscibili agli occhi degli altri e ci si poteva identificare in quanto membri di un gruppo.²⁸

In sostanza, la creazione della storia identitaria non è mai un fatto legato a un unico tipo d'identità e si basa spesso sull'utilizzo di alcuni fattori comuni a tutte le popolazioni mondiali. La maggior parte delle identità popolari, secondo quanto teorizzato dallo studio dell'antropologo tedesco Klaus Müller, sono caratterizzate da quattro componenti-base:²⁹ innanzi tutto è necessario che il gruppo di persone che si uniscono per formare una società abbiano un'origine comune o *Abstammungspostulat*.³⁰ La comunanza di genesi, ossia il discendere dalla medesima stirpe di uomini, eroi e/o divinità, garantisce “die Kontinuität der Gruppe in der Zeit”. La continuità nel tempo, data dagli avi comuni, va associata poi alla presenza di uno stile di vita - *Lebensform* - e tradizioni condivise e all'uso della medesima lingua, *die gleiche Sprache*. Come quarto e ultimo fattore, Müller presenta l'«Anspruch auf ein bestimmtes Territorium», il

²⁷ Il concetto di memoria collettiva è stato teorizzato per la prima volta negli anni cinquanta da Maurice Halbwachs, che scrisse in merito una monografia omonima. L'idea in sé è brevemente riassumibile come l'insieme di tutti quei ricordi di esperienze realmente vissute da un gruppo di individui o facenti parte della mitologia, che contribuisce a formarne l'identità in quanto collettività (Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1950).

²⁸ Per un esempio moderno dell'uso del nome come distintivo identitario, si faccia riferimento al caso dei Tonga, popolazione dello Zambia, esposto nella ricerca di Francesco REMOTTI, *Contro l'identità*, Roma, Laterza, 2012, pp. 25-26.

²⁹ Klaus MÜLLER, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens: ein ethnologischer Grundriss*, Frankfurt am Main-New York, Campus, 1987, pp. 45-46.

³⁰ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität.*, p. 46.

ruolo che il territorio ricopre quale base per l'esistenza di un gruppo.³¹ Lo studioso si concentra soprattutto sul primo e sull'ultimo di tali fattori, considerandoli elementi fondamentali per la creazione dell'identità.³²

Se infatti si analizzano i miti di fondazione di numerose popolazioni antiche, si noterà che tutto inizia sempre con la scelta di un singolo, sostenuta dalla volontà divina e appoggiata dai suoi concittadini, di staccarsi dalla madrepatria per fondare una propria città. Questo è l'antenato cui la popolazione fa capo. Tale personaggio si mette in cerca di uno spazio che sia confacente alla volontà divina, ma anche alla necessità del proprio gruppo di stanziarsi e fondare una nuova città.³³ Il territorio è quindi l'elemento che unisce il desiderio d'indipendenza del singolo individuo - che possiede già spiccate doti da *leader* - alla necessità di trovare una nuova dimora a chi non può o non sente di far parte della società in cui è nato o ha vissuto in precedenza.

Una simile situazione è riscontrabile nel mito riguardante la nascita di Roma. L'analisi delle modalità in cui la leggenda della fondazione dell'Urbe e la figura di Romolo siano state mutate al mutare della situazione sociopolitica romana dà la possibilità di comprendere allo stesso tempo quale fosse il rapporto tra i Romani e il loro spazio nella costruzione dell'identità territoriale. Parlando del confine sacro di Roma, della fondazione della città e della sua costruzione, ci si accorgerà che, come in tutte le fondazioni mitiche di città antiche, ci sono anche qui elementi che si ripetono: i principali sono la presenza di un eroe, la presenza

³¹ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 46: il territorio, secondo Müller «garantiert ihr (al gruppo) die Grundlagen ihrer Existenz in der jeweils konkreten Gegenwart».

³² Müller non spiega perché decida di concentrarsi in particolar modo sul ruolo che l'elemento territoriale ricopre nella costruzione dell'identità comune. La ragione è però teorizzabile attraverso la lettura della restante parte del capitolo in questione e riguarda una sorta di grado di priorità con cui il gruppo - ossia la futura società - sceglie come formarsi. In questo senso, gli elementi primari sono la genealogia e il territorio, e quelli secondari la tradizione e la lingua. Questi ultimi due tendono infatti a svilupparsi in un momento successivo, quando il gruppo si è ormai stanziato e ha già definito le proprie origini (pp. 47-66).

³³ Antonietta CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, in Francesco CALZOLAIO et al. (Edd.), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, Venezia, Ca' Foscari-Digital Publishing, 2017, pp. 23-46 2017, p. 31.

di uno o più antagonisti e, come appena detto, la necessità di possedere un territorio.

Quest'ultimo elemento sembra essere stato per gli antichi - come ancora oggi lo è per i moderni - la base per la creazione di una comunità. Lo spazio, come area circoscritta da confini che separano dagli altri e definiscono chi si trova al loro interno, sarà dunque il prossimo campo d'indagine. Per comprendere la leggenda pomeriale e la fondazione dell'Urbe romulea, nonché la loro importanza in qualità di elementi identitari, si deve necessariamente comprendere il rapporto tra lo spazio, l'uomo, i confini da esso creati e "l'altro".

1.3. Identità e territorio: solo una questione di confini?

Niemand pflegt »irgendwo« zu leben. Wie Pflanzen und Tiere besitzen auch Menschen immer bestimmte Stätten, die ihnen zur *Heimstatt* dienen und als solche bewußt sind.³⁴

Ciascuno spazio che gli uomini, così come le piante e gli animali, decidono di considerare *Heimstatt*, "dimora", non è casuale, ma - afferma il sociologo Klaus Müller - è scelto coscientemente.³⁵ Con queste parole lo studioso introduce la sua ricerca nel volume intitolato *Das magische Universum der Identität*.

Il primo capitolo, dedicato al ruolo del territorio nella creazione dell'identità collettiva, illustra quali siano le principali strutture che l'uomo utilizza per appropriarsi di uno spazio libero.³⁶ Si parla qui di topogenesi, ossia quel processo

³⁴ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 3.

³⁵ La parola *Heimstatt* può generalmente essere anche tradotta con l'italiano "casa", ma in questo caso il sociologo tedesco sembra piuttosto mettere in evidenza non solo il luogo fisico abitabile, ma anche lo spazio intangibile che esso rievoca e in cui ciascuno si sente sicuro e protetto.

³⁶ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, pp. 3-56.

attraverso cui la società costruisce il proprio spazio comunitario. È un processo, dal momento che non termina con la creazione del primo perimetro cittadino o con la costruzione delle prime case, ma continua nei secoli, includendo tutto ciò che viene generato per ampliare e modificare lo spazio sociale.³⁷

Secondo l'analisi di Müller, la topogenesi ha inizio con due soggetti: *ein Oberhaupt*, un leader - un "prescelto" che ha tutte le caratteristiche necessarie per guidare la nascita di una nuova società -³⁸ e un gruppo di "gregari" - persone nate o divenute apolide e alla ricerca di una nuova patria.³⁹ Il capo è colui che ha il compito «den Ort zu bestimmen»: è lui che sceglie coscientemente lo spazio più adatto ove stanziarsi con il proprio gruppo; non è lui, però, a scegliere di portare avanti tale onere. *Der Oberhaupt* ha infatti il dovere di rappresentare il volere divino: a volte viene scelto direttamente dagli dei per portare il suo popolo verso "la terra promessa", a volte si fa promotore dell'interrogazione di un oracolo, unico mezzo per sapere se è degno dell'approvazione celeste.

Lo studioso tedesco ricorda alcuni esempi di personaggi del mito classico che, dopo essere giunti presso un oracolo, sono poi stati dissuasi dallo stesso nel perseguire l'obiettivo iniziale e spinti piuttosto a dedicarsi alla ricerca di una terra su cui fondare una propria comunità.⁴⁰ Müller ricorda le *Argonautiche* di Apollonio Rodio, la *Periegesi della Grecia* di Pausania e la fondazione di Roma da parte di Romolo riferita da Plutarco.

Nel primo episodio - narrato anche da Pausania nel libro IX - si fa riferimento a Cadmo e all'oracolo di Delfi. All'arrivo dell'eroe presso il santuario, l'oracolo gli consigliò di desistere dal cercare la sorella Europa e di dedicarsi piuttosto alla ricerca di un territorio dove dar vita a una nuova stirpe.⁴¹ Nel secondo, è

³⁷ Denis RETAILLÉ, s.v. *Topogenèse*, in Jacques LÉVY - Michel LUSSAULT (Edd.), *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2013, pp. 1014-1015.

³⁸ Per designare il capo Müller usa entrambi *der Oberhaupt* - traducibile per con capo o leader - e *der Ältesten*, facendo implicitamente riferimento al fatto che spesso il fondatore fosse l'uomo più anziano del gruppo.

³⁹ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 33.

⁴⁰ MÜLLER 1987, p. 33 n. 66

⁴¹ Ap. Rhod., *Argon.*, III, vv. 1176-1182: «βὰν δ' ἴμεν, οὐδ' ἀλίωσαν ὁδόν· πόρε δέ σφιν ἰοῦσιν / κρείων Αἰήτης χαλεποῦς ἐς ἄεθλον ὁδόντας / Ἄονίσιο δράκοντος, ὃν Ὠγγυγῆ ἐνὶ Θήβῃ /

richiamato il mito di Corebo, altro eroe greco, e della sua fondazione di Megara avvenuta sempre in seguito alle indicazioni ricevute dalla Pizia, la sacerdotessa del santuario delfico.⁴² Il terzo episodio, ricordato nelle *Vite parallele* plutarchee, è invece quello della disputa tra i fratelli Romolo e Remo. Quest'ultimo caso, però, differisce totalmente dai primi due e sembra non avere la presenza di un vero e proprio oracolo che spinse i gemelli a fondare Roma. Un riferimento c'è, ma è in merito alla creazione dell'asilo sul colle Capitolino: secondo la profezia - sempre proveniente da Delfi - Romolo avrebbe dovuto accogliere come nuovo cittadino chiunque si fosse presentato sul suo territorio.⁴³ Questo sarebbe servito ad ampliare la popolazione della città, ma non a fondarla. La vicenda, infatti, avrebbe avuto luogo tempo dopo la fondazione del centro urbano e la costruzione delle mura stesse.⁴⁴

Κάδμος, ὅτ' Εὐρώπην διζήμενος εἰσαφίκανεν, / πέφνεν Ἀρητιάδι κρήνη ἐπίουρον ἐόντα / ἔνθα καὶ ἐννάσθη πομπῇ βοός, ἦν οἱ Ἀπόλλων / ὤπασε μαντοσύνησι προηγῆταιραν ὁδοῖο».

⁴² Paus., I, 43, 7: «ἔστι δὲ Μεγαρεῦσι καὶ Κοροΐβου τάφος: τὰ δὲ ἐς αὐτὸν ἔπη κοινὰ ὁμῶς ὄντα τοῖς Ἀργείοις ἐνταῦθα δηλώσω. ἐπὶ Κροτώπου λέγουσιν ἐν Ἄργει βασιλεύοντος Ψαμάθην τὴν Κροτώπου τεκεῖν παῖδα ἐξ Ἀπόλλωνος, ἐχομένην δὲ ἰσχυρῶς τοῦ πατρὸς δαίματι τὸν παῖδα ἐκθεῖναι: καὶ τὸν μὲν διαφθείρουσιν ἐπιτυχόντες ἐκ τῆς ποιμνῆς κύνες τῆς Κροτώπου, Ἀπόλλων δὲ Ἀργείοις ἐς τὴν πόλιν πέμπει Ποιήν. ταύτην τοὺς παῖδας ἀπὸ τῶν μητέρων φασὶν ἀρπάζειν, ἐς ὃ Κόροιβος ἐς χάριν Ἀργείοις φονεύει τὴν Ποιήν. φονεύσας δὲ—οὐ γὰρ ἀνίει σφᾶς δευτέρα ἐπιπεσοῦσα νόσος λοιμώδης - Κόροιβος ἐκὼν ἦλθεν ἐς Δελφοὺς ὑφέξων δίκας τῷ θεῷ τοῦ φόνου τῆς Ποιῆς».

E roi IX 12, 2: «ἔδει δὲ ἄρα Κάδμον καὶ τὸν σὺν αὐτῷ στρατὸν ἐνταῦθα οἰκῆσαι κατὰ τοῦ θεοῦ τὴν μαντείαν, ἔνθα ἡ βοὺς ἔμελλε καμοῦσα ὀκλάσειν: ἀποφαίνουσιν οὖν καὶ τοῦτο τὸ χωρίον. ἐνταῦθα ἔστι μὲν ἐν ὑπαίθρῳ βωμὸς καὶ ἄγαλμα Ἀθηνᾶς: ἀναθεῖναι δὲ αὐτὸ Κάδμον λέγουσι. τοῖς οὖν νομίζουσιν ἐς γῆν ἀφικέσθαι Κάδμον τὴν Θηβαΐδα Αἰγύπτιον καὶ οὐ Φοινικὰ ὄντα, ἔστιν ἐναντίον τῷ λόγῳ τῆς Ἀθηνᾶς ταύτης τὸ ὄνομα, ὅτι Ὅγγα κατὰ γλῶσσαν τὴν Φοινικῶν καλεῖται καὶ οὐ Σάις κατὰ τὴν Αἰγυπτίων φωνήν».

⁴³ Plut., *Rom.*, IX, 3: «ἔπειτα τῆς πόλεως τὴν πρώτην ἴδρυσιν λαμβανούσης, ἱερόν τι φύξιμον τοῖς ἀφισταμένοις κατασκευάσαντες, ὁ Θεοῦ Ἀσυλαίου προσηγόρευον, ἐδέχοντο πάντα, οὔτε δεσπότης δοῦλον οὔτε θῆτα χρήσταις οὔτ' ἄρχουσιν ἀνδροφόνον ἐκδιδόντες, ἀλλὰ μαντεύματι πυθοχρήστῳ πᾶσι βεβαιοῦν τὴν ἀσυλίαν φάσκοντες, ὥστε πληθῦσαι ταχὺ τὴν πόλιν, ἐπεὶ τὰς γε πρώτας ἐστίας λέγουσι τῶν χιλίων μὴ πλείονας γενέσθαι. ταῦτα μὲν οὖν ὕστερον».

⁴⁴ Va tenuto presente, tuttavia, che Livio, nel riferire questo episodio non presenta il riferimento all'oracolo (I, 8, 5), ma attribuisce direttamente al re la scelta di istituire un asilo per i supplici recatisi a Roma. Secondo lo storico patavino questo atto avrebbe semplicemente seguito un'usanza tipica dei fondatori di città: «Deinde, ne vana urbis magnitudo esset, adiciendae multitudinis causa vetere consilio condentium urbes, qui obscuram atque humilem conciendo ad se multitudinem natam e terra sibi prolem ementiebantur, locum, qui nunc saeptus descendentibus inter duos lucos est, asylum aperit».

A questi episodi se ne potrebbero aggiungere altri, come ad esempio quello legato a Enea, capostipite della stirpe romana e, ancor prima, esule troiano spinto dalla madre Venere a cercare una nuova patria in terra italica. Anche nel suo caso come in quello di numerose altre fondazioni mitiche, la rivelazione del proprio destino è una profezia: dopo essere ripartito dal Cheroneso Tracico avendo appreso la notizia della tragica morte del figlio di Priamo, Polidoro, Enea si dirige con la propria gente verso Delo. Giuntovi interroga l'oracolo di Apollo, il quale alla sua richiesta d'aiuto risponde indicandogli la via per la terra di Dardano.⁴⁵ Lì, nella stessa terra d'origine del fondatore di Troia, il figlio di Venere avrebbe potuto dar vita a una nuova stirpe.⁴⁶

Osservando nell'insieme tali vicende, è chiaro che il dio non si palesa quasi mai al prescelto: gli illustra il suo futuro di fondatore attraverso oracoli, eventi naturali o particolari comportamenti degli animali non sempre di facile interpretazione.⁴⁷ Queste diverse vie in cui si presenta la volontà divina sono ciò che spinge il leader a lasciare tutto e stabilirsi altrove, ricreando le strutture sociali della madrepatria, ma con un nuovo nome. A questo punto, storia e mito si fondono: da una prospettiva antropologica è l'uomo a scegliere dove stabilirsi in base alle caratteristiche di un territorio, che deve essere possibilmente fertile e ricco; da un punto di vista religioso e giustificatorio, però, un tale atto è dovuto

⁴⁵ Verg., *Aen.*, III, vv. 94-99: «“Dardanidae duri, quae uos a stirpe parentum / prima tulit tellus, eadem uos ubere laeto / accipiet reduces. antiquam exquirite matrem. / hic domus Aeneae cunctis dominabitur oris / et nati natorum et qui nascentur ab illis.” / haec Phoebus; [...]».

⁴⁶ Il messaggio di Apollo è inizialmente mal interpretato dal padre di Enea, Anchise: egli crede che Febo li stia spingendo a dirigersi verso Creta, isola natale di Teucro, che fu re della Troade prima di Dardano (Verg., *Aen.*, III, vv. 102-117). Solo una volta compreso l'errore e aver vissuto numerose peripezie, Enea e i suoi seguaci cambiano rotta puntando verso la penisola italica, vera meta indicata dalla profezia.

⁴⁷ Jean-Pierre VERNANT, *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, Torino, Einaudi, 1982, p. 21. Come ben sottolinea l'antropologo francese, le rivelazioni oracolari non contengono un messaggio intuibile o di immediata comprensione: la parola della Pizia o del sacerdote che si trova a riferire il volere divino è volutamente semplice e alquanto scarna, ma sta all'essere umano renderla comprensibile prestando attenzione a porre la giusta domanda. La precisione del rito è ciò che permette a chi vuole modificare il proprio futuro di farlo nella maniera più vantaggiosa. Cfr. anche Carmine PISANO, *La voce della Pizia: tra mito, rito e antropologia*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» (2013-2014) 6, pp. 8-20, pp. 8-10.

in primis alla volontà divina e a un più grande progetto voluto dai numi per gli uomini.

Sulla differenza sottesa a tali dimensioni - quella mitica e quella storica - si tornerà più avanti. Per ora è necessario sottolineare che la presenza di un capo che sceglie il luogo dove stanziarsi con il proprio gruppo di esuli e di una divinità che lo guida nell'arduo compito sono due condizioni senza le quali la ricerca dell'identità antica non poteva sussistere. In particolare, avere una divinità dalla propria parte significava partire in vantaggio:⁴⁸ la volontà divina era l'unico beneplacito veramente necessario, poiché solo ciò «avrebbe permesso ai futuri cittadini di vivere indisturbati e di avere la possibilità di fondare una città prospera e salda».⁴⁹ Avere il supporto di un dio significava possedere la più potente difesa che si potesse immaginare e, come è noto dalle parole di Macrobio, autore latino vissuto nel V secolo, ciascuna città antica possedeva tale tipo di difesa ed era assai cauta nell'occultarla.⁵⁰ La necessità di celare informazioni di tale natura proveniva dall'importanza attribuita alla presenza divina e al problema derivante dalla possibilità che fosse evocata dai nemici: secondo la pratica dell'*evocatio deorum*, infatti, ciascuna città era protetta da una divinità o da un *genius* e costoro erano evocabili dai nemici. Conoscendo le formule corrette, al momento dell'ultimo attacco a una città, si poteva privare il centro urbano della sua ultima e più efficace arma difensiva. Avere gli dei al

⁴⁸ Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hrsg. von Johannes Winkelmann, Tübingen, Mohr-Siebeck Verlag, ⁵1976, p. 264: «Neben die beiden urwüchsigen Arten der Beeinflussung übersinnlicher Mächte: ihrer magischen Unterwerfung unter menschliche Zwecke oder ihrer Gewinnung dadurch, daß man sich ihnen nicht etwa durch Übung irgendwelcher ethischen Tugenden, sondern durch Befriedigung ihrer egoistischen Wünsche angenehm macht, tritt jetzt die Befolgung des religiösen Gesetzes als das spezifische Mittel, das Wohlwollen des Gottes zu erringen.»

⁴⁹ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, p. 23.

⁵⁰ Macr., *Sat.*, III, 9, 2: «Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum archanum 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 posset, nefas aestimarent deos habere captivos».

proprio fianco, assicurandosi la loro eterna fedeltà, permetteva così agli abitanti della città di sentirsi protetti avendone la più assoluta certezza.⁵¹

Altro elemento fondamentale per la creazione del primo nucleo urbano, legato sempre alla sfera religiosa e alla necessità di mantenere un buon rapporto con le divinità, è l'appropriazione rituale del territorio.⁵² Il leader deve marcare lo spazio scelto: tale atto, che varia da popolazione a popolazione, serve a fondare il nucleo cittadino ed è costituito da due momenti principali.

Il primo di questi è riportato da Müller come comune a quasi tutte le popolazioni dell'antichità: le genti mesopotamiche, così come gli Egizi, gli Etruschi e i Romani, avrebbero condiviso il rito di definizione del punto centrale attorno al quale sarebbe sorta la città.⁵³ Noto è, per esempio, il caso di Babilonia,

⁵¹ Per nominare solo alcuni degli studi più importanti sull'*evocatio* si ricordino Vsevolod BASANOFF, *Evocatio: étude d'un rituel militaire romain*, Paris, Presses Universitaires, 1947, Joël LE GALL, *Evocatio*, in «Publications de l'École française de Rome» 27 (1976) 1, pp. 519-524, Alain BLOMART, *Die "evocatio" und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom*, in «Römische Reichsreligion und Provinzialreligion» (1997), pp. 99-111, Gabriella GUSTAFSSON, *Evocatio deorum. Historical and mythical interpretations of ritualised conquests in the expansion of ancient Rome*, Coronet Books Inc, 2000 e soprattutto gli studi di Ferri (di cui i principali sono Giorgio FERRI, *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano*, Roma, Bulzoni, 2010; Giorgio FERRI, *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stuttgart, Steiner, 2010).

⁵² MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, pp. 33-34.

⁵³ Carl Olof THULIN, *Die etruskische Disciplin. Teil I - III*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchges, 1968, Teil III, pp. 3-10. Un caso riscontrabile in più culture è quello dell'adorazione dei betili (dal greco βῆτιλος, che a sua volta deriverebbe dall'ebraico *bēth'ēl*, ossia "casa del dio"), massi di varia forma in cui si credeva dimorasse una divinità. A volte la pietra stessa era considerata un dio, dal momento che la sua provenienza era di natura celeste: è questo il caso dei meteoriti, di cui il più famoso è la pietra nera che si trova incastonata nella Ka'ba alla Mecca. Altri casi sono il betilo di Magna Mater Cibele, trasportato a Roma nel 203 a.C. - dopo essere stato prelevato dal suo luogo di culto sul monte Ida - in vista dello scontro tra Roma e Cartagine; quello che l'imperatore Elogabalo trasportò a Roma dalla città di Edessa e il *Beben* proveniente dalla città egiziana di Eliopoli e raffigurante la collina su cui nacque il dio Atum, creatore della coppia divina primordiale. Ulteriori casi erano quelle dei betili rinvenuti a Cipro, Palmira, Dura Europos, in Sardegna e in tutta l'area mediterranea antica.

Per una panoramica sull'origine e sul significato del betilo e la funzione secondo le fonti antiche del periodo classico si vedano gli studi di George F. MOORE, *Baetylia*, in «American Journal of Archaeology» 7 (1903) 2, pp. 198-208, Henri LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in «Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale» (1920), pp. 39-101 e Giovanni LILLIU, s.v. *Betilo*, in Ranuccio BIANCHI BANDINELLI - Giovanni PUGLIESE CARRATELLI (Edd.), *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1958-1973, II.

costruita sulla cosiddetta “porta d’*apsû*”, il punto d’ingresso per la regione infera in cui si conservava il caos primordiale antecedente alla Creazione.⁵⁴

Indipendentemente dalla sua origine, il gesto iniziale dell’ecista consisteva nel marcare il punto da cui si sarebbe iniziata a costruire la città. Per spiegare meglio in cosa consista tale azione, Müller sceglie di parlare del noto caso di Roma e della creazione del *mundus*, il suo centro cittadino:

Una fossa circolare fu scavata intorno al Comitium, le prime offerte di tutte le cose furono deposte lì con ciò che era considerato buono per consuetudine e necessario per natura. Infine, con quella terra della quale ciascuno era giunto portando (con sé) una piccola parte (tali offerte) erano gettate con essa e mescolate. Chiamano questa trincea con il nome di ‘mondo’, come il cielo. Poi, circoscrivevano l’area cittadina come un cerchio intorno al punto centrale.

(Plutarco)⁵⁵

Le parole sono quelle di Plutarco che racconta come in tale fosso il fondatore versasse le primizie coltivate in quel medesimo territorio e che ogni nuovo membro della città dovesse depositarvi una manciata della propria terra natia. Il *mundus* diveniva così il simbolo dell’unione indissolubile tra il territorio scelto, i suoi nuovi abitanti e le divinità autoctone del sottosuolo. Sopra tale fossa, che doveva essere chiusa proprio per evitare che il mondo dei defunti restasse perennemente in contatto con quello dei vivi, era solitamente deposta una pietra, l’*ombilicus urbis*.⁵⁶

⁵⁴ Mircea ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1984, p. 52.

⁵⁵ Plut., *Rom.*, 11, 2: «βόθρος γὰρ ὠρύγη περὶ τὸ νῦν Κομίτιον κυκλοτερῆς, ἀπαρχαί τε πάντων, ὅσοις νόμῳ μὲν ὡς καλοῖς ἐχρῶντο, φύσει δ’ ὡς ἀναγκαίοις, ἀπετέθησαν ἐνταῦθα. καὶ τέλος ἐξ ἧς ἀφῖκτο γῆς ἕκαστος ὀλίγην κομίζων μοῖραν ἔβαλλον εἰς ταῦτό καὶ συνεμείγνυον. καλοῦσι δὲ τὸν βόθρον τοῦτον ᾧ καὶ τὸν ὄλυμπον ὀνόματι μοῦνον. εἶθ’ ὥσπερ κύκλον κέντρον περιέγραψαν τὴν πόλιν».

⁵⁶ Ne parlano anche Catone, le cui parole sono riportate da Festo (144 L), Festo stesso (126L; 144-145L; 312L), Igino (*De astronomia*, I, 1, 1) e uno scolio alle Bucoliche virgiliane (Scol. Berna in Virg., *Buc.* III, 105). Recentemente, tra gli studiosi moderni, si è soffermato sul tema

L'usanza di riporre un masso sopra l'apertura per l'aldilà non è un'invenzione romana, ma segue una strada tracciata già in precedenza da altre popolazioni.⁵⁷ Essa ricorda anzitutto la consuetudine greca di riporre una pietra detta ὀμφαλός⁵⁸ - ossia "ombelico" - al centro di uno spazio consacrato, seguendo il modello di Delfi.⁵⁹ Il luogo, sede del più importante santuario apollineo di tutta la storia antica, era considerato dalle popolazioni greche il centro del mondo.⁶⁰ Tale nomea era nata dalla giunzione di due miti: secondo il primo, l'ὀμφαλός non sarebbe stato altro che il masso che Rea, madre di Zeus, avrebbe dato in pasto al marito Crono al posto del loro amato figlio. Successivamente esso sarebbe stato rigettato dallo stesso Crono per effetto del veleno che Zeus gli avrebbe somministrato per liberare gli altri figli da lui divorati. Precipitando dal cielo, la pietra sarebbe caduta proprio a Delfi diventandone il centro sacro.⁶¹

Stando invece alla seconda leggenda, esso sarebbe l'ombelico di Gea, divinità personificante la madre terra, e sarebbe da identificare con il centro del mondo. Anche in questo caso il fautore della scoperta di tale luogo sarebbe stato Zeus:

mundus Gianluca De Sanctis in Gianluca DE SANCTIS, «Urbigonia». *Sulle tracce di Romolo e del suo aratro*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» (2012), pp. 105-135, qui pp. 108-115.

⁵⁷ ELIADE, *Images et symboles*, pp. 52-59.

⁵⁸ Sul significato della parola si rimanda alla tesi dottorale di COT Glòria, «L'Omphalos i la dinàmica de l'espai a la Grècia Arcaica» (Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 25 genaiu 2017) (cat) 2016 (pp. 35-36).

⁵⁹ W. R. LETHABY, *Architecture, mysticism, and myth*, New York, Cosimo Classics, 1892, pp. 78-82. Stupisce che Müller non accenni minimamente a questo esempio. Riporta invece - seppur solo elencandoli - i nomi di molte altre popolazioni antiche che avrebbero fatto ricorso alla creazione rituale di un centro cittadino (MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 34). In ogni caso, lo studioso tende a concentrarsi soprattutto sul modello di Roma che deriva a sua volta proprio dalla pratica greca di scavare una fossa, dedicarla agli dei inferi, coprirla con una pietra - il così detto ὀμφαλός - e attorno a essa pianificare la struttura cittadina.

⁶⁰ Pind., *Pyth.*, IV, vv. 73-74.

Non solo: come ben ricordano Pausania, Plutarco e uno scolio al Fedro di Platone l'ὀμφαλός è la pietra su cui si fermò e vaticinò la prima Sibilla (Paus., X, 12, 1 e 5; Plut., *De Pyth.*, 9; Schol. Plat., *Phedr.*, 244 b).

⁶¹ Hes., *Theog.*, vv. 493-500: «καρπαλίμως δ' ἄρ' ἔπειτα μένος καὶ φαίδιμα γυῖα/ἠὔξετο τοῖο ἄνακτος: ἐπιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν/Γαίης ἐννεσίησι πολυφραδέεσσι δολωθεῖς/ὄν γόνον ἄψ ἀνέηκε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης/νικηθεῖς τέχνησι βίηφί τε παιδὸς ἐοῖο./πρῶτον δ' ἐξέμεσεν λίθον, ὃν πύματον κατέπινεν:/τὸν μὲν Ζεὺς στήριξε κατὰ χθονὸς εὐρυοδείης/Πυθοῖ ἐν ἡγαθήη γυάλοις ὑπο Παρνησοῖο/σῆμ' ἔμεν ἐξοπίσω, θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσιν»;

Paus., X, 24, 6: «ἐπαναβάντι δὲ ἀπὸ τοῦ μηνίματος λίθος ἐστὶν οὐ μέγας: τούτου καὶ ἔλαιον ὀσημέραι καταχέουσι καὶ κατὰ ἑορτὴν ἐκάστην ἔρια ἐπιτιθέασι τὰ ἀργά: ἐστι δὲ καὶ δόξα ἐς αὐτὸν δοθῆναι Κρόνῳ τὸν λίθον ἀντὶ τοῦ παιδός, καὶ ὡς αὐθις ἤμεσεν αὐτὸν ὁ Κρόνος».

liberando due aquile in direzione opposta, il padre degli dei avrebbe determinato l'esatto centro del mondo nel punto d'incontro tra le due. Essendo stato il primo a individuarlo e al fine di renderlo visibile ai mortali, avrebbe poi gettato una pietra, l'ὄμφαλός appunto, proprio lì, al centro di Delfi.⁶² Questo è l'esempio più famoso di luogo cultuale e di aggregazione religiosa creato a partire da un ὄμφαλός: non è certamente il solo, ma si può dire che abbia dettato simbolicamente i parametri seguiti e riadattati poi nella formazione delle città greche.⁶³

In ogni caso, l'origine divina dell'ὄμφαλός, del *mundus* e di tutte le altre pietre sacre posizionate al centro di una città o di un luogo di culto racchiudeva in sé il medesimo significato:⁶⁴ i nuovi coloni avevano scelto quella terra e l'avevano occupata nel rispetto della volontà divina. In entrambi i casi, infatti, sia l'ὄμφαλός sia il *mundus* non rappresentavano il κέντρον, ossia il centro geometrico della città, ma il simbolo che mette in relazione la mitologia dell'origine e il concetto di ordine sul quale si basa il mondo.⁶⁵ L'atto di segnare un luogo preciso da cui partire per la fondazione del centro urbano ha un doppio ruolo: da un lato, quello pratico di porre ordine alla "terra di nessuno", a un territorio ancora inesplorato e selvaggio; dall'altro, quello simbolico di creare un

⁶² Strab., IX, 3, 6: «ἢ μὲν οὖν ἐπὶ τὸ πλεῖον τιμῆ τῷ ἱερῷ τούτῳ διὰ τὸ χρηστήριον συνέβη δόξαντι ἀψευδестаῖτον τῶν πάντων ὑπάρξαι, προσέλαβε δὲ τι καὶ ἡ θέσις τοῦ τόπου. τῆς γὰρ Ἑλλάδος ἐν μέσῳ πῶς ἐστὶ τῆς συμπάσης, τῆς τε ἐντὸς Ἰσθμοῦ καὶ τῆς ἐκτός, ἐνομίσθη δὲ καὶ τῆς οἰκουμένης, καὶ ἐκάλεσαν τῆς γῆς ὄμφαλόν, προσπλάσαντες καὶ μῦθον ὃν φησι Πίνδαρος, ὅτι συμπέσοιεν ἐνταῦθα οἱ ἀετοὶ οἱ ἀφεθέντες ὑπὸ τοῦ Διός, ὁ μὲν ἀπὸ τῆς δύσεως ὁ δ' ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς: οἱ δὲ κόρακάς φασι. δείκνυται δὲ καὶ ὄμφαλός τις ἐν τῷ ναῶ τετανωμένος καὶ ἐπ' αὐτῷ αἱ δύο εἰκόνες τοῦ μύθου» e anche Schol. Pind., *Pyth.*, IV, 4a.

⁶³ Come si è anticipato in precedenza, l'usanza di marcare lo spazio su cui sarebbe sorta una città partendo dall'atto di segnare il centro non era esclusivamente greca o romana. Certo è che l'importanza del centro, poiché connessa con la santità e la proprietà oracolare del luogo, fa di Delfi un caso particolare, rendendolo un esempio storico, nonostante si tratti della sede di un santuario e non di una *polis*.

⁶⁴ LETHABY, *Architecture, mysticism, and myth*, pp. 82-87. Avrebbero seguito l'esempio di Delfi e sarebbero state fondate in seguito alla creazione di un ὄμφαλός città come Istanbul (situato nella chiesa di Santa Sofia), Londra, Gerusalemme, Cuzco, la provincia giapponese del Hitachi e molti altri luoghi facenti capo alle più disparate religioni e culture.

⁶⁵ COT, "L'Omphalos i la dinàmica de l'espai a la Grècia Arcaica" (2016), p. 36: «que el relaciona amb la ideació mítica de l'origen i a la conceptualització de l'ordre del món».

punto di riferimento eterno per la società che abiterà d'ora in poi questa terra. Sintetizzando il concetto, ciascuna città - e di conseguenza la società che la occupa - necessita, al momento della propria fondazione, di un personaggio che le dia una base da cui partire, un elemento che la unisca: questi sono l'ecista e il centro da lui creato. Essi mettono insieme ordine al caos incontrollato della terra selvaggia. La caducità della vita del fondatore è però poi superata dalla sua stessa opera, che diventa simbolo del suo volere e guida immortale per il suo popolo. Il *mundus*/l'ὀμφαλός, anche per il suo valore religioso, trascende il proprio creatore e si colloca fuori dal tempo storico, diventando un oggetto mitico.

Eppure, il processo di fondazione della città non è ancora completo. In precedenza, è stato detto che la creazione di un nuovo centro urbano prevedeva solitamente due momenti e che il primo consisteva nel segnare il centro cittadino sul suolo che si voleva occupare. Quest'azione era poi seguita da una seconda, che constava in ciò che Müller definisce *Abgrenzung*, ossia nella demarcazione del territorio.⁶⁶ Una volta stabilito il punto di partenza - il centro - si presentava al fondatore la necessità di dover delimitare il territorio scelto, così da permettere al suo popolo di stanziarsi in uno spazio sicuro. Era questo il ruolo ricoperto dai confini, che erano una vera e propria barriera lineare o spaziale che separava fisicamente due o più territori limitrofi e, di conseguenza, le popolazioni che vi abitavano.⁶⁷

⁶⁶ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 29.

⁶⁷ Si riprende qui in parte la teoria che lo storico tedesco Hans-Joachim Gehrke ha teorizzato in merito alla natura tripartita dei confini, i cui aspetti principali andrebbero suddivisi in «la pratica del tracciare il confine» - «Grenzziehung als Praxis» -, in cui il confine è spesso una linea che separa aree limitrofe, nel «confine come uno spazio» - «Grenzen als Raum» - in cui esso è spesso una fascia di terreno che separa due città - o in generale più luoghi delimitati - e infine, nel «confine come concetto teorico» - «Grenze als wissenschaftliches Konzept» (Hans-Joachim GEHRKE, *Artifizielle und natürliche Grenzen in der Perspektive der Geschichtswissenschaft*, in Hans-Joachim GEHRKE - Monika FLUDERNIK - Hermann SCHWENGEL (Edd.), *Grenzgänger zwischen Kulturen*, Würzburg, Ergon, 1999, pp. 27-33). In questo caso si parla dei due primi tipi di confine che non ne prevedono ancora una concettualizzazione.

L'origine di tali limiti poteva essere naturale⁶⁸ o artificiale.⁶⁹ il fondatore poteva fare uso di barriere naturali preesistenti o crearne di nuove secondo ciò che gli era stato indicato dai numi. Fiumi, laghi, pendii di colli o montagne, precipizi e boschi sono solo alcuni delle possibili soglie naturali che hanno demarcato numerose città antiche.⁷⁰ Oltre a fungere da linea di separazione tra il territorio di una popolazione e quello di un'altra, tali limiti svolgevano il ruolo di barriera protettiva, difendendo gli abitanti della città da possibili attacchi esterni e, allo stesso tempo, togliendo al fondatore l'incombenza di costruire una limitazione artificiale.⁷¹

La protezione è l'obiettivo ultimo della creazione dei confini cittadini, in quanto ha lo scopo di rendere noto ai propri abitanti quale sia il territorio che essi possono considerare *Heimat* e quindi "patria", ma anche "casa". All'interno dei confini gli abitanti della città sono al riparo dai mali esterni, poiché i limiti danno vita a un luogo in cui ciascun individuo "si sente sicuro e forte".⁷² A differenza di quanto afferma Müller, affinché la persona possa considerare un preciso spazio come *Heimat* - cioè come la propria "casa" - questo non deve essere necessariamente il luogo in cui il singolo nasce.⁷³ Si può affermare,

⁶⁸ Un esempio lo si può prendere dall'analisi sui confini nella Grecia antica dato da Giovanna DAVERIO ROCCHI, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1988, pp. 49-52.

⁶⁹ DAVERIO ROCCHI, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, pp. 53-54.

⁷⁰ DAVERIO ROCCHI, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, p. 24: «I limiti naturali imposti dai sistemi orografici e fluviali hanno costituito l'intelaiatura entro cui si sono ritagliati i confini politici delle polis e hanno fatto da cornice ad un ambiente che è diventato la sede di un sistema di relazioni». Sebbene tale definizione sia riferita alla *polis* greca, può essere considerata affidabile anche per altri casi antichi, come quello di Roma col Tevere, ma anche per città più moderne.

⁷¹ Utile, in questo caso, è il volume di Mario Attilio Levi (Mario Attilio LEVI, *La città antica. Morfologia e biografia della aggregazione urbana nell'antichità*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1989) che si preoccupa di analizzare tutte le maggiori città antiche mondiali osservandone la morfologia e il processo di formazione. Pur non esplicitandolo nel suo lavoro, la descrizione che fa delle città dell'area mediterranea (Mesopotamia, Siria, Egitto, Grecia e Roma), di quelle cinesi e precolombiane permette di intravedere caratteri comuni quali l'uso diffuso di strutture naturali come confini primari.

⁷² MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, pp. 52-53: «„daheim“, d.h. *geboren, sicher und stark zu fühlen*».

⁷³ *Ibid.* p. 53.

piuttosto, che gli altri due elementi - il sentirsi sicuri e forti - e la conseguente idea di protezione che ne deriva siano le condizioni *sine qua non* nessun essere umano considererebbe un dato spazio come “casa”.

Come già osservato in precedenza, per gli antichi tale protezione era data dagli dei, ai quali si chiedeva sempre il permesso di stanziarsi in un territorio prima della sua effettiva occupazione. Stava però agli uomini e, in particolar modo al fondatore, mettere in pratica la volontà divina nel rispetto delle norme rituali. Il gesto del tracciare il confine cittadino, così come la creazione del centro, seguiva criteri specifici e serviva a separare la parte di territorio protetta e regolamentata dai numi dalla parte che invece rappresentava il caos e l'ignoto. Per contrapposizione alla patria/casa che fa sentire i suoi cittadini sicuri e forti, ciò che si trova all'esterno di questo “cerchio” è *bedrohlich*, minaccioso, e si mostra come un fattore di rischio per la società.⁷⁴ Ancora una volta si deve fare riferimento a Müller, che riesce a spiegare con chiarezza quale sia la relazione che intercorre tra confine,⁷⁵ città definita come endosfera, ossia tutto ciò che è racchiuso nei limiti cittadini, ed esosfera, ossia tutto ciò che si trova al di fuori di essi.⁷⁶

Secondo il sociologo tedesco l'opposizione endosfera/esosfera si ripete a più livelli nella struttura di una società. Il primo è quello della famiglia, che è il nucleo sociale essenziale. Esso è di per sé un'endosfera. La struttura è la medesima di quella cittadina, ma assai più primordiale e antica.⁷⁷ Anche qui,

⁷⁴ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 53.

⁷⁵ Sul concetto di confine nel mondo classico e sul significato etimologico legato alle diverse tipologie di limite si faccia riferimento al contributo di Celestina Milani (Celestina MILANI, *Il 'confine': note linguistiche*, in Sordi (Ed.) 1987 – *Il confine nel mondo classico*, pp. 5-12).

⁷⁶ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 6-16.

⁷⁷ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 3: «Architektur wie Raumaufteilung und Ausstattung bleiben dabei ebenfalls niemals einem beliebigen irgendwie überlassen, sondern unterliegen, in vorindustriellen Kulturen zumal, einer strengen Ordnung: Sie folgen zum einen der Tradition, wie sie über die Jahrhunderte hinweg bewährt und insofern auch als Ausweis der Gruppenidentität geheiligt erscheint, und sind zum andern Ausdruck für das Lebens- und Weltverständnis des Menschen, seiner sozialen Beziehungen, der Besitzstands- und Machtverhältnisse, der herrschenden Moralauffassungen, der Etikette usw. mehr -kurz, sie stellen, häufig und dem Prinzip nach zumindest, ein mikrokosmisches Abbild der universalen Makrowelt dar».

all'interno delle mura casalinghe che rappresentano quelle che per la città sono invece i confini e/o le mura difensive, c'è un centro che scandisce il tempo familiare e attorno al quale i membri si riuniscono. È il focolare.⁷⁸ Come un ὀμφαλός o un *mundus*, esso presenta forma circolare e, simbolicamente, è il pilastro su cui si fonda l'unione familiare⁷⁹ e il legame con le divinità domestiche.⁸⁰ Moglie, marito, figli, schiavi, idoli sono tutti parte dell'endosfera,

⁷⁸ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 4.

Al focolare il mito ascrive spesso la forza generatrice maschile contrapposto all'acqua, simbolo della fertilità femminile. In merito concordano Varrone (*Ling.*, V, 61, 4: «Igitur causa nascendi duplex: ignis et aqua. Ideo ea nuptiis in limine adhibentur, [...], et mas ignis, quod ibi semen, aqua femina, quod fetus ab eius humore, et horum vinctionis vis Venus») e Plutarco (*Quaest. Rom.*, 263 e-f: «ἢ ὅτι, καθάπερ τὸ πῦρ χωρὶς ὑγρότητος ἄτροφόν ἐστί καὶ ξηρὸν τὸ δὲ ὕδωρ ἄνευ θερμότητος ἄγονον καὶ ἀργόν, οὕτω καὶ τὸ ἄρρεν ἀδρανὲς καὶ τὸ θῆλυ χωρὶς ἀλλήλων, ἢ δὲ σύνοδος ἀμφοῖν ἐπιτελεῖ τοῖς γήμασι τὴν συμβίωσιν; ἢ οὐκ ἀπολειπτέον καὶ κοινωνητέον ἀπάσης τύχης, κἂν ἄλλου μηδενὸς ἢ πυρὸς καὶ ὕδατος μέλλωσι κοινωνεῖν ἀλλήλοις;»). Lo ripete poi sempre quest'ultimo nei *Moralia*, 650 B; Servio in *Aen.*, IV, 167; Lattanzio nelle *Instit. Div.*, II, 92, 1. Secondo diverse leggende greche che fanno riferimento a personaggi mitici classici sia greci sia romani, dall'unione tra una vergine e un focolare sarebbero addirittura stati generati personaggi del calibro di Servio Tullio, Ceculo e persino i gemelli Romolo e Remo. Si veda Antonino CARATTOZZOLO, *I figli del focolare: storie di eroi fondatori*, in «Paideia: rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria» (2007) 57, pp. 193-226 e Antonino CARATTOZZOLO, *Storie di figli del focolare*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» (2012 (numero speciale)), pp. 83-103.

⁷⁹ Secondo lo studio di Antonino Caratozzolo questo è uno dei ruoli più importanti del focolare, come già accennato sopra: «Centro e simbolo dello spazio chiuso della casa, il focolare appare dunque capace di continuare la stirpe. Chi è generato dal fuoco o in un focolare che è simbolo e pegno di fissità, d'immutabilità e di permanenza - è come l'ombelico che permette alla casa di radicarsi nella terra - perpetua la famiglia» (*ibidem*, p. 89). Da qui nasce anche il legame tra focolare e ὀμφαλός cittadino e l'interpretazione dello stesso come simbolo del legame tra madre Terra e uomini, come tra madre e figlio, legati sin dal concepimento dal cordone ombelicale (*ibidem*, pp. 92-94, ma anche Jean-Pierre VERNANT, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, ⁵2012, p. 174-176).

⁸⁰ Uno degli esempi più famosi relativo però esclusivamente all'antichità romana è quello dei Lari: essi erano considerate divinità nate dagli spiriti degli antenati. Il loro ruolo era quello di proteggere i luoghi, tra i quali si annoverava anche la casa e in particolare il suo focolare. Sembra infatti che i Romani usassero tenere le statuette dei Lari posizionate vicino al focolare, a sua protezione. Sull'origine di tali divinità c'è stata per lungo tempo incertezza e gli studiosi non sono stati in grado di comprendere se siano nati prima come protettori degli spazi aperti e poi del focolare, come proposto da Wissowa (Georg WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München, C. H. Beck, ²1912 pp. 166-174; Georg WISSOWA, s.v. *Lares*, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, II, 2, 1897, coll. 1868-1887) o viceversa, secondo la tesi di Samter (Ernst SAMTER, *Der Ursprung des Larenkultes*, in «Archiv für Religionswissenschaft» (1907) 10, pp. 368-392; Ernst SAMTER, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin, Reimer, 1901).

Altri studiosi si sono poi interrogati su tale quesito (per nominarne solo alcuni: Gordon LAING, *The origin of the cult of the Lares*, in «Classical Philology» 16 (1921) 2, pp. 124-140; Ernst TABELING, *Mater Larum*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1932; John SCHEID, *Romulus et ses*

che funziona secondo le sue specifiche dinamiche.⁸¹ Una delle caratteristiche più importanti dell'endosfera è proprio questo suo peculiare equilibrio: tutti gli individui e gli oggetti ammessi all'interno delle mura di casa, così come nelle mura cittadine, agiscono o svolgono ruoli precisi nel rispetto della ritualità religiosa. Tale religiosità è però propria a qualsiasi spazio interno ai confini, qualunque forma essi assumano, e può essere facilmente modificata dall'entrata di membri, dei e altri elementi appartenenti all'esosfera.

L'esosfera, in opposizione, rappresenta l'altro, il diverso, tutto ciò che generalmente non è parte dell'endosfera. È l'ignoto e, proprio perché sconosciuto e incomprensibile, non può che essere un pericolo per l'equilibrio interno dell'endosfera.⁸² Qui svolgono un ruolo fondamentale i confini: che siano essi le pareti di una casa, un fosso che divide una proprietà dai terreni limitrofi o le mura cittadine, il loro primo ruolo è quello di proteggere l'endosfera e i suoi membri, mantenendoli separati dal caos e dalla vita selvaggia che li circonda.⁸³

frères. Le collège des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs, Roma-Paris, École Française de Rome, 1990, pp. 587-598 ; Filippo COARELLI, *Il foro romano. Periodo arcaico*, Roma, Ed. Quasar, 1983, pp. 265-282; non ultimo, sui *Lares Compitalia* Tesse Dieder STEK, *Sanctuary and Society in Central-Southern Italy (3rd-1st centuries BC). A study into cult places and cultural change after the Roman conquest of Italy*. Doctoral dissertation) ma molti, come sottolineato da Gianluca De Sanctis, hanno deciso di abbracciare l'una o l'altra via. Si distacca da tale consuetudine proprio De Sanctis (Gianluca DE SANCTIS, *Lari*, in «Lares» 73 (2007) 3, pp. 477-527), seguito da Maurizio Bettini (Maurizio BETTINI, "*Lar Familiaris*": un dio semplice, in «Lares» 73 (2007) 3, pp. 533-551).

⁸¹ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, pp. 3-8.

⁸² MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, pp. 27-28.

⁸³ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, pp. 28-29.

1.4. Costruire l'identità territoriale attraverso la catarsi sociale

In questo contesto, i confini svolgono il ruolo non solo fisico, ma anche magico-religioso di mantenere l'area cittadina separata dall'area esterna, sede dell'impurità e dunque del possibile nemico. La necessità dell'*Abgrenzung*, ossia del gesto di tracciare le barriere di separazione dall' "altro", sembra essere, secondo gli studi di Müller, una costante universale.⁸⁴ Comune a tutte le religioni mondiali è la sacralizzazione dello spazio familiare e/o cittadino e la conseguente messa in stato di sicurezza dello stesso. Questa si configura come uno dei primi strumenti per la creazione di norme etiche all'interno della comunità: il fondatore accoglie dentro di sé il potere concessogli dagli dei e accetta di ricoprire il ruolo di guida spirituale della comunità. Ciò gli permette di elevarsi al di sopra del suo stesso popolo e "dettar legge" o, in questo caso, fondare una città.

Il leader deve dunque possedere *Charisma* - così come definito da Max Weber - che consiste nel dono dell'autorità divina trasmesso ai condottieri e ai capi spirituali di ciascun popolo. O meglio:

⁸⁴ MÜLLER, *Das magische Universum der Identität*, p. 29: «Insofern bedarf es auch einer deutlichen Abgrenzung und wirksamen Schutzwehr vor den Unheilseinflüssen, die aus der umweltlichen Exosphäre heraus ständig bedrohen und seine Sakralität verletzen könnten». Weber distingue inoltre tra due tipi di carisma, che si potrebbero definire come innato e indotto. Nel primo caso, l'individuo o l'oggetto detentore di carisma, possiede quest'ultimo in maniera innata: è nato con il sangue del leader o con una natura parzialmente divina. Nel secondo caso, invece, esso può essere prodotto, ma solo se la persona o l'oggetto in questione possiedono già una propensione verso il divino e un animo votato alla grandezza (WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p.245-246: «Das Charisma kann entweder - und nur dann verdient es in vollem Sinn diesen Namen - eine schlechthin an dem Objekt oder der Person, die es nun einmal von Natur besitzt, haftende, durch nichts zu gewinnende, Gabe sein. Oder es kann und muß dem Objekt oder der Person durch irgendwelche, natürlich außeralltägliche, Mittel künstlich verschafft werden. Die Vermittlung bildet die Annahme: daß die charismatischen Fähigkeiten zwar in nichts und Niemandem entwickelt werden können, der sie nicht im Keime hat, daß aber dieser Keim verborgen bleibt, wenn man ihn nicht zur Entwicklung bringt, das Charisma - z.B. durch „Askese“ - „weckt“»).

Per “carisma” si deve intendere una qualità considerata straordinaria (e in origine condizionata in forma magica tanto nei profeti e negli individui forniti di sapienza terapeutica o giuridica, quanto nei duci della caccia e negli eroi di guerra), che viene attribuita ad una persona. Pertanto, questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri, oppure come inviata da Dio o come rivestita di un valore esemplare e, di conseguenza, come “duce”.⁸⁵

Tutti i grandi capi del passato, gli eroi, i fondatori di città e custodi di una specifica “scintilla divina” devono essere annoverati tra i detentori di autorità carismatica. Tale constatazione vale anche per gli ecisti: grazie al loro *Charisma* si allontanano dalla madrepatria seguiti da una schiera di “fedeli” che rivede in loro l’autorità spirituale - ma anche politica - di un dio/re e non solo. Nella realtà fattuale, i “seguaci”⁸⁶ e non gli dei sono coloro che decidono se legittimare o meno il capo. Il riconoscimento passa attraverso la convinzione del singolo che ha la certezza di trovare la prova della propria fede nel sistema di valori che il capo incarna. Se tale evidenza viene a mancare o, come dice Weber, “se l’investito del carisma sembra abbandonato dal suo dio o dalla forza eroica o magica” e “la sua guida non porta alcun beneficio ai dominati” allora il carisma viene meno.⁸⁷ Se invece i segni di fede persistono e il *leader* si mostra degno della fiducia datagli, allora i suoi seguaci, sono disposti a seguirlo ovunque e ad

⁸⁵ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 140: „Charisma“ soll eine als außeralltäglich (ursprünglich, sowohl bei Propheten wie bei therapeutischen wie bei Rechts-Weisen wie bei Jagdführern wie bei Kriegshelden: als magisch bedingt) geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als „Führer“ gewertet wird» (traduzione italiana di Tullio Bagiotti, Franco Casabianca, Pietro Rossi: Max WEBER, *Economia e società*. traduzione di Tullio Bagiotti; Franco Casabianca; Pietro Rossi, Torino, Edizioni di Comunità, 1999, p. 238).

⁸⁶ Il termine usato da Weber è “Anhängern” (WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p.140), parola particolarmente interessante per la sua etimologia. Essa deriva infatti dal verbo anhängen, che letteralmente significa “agganciare/appendere/attaccare a” (unione della preposizione “an” = “a” e del verbo “hängen” = “appendere”) e che rispecchia meglio l’idea forte di questa gente che necessita di un capo, quasi disperatamente, e a esso si vota completamente e ciecamente.

⁸⁷ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 140-141.

attribuire sacralità al suo agire. Il momento della fondazione di una città è quindi da considerarsi sacro se l'attore di tale gesto gode di un simile carisma. Di conseguenza il momento della creazione dei confini e i confini stessi hanno un ruolo sacro particolarmente spiccato. Segnando nella terra i limiti del centro urbano il fondatore crea uno spazio protetto dagli dei e purificato attraverso i riti.

La natura sacrale di questo luogo e dei suoi estremi non è tuttavia adamantina e può essere corrotta dall'attraversamento dei confini stessi. I corpi provenienti dall'esosfera o che pur provenendo dall'endosfera si sono allontanati da essa e hanno provato a rientrarvi senza le dovute precauzioni, rischiano di alterarne l'equilibrio interno o addirittura di infettarlo. Ciò non significa che tra endosfera ed esosfera non possa esservi comunicazione, ma che la trasmissione di corpi e messaggi tra le due sfere può avvenire solo attraverso la "traduzione" degli stessi in "un linguaggio comprensibile" per l'endosfera.

Per spiegare al meglio il fondamentale ruolo ricoperto in questo contesto dal confine, si dimostra assai utile la linguistica semiotica e, specialmente, la teoria del confine semiotico elaborata da Jurij Michajlovič Lotman.⁸⁸ Sebbene Lotman sia un linguista e il tema qui trattato sia il confine in senso fisico e sacrale, la definizione di limite semiotico che egli ha fornito è facilmente applicabile anche all'analisi storica. Per comprendere però appieno la sua idea di confine, si deve fare un passo indietro e aprire una piccola parentesi per definire cosa sia la semiosi.

Sebbene la semiotica, intesa come scienza che studia i segni e il loro uso nella comunicazione, sia nata grazie al filosofo statunitense Charles Morris,⁸⁹ si deve a Lotman l'idea secondo cui tutto ciò che si trova al di fuori dello spazio comunicativo - detto semiosfera - non sia soggetto alla semiosi, ossia al processo che mette in rapporto espressione e contenuto.⁹⁰ Tuttavia, spiega Lotman la

⁸⁸ Jurij Michajlovič LOTMAN - Simonetta SALVESTRONI, *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio, 1985.

⁸⁹ Charles W. MORRIS, *Signs, language and Behavior*, New York, Prentice Hall, 1946.

⁹⁰ LOTMAN - SALVESTRONI, *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, p. 58-59.

semiosfera può ricevere messaggi dall'esterno attraverso il suo strumento principale di traduzione, il confine semiotico. Come qualsiasi limite fisico può essere oltrepassato da persone e oggetti, anche il confine semiotico si lascia attraversare da segni esterni alla semiosfera, rendendoli comprensibili per chi si trova invece al loro interno.⁹¹ In quanto strumento di traduzione, il confine è ciò che fissa lo standard attraverso cui la semiosfera si definisce e si organizza.⁹²

Sempre secondo Lotman, questo espediente è necessario affinché la semiosfera si sviluppi e sembra così tornare utile il concetto aristotelico di identità costruita per mezzo del confronto/scontro con l'altro. Certamente Aristotele non parlò mai di semiosfera, ma l'idea secondo cui l'identità sia percepibile attraverso la comparazione con l'altro, rende le due teorie accostabili.

Difatti, anche per lo studioso russo, così come - ma con concetti diversi - aveva spiegato Aristotele, la semiosfera «ha bisogno di un ambiente esterno “non organizzato”» per costruire la propria identità e spesso non avendone uno a disposizione, lo crea da sé. L'altro si pone dunque quale “condizione necessaria” per lo sviluppo dell'io e il confine è il mezzo perfetto per ottenere tale risultato.

*La cultura non crea infatti soltanto la sua organizzazione interna, ma anche un proprio tipo di disorganizzazione esterna. Così, l'antichità si è costruita “i barbari” e la “coscienza” il “subcosciente”.*⁹³

⁹¹ MORRIS, *Signs, language and Behavior*, p. 60. «Il confine», spiega Lotman, «è un meccanismo bilinguistico, che traduce le comunicazioni esterne nel linguaggio interno della semiosfera e viceversa. Solo col suo aiuto la semiosfera può così realizzare contatti con lo spazio extrasistemico o non semiotico».

⁹² Francesco CALZOLAIO et al. (Edd.), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, Venezia, Ca' Foscari-Digital Publishing, 2017, p. 10.

⁹³ LOTMAN - SALVESTRONI, *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, p. 62.

L'altro, il diverso, l'esosfera - anche detto da Lotman spazio «extrasistemico» - sono tutti modi differenti di identificare il presupposto fondamentale per la creazione dell'identità.⁹⁴ Ciò che lo rende estraneo è proprio l'ignoto di cui fa parte, ignoto creato e rafforzato dall'esistenza dei confini. Ciascun atto di demarcazione, soprattutto se di tipo territoriale, non è però mai casuale e in esso è sempre presente un alto grado di arbitrarietà decisionale: i confini presentano una «natura storicamente determinata», dipendente dal significato e dal ruolo che si vuole attribuire loro.⁹⁵ Sono dunque tracciati in base a motivazioni di diversa natura, come quella culturale, religiosa, politica e non con «lucida coscienza teoretica», come conferma anche l'antropologo Francesco Remotti.⁹⁶

Lo studioso, che ha dedicato le sue ricerche proprio al tema dell'identità, ammette come tale concetto sia strettamente connesso all'individuo o al gruppo che è interessato a ricercarlo. Egli parla di vera e propria responsabilità nella scelta di forgiare una determinata identità e i suoi confini, poiché facendolo si pratica una preferenza soggettiva. Seguendo la sua descrizione, il “creatore d'identità” sarebbe quasi paragonabile a un sarto che traccia, taglia e cuce insieme alcuni confini e non altri, che divide «cose che altri avrebbero messo insieme e» unifica «oggetti e fenomeni che altri avrebbero separato».⁹⁷ L'identità sembra essere un tessuto *patchwork*, un arlecchino, scaturito dall'unione di comportamenti e decisioni:

Dipende - potremmo dire - da ciò che vogliamo trattenere di un fenomeno; dipende dal nostro tipo di interessi per quel fenomeno; dipende dal modo con cui intendiamo perimetrarlo, recingerlo, con bordi più larghi o più stretti. L'identità, allora, non inerisce all'essenza di un oggetto; dipende invece dalle nostre decisioni. [...]

⁹⁴ *Ibid.*, p. 58 e p. 116.

⁹⁵ CALZOLAIO et al., *In limine*, p. 11.

⁹⁶ REMOTTI, *Contro l'identità*, p. 7.

⁹⁷ *Ibid.*

*Detto in altri termini, l'identità viene sempre, in qualche modo, "costruita" o "inventata".*⁹⁸

Da tali parole si comprende come sia complesso poter parlare di un solo tipo di identità e di come sia difficile poterne trovare una definizione univoca, che riunisca tutte le sfumature temporali, eventuali e soggettive del concetto createsi nei secoli.

Le riflessioni di Müller, Lotman e Remotti unite al pensiero aristotelico possono essere d'aiuto nel trovare un denominatore comune a numerosi tipi d'identità antichi e moderni. Si è visto in precedenza come per i Greci il concetto di identità fosse strettamente legata al confronto tra due idee, persone od oggetti: solo un loro paragone poteva stabilire se ci fosse identità tra i due o meno. "L'altro", il diverso, ha dunque sempre aiutato a forgiare il sé poiché spesso il sé, per autodeterminarsi, è stato obbligato prima di tutto a delineare "l'altro" e, solo poi, ha avuto la possibilità di definire se stesso. La necessità di plasmare l'identità collettiva è conseguente ai primi momenti d'aggregazione sociale e di formazione del gruppo ed è supportata dall'uso del confine come strumento di definizione sia dell'io sia dell'altro. Ciò fa pensare che non possa esistere identità senza la messa in atto di un processo catartico.

Già ai tempi di Platone, come argutamente sottolinea Francesco Remotti, si teorizzava che per avere la parte migliore di qualsiasi cosa fosse necessario liberarsi di quella peggiore attraverso la κάθαρσις, ossia tramite la purificazione.⁹⁹ L'idea che sia necessario purgare un corpo per liberarlo dalle impurità è sempre stata presente in tutte le culture mondiali, non solo in quelle occidentali o in quelle ossessionate dalla ricerca della propria identità.¹⁰⁰ La

⁹⁸ REMOTTI, *Contro l'identità*, p. 5.

⁹⁹ Plat., *Soph.*, 226 b-e e 227. REMOTTI, *Contro l'identità*, pp. 24-25.

¹⁰⁰ REMOTTI, *Contro l'identità*, pp. 25-26: Remotti ci tiene a sottolineare questa affermazione portando come esempio il caso dei Tonga, popolazione nativa dello Zambia che in apparenza sembrerebbe non avere interesse nel possedere una propria identità: non hanno confini, si spostano e uniscono ai loro vicini molto frequentemente, non hanno una precisa organizzazione

purificazione e la creazione ed eliminazione del diverso sono un diretto effetto del processo di costruzione della società, ossia della realizzazione di un sistema. Ogni qual volta si va incontro a un processo di semplificazione, quale, per esempio, la formazione di una struttura sociale o politica, si realizza inevitabilmente l'esclusione di chi o di ciò che non è e non può essere parte di tale struttura. Norme sociali, regole religiose, leggi, così come i più concreti confini, sono tutte limitazioni della natura selvaggia usate per mantenere una convivenza pacifica tra i membri di una comunità. Si torna quindi all'idea che sia l'endosfera a creare la propria esosfera attraverso la costruzione di specifici limiti, primi fra tutti i confini territoriali.¹⁰¹

In conclusione, si può dire che sia la necessità di appartenere a un sistema che nei secoli ha spinto numerose popolazioni a procedere a una sorta di catarsi territoriale - a volte inerme, a volte violenta - per costruire un'identità di cui fregiarsi. Questa prima forma di identità ha permesso poi a molti popoli di fabbricare un'intera mitologia intorno al legame che essi avevano col proprio territorio e col fondatore della propria stirpe. Non di rado, tale mitologia presenta veri e propri casi di rifiuto del diverso e di una sua brutale esclusione come motivo sul quale fondare e con cui rafforzare la propria identità sociale. Il caso di Roma è uno di questi.

sociale e religiosa. Pur non possedendo un sistema basato sulla legittimazione identitaria, essi seguono però un tipo di "catarsi sociale" che può richiamare la necessità, seppur velata, di avere al di là di tutto una base identitaria. Benché non abbiano difficoltà a mescolarsi con altre popolazioni e a vivere in terre sempre diverse, sembra che tuttavia abbiano una divisione clanica del tutto formale. Essa non è niente più che una denominazione che, però, ciascun individuo mantiene per il resto della propria vita. Proprio nel carattere generico del titolo sta la sua forza purificatrice e la sua capacità di permanere nel tempo.

¹⁰¹ Mary DOUGLAS, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London, Routledge, 2003, pp. 36-37. Mary Douglas è colei che ha teorizzato la connessione tra la creazione di un sistema e la necessità della comunità che lo realizza di disfarsi dello "sporco", "dirt" in inglese. La studiosa definisce il concetto di "dirt" come un «omnibus compendium which includes all the rejected elements of ordered systems» e spiega come esso sia un vero e proprio prodotto della sistematizzazione di un gruppo sociale. Ovviamente questa idea dello "sporco" come qualcosa che vada eliminato da una comunità non è altro che un simbolo, ma estremamente utile per comprendere il sistema di purificazione già visto in Platone e usato nei secoli per procedere non solo all'esclusione di alcuni gruppi da una struttura sociale, ma per dare vita a epurazioni di intere popolazioni.

2. I “figli della lupa” e la fondazione di Roma

2.1. Sulla strada verso la fondazione

Si è osservato finora come, per gli antichi, l'identità sorgesse da un continuo confronto tra due o più opposti, solitamente risultante nella constatazione di una divergenza dall'altro o in un'identificazione di se stessi con l'altro. Il primo tipo di “io” sorto in antichità - quello che si potrebbe definire come l'“io primordiale” - era quello territoriale e nasceva con la formazione della società stessa. Quando un gruppo di persone si stabiliva in un dato luogo, iniziava ad autodefinirsi e ciò avveniva attraverso la delimitazione del territorio in cui esso si stabiliva e con la conseguente separazione di coloro che facevano parte di tale area da chi, invece, ne era estraneo perché esterno a essa. Spesso, prima ancora che si formasse la coscienza di un “io collettivo”, la società primordiale faceva esperienza dell'altro e attraverso l'incontro o lo scontro con esso imparava ad autodefinirsi.

Uno dei primi metodi con cui la società primordiale si determinava era dunque la catarsi. Grazie all'esclusione dell'altro dal proprio territorio per mezzo della creazione di confini, qualsiasi società poneva una linea di separazione tra l'io e l'altro e iniziava a comporre un proprio preciso sistema.¹⁰² L'altro, colui

¹⁰² La continua contrapposizione tra il noi collettivo - “we” - e il diverso - “other” - è ben chiarita anche dall'antropologo Edmund Ronald Leach, che nei suoi studi sulla natura umana affronta il problema del come nasca il “nemico”. Egli afferma che fin dalla nascita ciascun individuo sperimenta la violenza, sia essa irreal e provenga da film e libri o sia essa reale e frutto degli estremismi umani. Questa violenza, dettata spesso dal terrore verso l'altro, non fa altro che creare ulteriore terrore verso il prossimo. La scelta dell'“altro”, del “diverso” come capro espiatorio su cui sfogare la paura ha, tuttavia, origini naturali: nel regno animale i predatori non attaccano quasi mai membri della propria specie, ma solo quelli di altre.

La situazione cambia e si complica leggermente per gli umani. Tutto ciò che è valido nel regno animale, vale anche per gli uomini, con l'eccezione che per questi ultimi esistono più variabili: gli umani riconoscono infatti come “diverso” non solo chi non fa parte della propria specie, ma anche chi, pur facendone parte, non parla per esempio la medesima lingua o non segue il medesimo codice di simboli culturali. Per loro i confini di separazione tra il “noi” e l'“altro” sono dunque molto più numerosi e complessi di quelli semplicemente presenti in natura. In generale, però, vale sempre la tendenza di base secondo cui per chi farà parte del “we”, ossia del

che era “out of place”, non potendo far parte di tale struttura, rappresentava nell’immaginario della società che lo aveva escluso tutto ciò che essa non voleva o non poteva essere e si collocava fisicamente al di fuori dello spazio comunitario.¹⁰³ In tale costruzione di una prima identità collettiva, il ruolo del confine è sempre stato essenziale e non c’è popolazione che non si sia dovuta scontrare con l’altro per poter nascere - o almeno questo è ciò che i miti antichi rivelano.¹⁰⁴

Se i confini rappresentano spesso per le società già formate un importante punto d’incontro, al momento della nascita di tali comunità essi avevano il ruolo primario di separare e distinguere i campi d’influenza della società stessa e dei suoi vicini. I conflitti per la supremazia territoriale costituiscono i primordi dell’approccio di un gruppo con gli altri e hanno ispirato i versi e la prosa di numerosi poeti e storici dell’antichità.¹⁰⁵ Nelle testimonianze degli autori antichi

gruppo, l’“other” sarà tutto ciò che non è “we”. (Edmund Ronald LEACH, *A runaway world?*, London, Oxford university Press, 1968, pp. 31-34).

¹⁰³ DOUGLAS, *Purity and danger*, p. 36. La studiosa britannica usa questa definizione per spiegare in cosa consisteva lo “sporco”, ossia l’escluso nelle società primitive.

¹⁰⁴ Per identità collettiva si intende qui lo spirito d’appartenenza comune a un gruppo di individui formatosi nel tempo. Solitamente tale senso comunitario nasce per mezzo della condivisione di usi e costumi o di esperienze vissute insieme o di eventi del passato non vissuti personalmente, ma che i membri del gruppo percepiscono come parte di un passato condivisibile (Alberto MELUCCI, *The process of collective identity*, in «Social movements and culture» 4 (1995), pp. 41-63: si faccia qui riferimento alla panoramica generale sul concetto da lui espressa da p. 43 a p. 48, con un’attenzione particolare alla definizione che dà del concetto a pp. 44-45). Questi momenti possono essere positivi, come un trionfo, o negativi, come un trauma, ma la loro caratteristica peculiare risiede nella capacità di accomunare individui, trascendere la sfera personale e farli sentire un corpo unico (Jeffrey C. ALEXANDER et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, CA, University of California Press, 2004, p. 113).

¹⁰⁵ MELUCCI, *The process of collective identity*, pp. 48-49: come spiega l’antropologo britannico il conflitto sorge quando due soggetti (siano essi individui o gruppi) non riconoscono l’uno l’identità dell’altro: i due attori sociali tendono a giungere a un punto di scontro quando uno dei due non vuole riconoscere all’altro il possesso di un oggetto - concreto o simbolico - comune a entrambi.

La reazione di chi non riceve il riconoscimento di tale “bene” condiviso è di affermare con più forza il proprio predominio identitario. Nel tentativo di riappropriarsi dell’identità misconosciuta, la solidarietà interna al gruppo risulta fondamentale. Il perché il gruppo sostenga il singolo o si autosostenga nel conflitto è una questione di senso: come prima di Melucci aveva puntualizzato Pizzorno (Alessandro PIZZORNO, *Political exchange and collective identity in industrial conflict*, in *The resurgence of class conflict in Western Europe since 1968*, pp. 277-298. Sul rapporto tra identità collettiva e conflitto si veda p. 293), non è l’aver un interesse

i confini e il confronto con l'altro rappresentano sovente il punto centrale della storia di come popoli e città nacquero. La fondazione vera e propria di un centro abitato non è tuttavia un fatto a sé stante; è piuttosto il risultato di un percorso che una comunità, per definirsi tale, deve aver seguito.

2.2. Il destino dell'eletto, un breve preambolo

Come già accennato in precedenza, il percorso formativo di una comunità ha spesso inizio nel momento stesso in cui comincia la storia del suo fondatore. Egli è quasi sempre un personaggio apolide divenuto tale per scelta, per necessità o semplicemente per volontà divina. È lui l'elemento basilare su cui è costruito un mito di fondazione e qualsiasi sia la sua provenienza, romana o greca, troiana o achea, che sia esistito realmente o sia solo un frutto della fantasia umana, la sua storia presenta sempre le medesime precise caratteristiche. Nella struttura della narrazione più comune non mancano quasi mai le peripezie che l'eroe in qualità di "pastore di genti" deve prima o poi affrontare: il tutto inizia con la separazione dalla propria terra natale perché spinto dal desiderio d'indipendenza e dal volere degli dei; segue poi il viaggio alla ricerca di un nuovo spazio da colonizzare e la consultazione degli auspici una volta trovato il luogo adatto; la sua peregrinazione e quella del suo popolo hanno poi fine con la suggellazione del patto stretto con i numi attraverso l'atto di demarcazione del perimetro cittadino. Tutto per il bene della propria gente e per la prosecuzione della stirpe.¹⁰⁶

Famosi sono i viaggi dei primi fondatori di città - spesso figli di dei e quindi prescelti fin dalla nascita - e famose sono le gesta che li portarono a ricoprire tale ruolo. Nell'antichità classica, numerosi sono gli eroi cui fu attribuito il ruolo di

comune che crea il legame, ma è il legame che è creato per dare senso all'agire del singolo o del gruppo, è la solidarietà tra i membri che sta alla base della creazione dell'identità collettiva.

¹⁰⁶ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, p. 31.

ecisti e già in epoca premicenea, nota spesso solo attraverso il mito, avrebbero avuto luogo sporadici spostamenti di uomini che avrebbero fondato i primi grandi centri urbani della storia. Un esempio è il caso di Dardano l'ecista arcadico che diede origine alla stirpe troiana e al quale fu attribuita la genesi di molteplici luoghi nell'area della troade.¹⁰⁷

In epoca storica, invece, come ricordano - sebbene a distanza di molti secoli - gli storici greci Tucidide e Strabone, si andò incontro a uno dei primi moti di colonizzazione che portarono numerosi uomini a spostarsi da una parte all'altra del Mediterraneo. Il *terminus post quem* fu la guerra di Troia. Pur essendo considerato dalle fonti a metà tra fatto mitico e storico, fu proprio dopo questa catastrofe che secondo le narrazioni antiche iniziarono i primi spostamenti di coloni. Tutto avrebbe avuto inizio con la presa della madrepatria, a seguito alla quale gli esuli Troiani si diressero verso nuove terre nella speranza di trovare un luogo adatto in cui vivere.¹⁰⁸

Il caso più famoso, in quanto fatto proprio dalla cultura romana, è certamente quello di Enea, ma come lui moltissimi altri Troiani si imbarcarono nella speranza di potersi ricostruire una nuova vita altrove. Seguirono poi anche gli spostamenti degli Achei, legati alle spinte di colonizzazione successive alla guerra, così come descritto dai due storici greci. Si ricordino dunque, per esempio, eroi del calibro di Antenore, il Troiano sfuggito alla furia distruttrice

¹⁰⁷ Dardano è ricordato già nell'Iliade in qualità di antenato dei troiani (*Il.*, XX, vv. 215-222). Di lui si dice che diede il proprio nome a una regione, la Dardania - dove poi fu costruita la città di Troia -, ad alcune isole e a una città a lui omonima. Fu uno dei primi colonizzatori dell'Asia Minore, stanziandosi in quei territori ancor prima della nascita dei veri moti colonizzatori. Di lui scrivono anche Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.*, I, 50, 3; 61-62; 68, 3-4; 69), lo pseudo Apollodoro (III, 12, 1) e più tardi Giovanni Malalas (LXXXIII, 8; XCVI, 15).

¹⁰⁸ Tucidide (I, 12) spiega che, in realtà, questa era una tendenza affermata anche in Grecia: sembra infatti che la caduta di Troia abbia dato inizio a un moto colonizzatore, che ha portato alla fondazione di numerose nuove città (anche Strab., I, 3, 2-3). Per un'analisi moderna sul tema si faccia riferimento a Benedetta ROSSIGNOLI, *L'Adriatico greco. Culti e miti minori*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2004, p. 39.

achea e divenuto poi fondatore della città di Padova,¹⁰⁹ o Diomede,¹¹⁰ l'Acheo fondatore di numerose città italiane;¹¹¹ per non parlare di ecisti veri e propri del calibro di Archia, il Bacchiade fondatore di Siracusa¹¹² o Falanto, capo dei

¹⁰⁹ Anche di Antenore si parla nell'Iliade, ma in due diversi momenti (Hom., *Il.*, III, v. 148 e ai vv. 203-224; VII, vv. 347-353): quando viene descritto mentre narra agli anziani Troiani del suo incontro con Odisseo e Menelao, giunti da lui per chiedere la restituzione di Elena, e quando chiede ai Troiani di consegnare la donna. Lo si trova poi citato in un *exemplum* socratico nel Simposio platonico (Plat., *Symp.*, 221 c) e altre notizie giungono tramite gli scolii all'Iliade (Eust., *ad Hom.*, v. 349; Schol., *ad Il.*, III, vv. 205-206) e la *Biblioteca* di Apollodoro (Apollod., *Epit.*, III, 28-29).

¹¹⁰ Il personaggio e le gesta di Diomede sono ricordati nell'Iliade (Hom., *Il.*, V e VI) e, parzialmente, dallo pseudo Apollodoro (solo brevemente nominato in I, 18, 76 e 78-79 e III, 82 e 129; *Epit.*, III, 2, 4-5 e 8; V 5, 8 e 13; VI, 1), Virgilio (*Aen.*, I, v. 752; VIII, v. 9; X, v. 581; XI, v. 226, 243), Strabone (III, 2, 3; VI, 3, 9; VII, 7, 7; IX, 3, 12) e Pausania (I, 11, 7; 22, 6; 28, 9; II 20, 5; 24, 2; 25, 2; 30, 10; 32, 1-2; IV, 35, 8).

Tra gli studi moderni di maggiore rilievo si annoverano quelli di Guglielmo GENOVESE, *Nostoi: tradizioni eroiche e modelli mitici nel meridione d'Italia*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2009, pp. 189-265; Lorenzo BRACCESI, *Hellenikòs kolpos. Supplemento a Grecità adriatica*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2001, pp. 39-43; Anna PASQUALINI, *Diomede nel Lazio e le tradizioni leggendarie sulla fondazione di Lanuvio*, in «Mélanges de l'école française de Rome» 110 (1998) 2, pp. 663-679; ancora Lorenzo BRACCESI, *Grecità di frontiera. I percorsi occidentali della leggenda*, Padova, Esedra, 1994, pp. 121-127; Domenico MUSTI, *Il processo di formazione e diffusione delle tradizioni greche sui Daunii e su Diomede*, in «La civiltà dei Daunii nel quadro del mondo italico. Atti del XIII Convegno di studi etruschi e italici, Manfredonia 21-27 giugno 1980» (1984), pp. 93-111; Ettore LEPORE, *Diomede*, in «L'epos Greco in Occidente, Atti del XIX Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 7-12 ottobre 1979» (1989), pp. 113-132.

¹¹¹ Quando Strabone parla nella sua opera geografica delle città di Canosa e Arpi spiega che sono state entrambe erette da Diomede. Il nome dell'eroe acheo è infatti presente nei toponimi di quelle aree (VI, 3, 9): «λέγονται δ' ἀμφοτέραι Διομήδους κτίσματα: καὶ τὸ πεδῖον καὶ ἄλλα πολλὰ δείκνυται τῆς Διομήδους ἐν τούτοις τοῖς τόποις δυναστείας σημεῖα, ἐν μὲν τῷ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερῷ τῆς ἐν Λουκερίᾳ παλαιὰ ἀναθήματα (...), ἐν δὲ τῇ πλησίον θαλάττῃ δύο νῆσοι Διομήδειαι προσαγορευόμεναι, ἃν ἡ μὲν οἰκεῖται, τὴν δ' ἐρήμην φασὶν εἶναι». Una piana e due isole presero il suo nome e sembra che proprio su una di queste ultime l'eroe sia scomparso per sempre.

Per una lista dettagliata delle località colonizzate da Diomede, si veda PASQUALINI, *Diomede nel Lazio e le tradizioni leggendarie sulla fondazione di Lanuvio*, pp. 665-666. Nonostante la studiosa incentri la propria ricerca sulla critica all'incoerenza del mito che ritrae l'ecista in territorio laziale, nelle vesti del fondatore della città di Lanuvio, l'articolo presenta un'ottima raccolta di fonti e studi sui viaggi dell'eroe.

¹¹² Esiliato per aver causato la morte del giovane Atteone, Archia, accompagnato da un altro Bacchiade di nome Chersicrate, salpò da Corinto alla ricerca di una nuova terra da colonizzare. Spinto dal verdetto dell'oracolo di Delfi, iniziò il viaggio alla volta della Sicilia (Paus., V, 7, 3). Sulla via si fermarono su un'isola e qui Chersicrate fondò Corcira (Strab., VI, 2, 4). Parte degli uomini di Archia rimasero con lui, mentre il loro capo si rimise in viaggio verso una nuova meta. Secondo Strabone, Archia avrebbe preso parte anche alla fondazione della città di Crotone (Strab., VI, 1, 12) prima di arrivare in Sicilia e poter finalmente fondare Siracusa (Tuc., VI, 3, 2). Per una descrizione più dettagliata dei fatti storici e delle sue varianti ammantate di elementi leggendari si confrontino gli studi di Benedikt NIESE, s.v. *Archias* 2, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, II, 1, 1895, col. 461 e di Elke STEIN-

Parteni e fondatore di *Tarentum*;¹¹³ e, infine, di Teocle, ecista di Catane e Leontini.¹¹⁴

I viaggi di eroi mitici, così come quelli degli ecisti storici hanno costellato il Mediterraneo per secoli, promuovendo scontri e incontri tra genti diverse. Le vicende degli eroi-fondatori sono quindi fondamentali per questa ricerca poiché mostrano come l'approccio con l'altro sia spesso stato determinato dalla necessità primaria di occupare un dato luogo e come esso muti in seguito alla costituzione o meno di confini territoriali.¹¹⁵

HOLKESKAMP, *Archias 1*, in Hubert CANCIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, I, 1996, col. 504.

¹¹³ Secondo la leggenda, i Parteni sarebbero figli illegittimi di donne spartane unitesi con i Perieci: nel periodo delle guerre messeniche fu permesso ai Perieci - ossia a tutti quegli uomini che abitavano a Sparta, ma non godevano dello *status* di cittadino - di procreare, dal momento che la città aveva bisogno di uomini forti che la proteggessero. Gli Spartani erano ormai da troppo tempo impegnati nelle guerre contro i Messeni e Sparta iniziava a risentire della loro assenza. Questa situazione non fu tollerata a lungo e, una volta tornati gli Spartani, i Parteni decisero di andarsene. L'ecista che li guidò nella ricerca di una nuova patria si chiamava Falanto. Anche lui, così come tutti gli eroi e colonizzatori storici visti finora, consultò la Pizia prima di imbarcarsi, ricevendo come responso una sorta di enigma. La sacerdotessa gli disse che gli sarebbe stato concesso di vivere a Saturo e che avrebbe preso una città iapigia quando dal cielo sereno sarebbero cadute gocce di pioggia. Questo oracolo fu inizialmente mal interpretato da Falanto, che, arrivato in Italia e non riuscendo a sconfiggere gli Iapigi, iniziò a demoralizzarsi. Allora la moglie Etra - che in greco significa "cielo sereno" - iniziò a consolarlo accarezzandogli il capo che egli aveva poggiato sulle sue ginocchia e piansero insieme. Da quella posizione le lacrime della donna parvero a Falanto come la pioggia. La profezia dell'oracolo si era avverata dal momento che la pioggia che egli attendeva non era nient'altro che il pianto della donna. A questo punto, sicuro di poter vincere, l'eroe affrontò nuovamente gli Iapigi e riuscì a conquistare il territorio su cui fondò Taranto. La storia così narrata è ricordata da Strabone (VI, 3, 2-3) e Pausania (X, 10, 6 e 13, 10); per ulteriori dettagli si rimanda alla voce del *neue Pauly* scritta da Hans von GEISAU, s.v. *Phalantos*, in Hubert CANCIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, IV, 1997, col. 697.

¹¹⁴ Teocle era l'ecista calcidese che giunse nella piana catanese dopo aver fondato Nasso. A lui sono state attribuite le fondazioni di entrambe le città siciliane di Catania e Leontini (Tuc., VI, 3; Strab., VI, 2, 7). Successivamente sembra che gli abitanti di Catane abbiano preferito considerare come loro ecista Evarco (Tuc., VI, 3, 3).

¹¹⁵ Oltre ad Antenore, Diomede - almeno secondo la versione licofronea (Lycoph., *Alex.*, v. 610 e Schol ad Lycophr., *Alex.*, v. 610) - ed Enea, molti altri ecisti - non solo mitici - optarono per uno scontro aperto con le popolazioni autoctone. Secondo Strabone è così che nacque Corcira, quando Chersicrate, cacciato da Corinto con Archia, decise di fermarsi sul territorio dei Liburni e cacciarli per fondarvi Corcira (VI, 2, 4). Sempre secondo lo storico si trovò ad affrontare la medesima sorte anche Falanto, soccombendo però agli Iapigi ed essendo costretto prima a rifugiarsi a Saturo. Solo poi riuscì a fondare una propria colonia, Taras (VI, 3, 2-3 e 6). Ci si sbaglia tuttavia, se si crede che tale pratica, comprendente spesso anche la deportazione degli indigeni, appartenesse solo alla dimensione mitica della narrazione storica. Proprio

Nelle storie più comunemente note, le peripezie vissute dall'“eletto” sono sostanzialmente sempre le medesime. Si prenda come esempio la figura del sopraccitato Antenore.¹¹⁶ Sebbene ci sia incertezza sulla natura del suo ruolo nella caduta di Troia,¹¹⁷ il mito legato al suo destino in qualità di fondatore assomiglia a quello di tutti i maggiori ecisti e appare come un perfetto modello narrativo utile a comprendere come fosse strutturato il tipico “viaggio di formazione” dell'eroe-fondatore e quale fosse il suo scopo.

Sfuggito alla morte, si imbarca con la propria famiglia e giunge inizialmente sulla costa tracia. Non avendo però possibilità di fermarsi, prosegue il suo viaggio e giunge sulle coste italiche, nello specifico sul litorale veneto.¹¹⁸ Qui, secondo lo schema precedentemente esposto, l'eroe si scontra con la popolazione autoctona, gli Euganei, nel tentativo di sottrarre loro il territorio in

Strabone (VI, 2, 3) e prima di lui Diodoro Siculo (XI, 49), riportano di come Ierone, tiranno di Gela e poi di Siracusa vissuto nel V sec a.C., avesse conquistato le città di Nesso e Catane, deportandone gli abitanti a Leontini. La città di Catane fu poi chiamata Aitna (Pind., *Nem.*, IX, v. 2) e ripopolata con genti doriche.

¹¹⁶ Per una panoramica moderna sul tema si faccia riferimento agli studi di: Lorenzo BRACCESI, *La leggenda di Antenore. Dalla Troade al Veneto*, Venezia, Marsilio, 2^a 1997, Alessandra COPPOLA, *La leggenda troiana in area venetica*, in «Hesperia. Studi sulla Grecità di Occidente» (2000) 12, pp. 11-22 e in particolare ROSSIGNOLI, *L'Adriatico greco*, pp. 35-54 che ben riassume tutti gli studi sull'eroe mitico.

¹¹⁷ Il mito di Antenore è infatti composto da varianti spesso contrastanti, che a volte lo dipingono come promotore di una mancata pace tra i Troiani e gli Achei - così come riporta Ovidio (*Fast.*, IV, v. 75: «Troianae suasorem Antenora pacis») -, a volte come il traditore che consegnò il Palladio ai nemici, condannando la propria patria alla distruzione. La seconda versione del mito è assai più tarda della prima, ma sembra aver avuto un maggiore successo, fino a essere ricordata anche da Dante Alighieri: a lui nella *Commedia* il poeta fiorentino dedica il secondo girone del cerchio dei traditori, chiamato omonimamente Antenora. In ogni caso, le fonti in merito alla consegna del Palladio e in generale all'epiteto di traditore poi attribuitogli sono Giovanni Tzetzes (*Posthom.*, v. 515; *ad Lycophr.*, v. 658), il Suda (s.v. *Palladion*), l'*Origo Gentis Romanae* (9, 1) e Servio (*Aen.*, I, 242). C'è poi chi accusa Antenore anche di aver aperto le mura di Troia e aver lasciato entrare il cavallo acheo nella città (sempre Tzetzes in *Lycophr.*, vv. 340-347, Servio in *Aen.*, II, 15 e si aggiunge Dionigi di Alicarnasso nelle *Ant. Rom.*, I, 46). Ci sarebbe poi una terza versione del mito, meno conosciuta e meno seguita e che presenta a sua volta altre tre varianti. Si rimanda in merito a Georg OERTEL, s.v. *Antenor*, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, I, 1, 1886, coll. 366-367.

¹¹⁸ Strab., XIII, 1, 53.

cui vivono. Riuscito nell'impresa, fonda la sua nuova patria, *Patavium*, l'odierna Padova.¹¹⁹

Il mito di Antenore racchiude un perfetto esempio di modello dell'eroe-fondatore, in quanto include tutte le tappe principali che un ecista, sia esso reale o mitico, deve compiere per riuscire a fondare un proprio centro urbano. Le peripezie che egli supera sono infatti comuni alla maggioranza dei miti di fondazione e servono a spiegare simbolicamente la nascita dell'identità territoriale di un popolo.

Per essere definito un eroe-fondatore, un ecista deve sottoporsi a un mutamento che lo porta a passare dallo stato di leader ramingo a quello di salda guida cittadina, percorrendo le tappe che seguono:¹²⁰

1. *l'“esilio”*: spinto da un dio, dalla guerra, dalla povertà o perché rifiutato dal suo stesso popolo, l'eroe si allontana dalla patria in cerca di un luogo in cui fondare un proprio centro urbano;¹²¹
2. *la ricerca*: sovente su consiglio di una divinità che lo protegge e guida o, a volte, di un oracolo, il paladino si dirige verso il luogo indicato. In alcuni casi, egli può giungere presso il luogo senza aver ricevuto

¹¹⁹ Ne parlano soprattutto Verg., *Aen.*, I, vv. 242-249; Strab., V, 1, 4; XII, 3, 8; Schol. Pind., *Pyth.*, V, vv. 109-110; Triph., vv. 656-659; Serv., *Aen.*, I, 246.

¹²⁰ Tali tappe possono essere ulteriormente ampliate integrandole con i principali momenti di “creazione” e affermazione dell'eroe esposti da Ezio Pellizer (Ezio PELLIZER, *La peripezia dell'eletto. Strutture del racconto e biografie eroiche*, in «Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica» (1986), pp. 43-53, qui pp. 45-46), ma per l'intento qui esposto, ossia descrivere la figura dell'ecista in merito al suo ruolo di fondatore, basteranno i punti seguenti.

¹²¹ Si poteva divenire ecisti per diverse ragioni e non sempre l'esilio aveva una funzione punitiva. Il fondatore era sovente un magistrato scelto, onorato dell'onere di trovare un luogo in cui far prosperare il nome dei propri avi (Joseph RYKWERT, *The idea of a town. The anthropology of urban form in Rome, Italy and the Ancient World*, London, Faber and Faber, 2010, p. 33). Cosa spingesse con precisione una città ad allontanare i propri cittadini non è sempre chiaro, in quanto il più delle volte i dati archeologici non sono sufficienti e le ragioni sono solo ipotizzabili. A ciò si somma il problema derivante dal fatto che spesso nel mito il vero motivo della colonizzazione passi in secondo piano, sovrastato dal nobile intento di portare a compimento una volontà divina superiore.

alcun incoraggiamento divino e quindi procede alla richiesta di protezione divina una volta raggiunta la meta;¹²²

3. *la presa di possesso della terra:*

3.1. *la lotta per il territorio:* questo punto può precedere o meno la consacrazione del luogo e la creazione dei confini ed è il vero ostacolo che si frappone tra l'ecista e la presa di possesso dello spazio scelto. Non sempre, però, uno scontro era indispensabile: a volte esso può essere scongiurato attraverso una proficua politica matrimoniale tra l'eroe e la figlia del sovrano autoctono. Un perfetto esempio è dato dalle narrazioni - assai discordanti - sul mito di Diomede: mentre secondo una leggenda riportata dal poeta Licofrone l'ecista argivo sarebbe giunto sul territorio del re Dauno¹²³ e da questi sarebbe stato ucciso,¹²⁴ secondo un'altra

¹²² Come sottolinea giustamente Joseph Rykwert, non si può considerare la scelta dell'ecista di stabilirsi in un preciso luogo il semplice frutto di una scelta razionale e quasi cinica. Certamente il fondatore aveva l'intenzione di trovare un territorio confacente alle esigenze del suo popolo, ma non solo. Il fattore religioso e prima di tutto il rispetto per la divinità giocavano un ruolo centrale nella scelta: il dio si esprimeva tramite l'oracolo che dunque era il più grande dono che una divinità potesse concedere a un mortale. Non era un atto dovuto, ma un vero regalo sacro, da seguire e custodire gelosamente (RYKWERT, *The idea of a town*, pp. 33-34).

¹²³ Di origine arcadica, anche Dauno fu a sua volta un eroe migrante: giunto in Apulia con i fratelli Iapige e Peucezio, si stabilì nella parte settentrionale del tavolato pugliese, mentre i fratelli si stanziarono l'uno a sud, l'altro al centro della regione. L'unione di queste tre popolazioni, i Dauni, i Messapi e i Peucezi, formarono - a detta dello storico Antonino Liberale (*Met.*, XXXI) - gli Iapigi, popolazione che fu considerata la causa dello spostamento degli autoctoni Ausoni dal territorio apulo a quello siculo.

¹²⁴ Lo attestano Licofrone (*Alex.*, v. 610) e uno scolio di commento al suo brano (Schol ad Lycophr., *Alex.*, v. 610), ma in realtà la fonte di questa notizia sarebbe il poeta Mimnermo (così sottolineano anche PASQUALINI, *Diomede nel Lazio e le tradizioni leggendarie sulla fondazione di Lanuvio*, p. 665 e nota 7; MUSTI, *Il processo di formazione e diffusione delle tradizioni greche sui Daunii e su Diomede*, pp. 107-108; LEPORE, *Diomede*, pp. 117-118 e nota 5). Come puntualizza Maurizio Giangliulo, questa versione della storia giunge al poeta di Colofone da ambienti coloniali e sembra sottolineare non solo il classico ruolo antagonista ricoperto dal re Dauno, ma anche «l'inquietante alterità» del suo popolo (Maurizio GIANGIULIO, *Eroi greci al di là del mare: ancora sulle strutture culturali della mobilità mediterranea*, in *Alle radici della casa comune europea.*, pp. 27-39, qui pp. 35-36). Sembra infatti che la mancata volontà di accogliere pacificamente lo straniero sia riconducibile non solo alla classica opposizione tra sovrano autoctono ed ecista (usanza ricalcata sul mito eracleo: Maurizio GIANGIULIO, *Greci e*

leggenda, giunto in Daunia, l'eroe acheo sarebbe stato pregato dal medesimo sovrano di prestargli aiuto nella guerra contro i Messapi, ottenendo in cambio come sposa sua figlia.¹²⁵ Altre volte lo scontro avviene nonostante tutto e il "nemico" non è sempre "eticamente diverso", ma può addirittura essere un congiunto;¹²⁶

3.2. *la consacrazione del luogo*: segue il rito di consacrazione e la scelta di votare ai numi - o spesso a un'entità divina precisa - il luogo prescelto, così da assicurare alla città che vi sorgerà sopra la massima protezione possibile.¹²⁷ Il fondatore deve inoltre mostrare rispetto anche per il *genius loci*, ossia l'entità protettrice del luogo, spesso autoctona e quindi preesistente agli dei olimpici.¹²⁸

non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle, in «Publications de l'École française de Rome» 67 (1983) 1, pp. 785-846), ma anche a un vero e proprio tratto sociale dei Dauni, che storicamente sembrerebbero essersi dimostrati poco aperti verso i forestieri (GIANGIULIO, *Eroi greci al di là del mare: ancora sulle strutture culturali della mobilità mediterranea*; GIANGIULIO, *Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, pp. 36).

¹²⁵ Cfr. Strab., VI, 3, 9; Ovid., *Met.*, XIV, vv. 457-459 e vv. 510-511 e *Fast.*, IV, v. 76; Plin., *HN*, III, 103; Serv., *Aen.*, VIII, 9; Ant. Lib., *Met.*, XXXVII e Verg., *Aen.*, XI, vv. 243-249 (in merito alla fondazione della città di Argiripa). È considerata questa la tradizione più antica, anche precedente alla versione licofronea e fatta risalire almeno al VI a.C (si veda in proposito GIANGIULIO, *Eroi greci al di là del mare: ancora sulle strutture culturali della mobilità mediterranea*, pp. 37-39).

¹²⁶ Senza entrare nel merito del discorso, che verrà ampiamente affrontato nei successivi paragrafi e capitoli, qui va fatto riferimento al mito della fondazione di Roma. Come infatti è ben noto, l'unico ad opporsi alla costruzione dell'Urbe di Romolo fu suo fratello Remo e ciò lo portò a essere connotato come un vero e proprio *hostis*, in quanto saltando al di là del confine cittadino, dimostrò di non volersi assoggettare al nuovo ordine creato da quello che era il suo fratello gemello, nonché il suo nuovo legittimo sovrano.

¹²⁷ Il luogo non è infatti mai scelto dal fondatore, ma è il risultato del volere divino. Non ha peso la *ratio* con cui l'ecista sceglie il territorio su cui costruire la propria città, poiché è già stato deciso dai numi che essa dovrà sorgere proprio in quel punto e non altrove. L'eroe è quindi colui che "disvela" ciò di cui il dio è già a conoscenza (RYKWERT, *The idea of a town*, p. 90; Gerardus VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr, 1956, p. 573; Paul SARTORI, *Über das Bauopfer*, in «Zeitschrift für Ethnologie» 30 (1898), pp. 1-54, qui p. 4 e nota 1).

¹²⁸ La differenza tra il nume o i numi cui la città è votata e l'adorazione del *genius loci* è spiegata con dovizia di particolari da Giorgio Ferri (FERRI, *Tutela urbis*, pp. 221-226). Non concordando

Come si può osservare da questi tre punti principali, il ruolo dell'eroe-fondatore si forma grazie alla presenza di un problema, ossia il fatto di non avere più una patria. La presenza di tale problema spinge l'ecista a una graduale presa di coscienza delle proprie capacità e possibilità. Affinché però egli agisca sempre nel giusto, questa sua crescita come eroe è sempre coadiuvata dalla presenza divina, garante della liceità delle sue azioni. Diversi mezzi possono essere usati dall'ecista per raggiungere il suo scopo - come la violenza o il matrimonio - e la risoluzione del problema iniziale si conclude solamente quando attraverso tutte queste peripezie egli prende coscienza del proprio ruolo di leader ed è pronto a fondare una propria città. Attraverso questi passaggi prende forma la figura dell'eroe-fondatore che, per essere considerato tale, è passato dalla statica posizione di un qualunque "spettatore" all'interno della sua madrepatria, a quella di primo "attore", in quanto creatore di una nuova comunità.¹²⁹ Questo percorso introduce quello che è il vero atto di legittimazione dell'ecista, ossia la fondazione di una città, ed è stato necessario analizzarlo per comprendere meglio

con l'identificazione delle due nella stessa entità divina come proposto da Fulvio Canciani (Fulvio CANCIANI, s.v. *Populus*, *Populus Romanus*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VII, 1, pp. 438-443, qui p. 438), Ferri afferma che è presente «una sostanziale differenza tra il protettore della città e quello del popolo che abita in essa». Nel caso di Roma, che l'autore prende ad esempio, il *genius urbis* è infatti sempre associato al luogo e mai al popolo Romano, che fa invece riferimento al culto di Giove Ottimo Massimo con sede sul Campidoglio (FERRI, *Tutela urbis*, pp. 221-222 e 222 nota 33).

¹²⁹ Nel viaggio di un eroe, la presenza di un problema insoluto che funge da spinta propulsiva è stata sottolineata nel famoso studio di mitologia comparativa di John Campbell dal titolo *The Hero with a Thousand Faces* (Joseph CAMPBELL, *The hero with a thousand faces*, Novato, New World Library, ³2008). Della teoria di Campbell va sicuramente accolto l'aspetto relativo alla presenza di un problema come causa per cui l'eroe intraprende il suo percorso di crescita. Per Campbell, però, l'eroe inizia il proprio viaggio nel tentativo di evitare di risolvere tale problema e la crescita è spesso la conseguenza del rifiuto di affrontare il proprio destino. L'eroe imparerebbe quindi a proprie spese e attraverso una via più ardua ciò che avrebbe potuto comprendere fin dall'inizio senza sforzi. Nel caso dell'eroe-fondatore la presenza di un rifiuto del compito assegnatogli, però, non sussiste. L'ecista non agisce mai per se stesso, ma sempre in nome dell'intera comunità e ciò lo rende consapevole delle proprie azioni. Inoltre, nella mitologia greca e romana, è la presenza della legittimazione divina che porta l'eroe fondatore ad affrontare con sicurezza il problema di dare una nuova identità territoriale al suo popolo. Egli agisce fin dall'inizio per il bene della comunità, cui è votata tutta la sua missione, e si fida della divinità che gli affida il compito.

il tema principale di questo studio, ossia la figura di Romolo e la sua fondazione di Roma tramite l'uso del *pomerium*.

Secondo la leggenda, l'Urbe, così come qualsiasi città che si rispetti, fu il punto d'arrivo del "viaggio di formazione" del suo fondatore. Il personaggio di Romolo, come quello di tutti gli ecisti leggendari, compie nel mito un percorso di crescita che lo conduce a tracciare il confine sacro di Roma, dando vita a un proprio centro urbano. Romolo fu quindi per i Romani il simbolo della nascita di un'identità primordiale, legata fortemente al luogo di fondazione.

Per mezzo di questo personaggio, la cui leggenda è stata ampliata e rimaneggiata più volte nei secoli, si può comprendere come in particolari momenti della storia romana il ricorso alla figura del fondatore e alla sua facoltà di dare vita a un'identità territoriale attraverso la fondazione di Roma sia stato di fondamentale importanza per aiutare la popolazione a superare momenti di crisi interna. In particolare, si procederà analizzando prima il mito connesso alla personalità di Romolo e poi quello della fondazione dell'Urbe. Si osserverà se la presenza di versioni diverse del mito siano un indizio di eventuali modificazioni successive e se tali mutamenti siano frutto di una rielaborazione intenzionale o casuale. Tramite l'analisi di tali alterazioni - e nel caso in cui esse siano il risultato di un atto consapevole - si cercherà di stabilire se queste siano riconducibili a particolari eventi o figure storiche.

2.3. Romolo, da lupercio a fondatore: il mito secondo le fonti

2.3.1 Nascita e fanciullezza

Le vicende relative alla vita di Romolo - che spesso vanno di pari passo a quella non meno importante di suo fratello Remo, almeno fino alla presa degli auspici - racchiudono da subito i segni della grandezza.¹³⁰ Nati dall'illecita unione tra una vergine vestale, Rea Silvia, e il possente dio della guerra, Marte,¹³¹ Romolo e Remo rappresentano da subito una minaccia: la madre dei due fanciulli era l'erede di Numitore, un re senza corona detronizzato anni prima dal fratello Amulio.¹³² Quest'ultimo, per paura di perdere il potere acquisito in

¹³⁰ A detta di Ovidio e poi di Plutarco sia la dimensione sia la beltà dei bambini erano qualcosa di eccezionale, che lasciava intendere l'origine semidivina dei neonati (Ov., *Fast.*, II, vv. 393-398; Plut., *Rom.*, III, 3).

¹³¹ Secondo la leggenda, Romolo e Remo sarebbero diretti discendenti di Enea. La genealogia, nota grazie alle fonti antiche, appare abbastanza confusa. Secondo Tito Livio (I, 3, 4-11) essi sarebbero discendenti di Enea attraverso la linea genealogica di Ascanio che include i sovrani *Silvius, Aeneas Silvius, Latinus Silvius, Alba, Atys, Capys, Capetus, Tiberinus, Agrippa, Romulus Silvius, Aventinus, Proca*. Quest'ultimo sarebbe il padre di Numitore, nonno dei gemelli. Tale albero genealogico è però criticato da Plutarco, il quale afferma che già al suo tempo ci fosse incertezza sulle origini del fondatore di Roma: «οὐ μὴν οὐδ' οἱ Ῥωμύλον τῷ δικαιοτάτῳ τῶν λόγων ἀποφαίνοντες ἐπώνυμον τῆς πόλεως ὁμολογοῦσι περὶ τοῦ γένους αὐτοῦ. [2] οἱ μὲν γὰρ Αἰνείου καὶ Δεξιθέας τῆς Φόρβαντος υἱὸν ὄντα νήπιον εἰς Ἰταλίαν κομισθῆναι, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ῥῶμον· ἐν δὲ τῷ ποταμῷ πλημμύραντι τῶν ἄλλων σκαφῶν διαφθαρέντων, ἐν ᾧ δ' ἦσαν οἱ παῖδες εἰς μαλακὴν ἀποκλινθέντος ὄχθην ἀτρέμα, σωθέντας ἀπροσδοκίτως, ὀνομασθῆναι Ῥῶμην. [3] οἱ δὲ Ῥῶμην θυγατέρα τῆς Τρωάδος ἐκείνης Λατίνῳ τῷ Τηλεμάχου γαμηθεῖσαν τεκεῖν τὸν Ῥωμύλον· οἱ δ' Αἰμυλίαν τὴν Αἰνείου καὶ Λαβινίας Ἄρει συγγενομένην· οἱ δὲ μυθώδη παντάσῃ περὶ τῆς γενέσεως διεξίασι. Ταρχετίῳ γὰρ Ἀλβανῶν βασιλεῖ παρανομοτάτῳ καὶ ὠμοτάτῳ φάσμα δαιμόνιον οἴκοι γενέσθαι· φαλλὸν γὰρ ἐκ τῆς ἐστίας ἀνασχεῖν καὶ διαμένειν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας.» Plutarco stesso ammette che nessuna di queste leggende si sia affermata nella credenza popolare. Il mito più noto sarebbe invece quello riportato anche da Livio e che, a detta dello storico di Cheronea, sarebbe stato riportato da Diocle di Pepareto, dal quale a sua volta avrebbe preso spunto Fabio Pittore. Plutarco fa quindi risalire al III secolo a.C. la creazione della saga di Romolo e Remo quali discendenti di Enea.

¹³² In merito alla leggenda legata alla successione al trono di Alba Longa le fonti tendono a dividersi. Tendenzialmente, gli autori più antichi, ossia Diodoro Siculo (VII, 5, 12), Dionigi di Alicarnasso (I, 76, 1), Livio (I, 3, 9-10) e Ovidio (*Fast.*, IV, vv. 52-53) riferiscono di un'usurpazione del trono messa in atto con la violenza da parte di Amulio contro il fratello maggiore Numitore, legittimo erede. Questa versione è ancora attestata nel II secolo d.C. e lo confermano i testi di Appiano (I, 1, 2) e Polieno (VIII, 1). Ci sono poi anche fonti più tarde che riportano del tradimento di Amulio, tendendo però ad ampliare la storia. Alcune, come per esempio Strabone (V, 3, 2) e Giustino (XLIII, 2, 1-2), sottolineano che inizialmente il governo della città fosse stato dato a entrambi i figli. Sul comando congiunto di Alba Longa concordano

maniera illegittima, aveva ucciso il nipote,¹³³ primogenito di Numitore, e imprigionato la ragazza, vincolandola a un casto sacerdozio.¹³⁴ Come però sa chi ha familiarità con la mitologia antica, non si può fermare il fato e, a dirla tutta, neppure un dio:

Marte la vede, desidera colei che ha visto e prende colei che ha desiderato.

(Ovidio)¹³⁵

anche Plutarco (*Rom.*, III, 2), lo pseudo Aurelio Vittore (*De Vir. Ill. Rom.*, I, 1) e fonti medioevali. L'unica differenza persiste nella modalità di divisione del regno: per Plutarco - seguito da Zonara (VII, 1) -, Amulio propose al fratello di spartire equamente il regno e i beni, dando a Numitore la possibilità di scegliere tra le due cose quella che preferiva in quanto primogenito. Numitore, tra le due possibilità, scelse il regno e così ad Amulio andò il denaro. Per lo pseudo Aurelio Vittore invece gli eredi si sarebbero dovuti alternare annualmente nell'amministrazione cittadina (*De Vir. Ill. Rom.*, I, 1). Per tutti questi storici, in ogni caso, il conflitto tra i due fratelli persiste e anche se la quantità di particolari narrativi differisce, alla fine è riservata a Numitore sempre la medesima sorte. L'unico a eliminare direttamente il contrasto per il trono è Valerio Anziato (F1 Cornell= Chassignet F1=OGR 19, 1-3), secondo il quale Numitore avrebbe scelto il denaro, lasciando ad Amulio il trono. Questo è forse il dato più interessante, in quanto l'autore vive alla fine del I secolo a.C. e va dunque considerato tra le fonti più antiche. La sua versione sembra però lasciare il tempo che trova, essendo recepita ampiamente solo da fonti medioevali, come Landolfo Sagace (I, 4). Come già Filippo Cassola (Filippo CASSOLA, *Le origini di Roma e l'età regia in Diodoro*, in *Mito, storia, tradizione. Diodoro Siculo e la tradizione classica. Atti del convegno internazionale*, pp. 273-324, qui p. 314) e poi Maria Teresa D'Alessio (Maria Teresa D'ALESSIO, *La nascita dei gemelli*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 247-297, p. 254) hanno ipotizzato, questa variante fu creata senza tener conto dell'incongruenza che sorge successivamente nella narrazione: dal momento che Numitore aveva rinunciato al regno in favore di Amulio, non persiste più la motivazione che spinge poi Amulio a uccidere i figli di Rea Silvia. Appare quindi come una forzatura al testo la pacifica autoesclusione di Numitore nella successione al trono.

¹³³ La variante secondo cui Numitore avesse due figli, un maschio di nome Egesto (per Ovidio, invece, era chiamato Lauso, mentre per Tzetzes Sergesto) viene riportata solo da alcune fonti. Tra queste le più significative sono Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 76, 2-3; Liv., I, 3, 11; Strab., V, 3, 2; Ov. *Fast.*, IV, vv. 54-55; App., I, 1, 2; Serv., *Aen.*, I, v. 273; Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XIX, 4; Land. Sag., I, 4; Tzetz., *Lykophr.*, v. 1232).

¹³⁴ Se ne parla nelle fonti citate nella nota precedente, ma anche in Plutarco (*Rom.*, III, 3), Polieno (VIII, 1), Giustino, nello pseudo Aurelio Vittore (*De Vir. Ill. Rom.*, I, 1) e in Zonara (VII, 1). Questi autori si differenziano tuttavia dai precedenti perché non parlano del figlio di Numitore, considerando probabilmente Rea Silvia figlia unica. Cfr. con il commento di D'Alessio in D'ALESSIO, *La nascita dei gemelli*, pp. 257-265.

¹³⁵ Ov., *Fast.*, III, v. 21: «Mars videt hanc visamque cupit potiturque cupita» (traduzione di Lorenzo Argentieri in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, p. 29).

Marte muove violenza alla ragazza e qualche tempo dopo nascono due gemelli.¹³⁶ Per quanto Rea Silvia avesse tentato di tenere nascosto il misfatto, il sovrano ne venne a conoscenza e ordinò che i bambini fossero annegati nel fiume Tevere.¹³⁷

Lasciati al proprio destino, i neonati ebbero la fortuna di essere trasportati dalla corrente in una delle pieghe più interne del fiume, lì dove si era formato un piccolo stagno.¹³⁸ Poco dopo, una lupa che si era avvicinata alle sponde per

¹³⁶ Sulla paternità di Marte già in antichità erano presenti delle rimostranze e a Livio si deve una delle critiche più esplicite (I, 4, 1-3): «Vi compressa Vestalis cum geminum partum edidisset, seu ita rata seu quia deus auctor culpae honestior erat, Martem incertae stirpis patrem nuncupat». A detta dello storico patavino, l'attribuzione della paternità al dio della guerra sarebbe quindi semplicemente stato un espediente trovato dalla fanciulla per nascondere la vergogna derivante dallo stupro subito e dall'assenza di un padre per i suoi figli (cfr. anche Plut., *Rom.*, IV, 2; Zon., VII, 1). Per Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.*, I, 77, 1-2) fu invece lo stesso violentatore che rassicurando la ragazza e dimostrando di "averla a cuore", diede prova di essere un dio. In ogni caso anche Dionigi presenta delle rimostranze verso le credenze popolari che si erano create intorno alla figura di Marte, affermando che molte persone tendessero a favoleggiare - «οἱ δὲ πλείστοι μυθολογοῦσι» - sull'apparizione del dio. Esistono poi altri due filoni della narrazione: l'uno, secondo cui sarebbe stato lo stesso Amulio, zio di Rea Silvia, a muovere violenza alla ragazza (cfr. Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XIX, 5; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 77, 1); l'altro, per il quale fu la personificazione del Tevere ad abusare di Rea Silvia (Or., *Od.*, I, 2, 13-20; Serv., *Aen.*, I, v. 273).

¹³⁷ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 78, 5 e 79, 4; Cic., *Rep.*, II, 4; Liv., I, 4, 3; Ov., *Fast.*, II, v. 385; Strab., V, 3, 2; App., I, 1, 2; Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XX, 2 e *De Vir. Ill. Rom.*, I, 2.

¹³⁸ Si dice che la cesta fu lasciata - o forse trasportata dalla corrente - in un punto del fiume in cui si formava uno stagno (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 79, 5; Ov., *Fast.*, III, vv. 49-52; Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XX, 3). Lì vicino a dove arrivò il canestro, secondo fonti quali Festo (326L; 332L), Varrone (*Ling.*, V, 54), Livio (I, 4, 5-6), Ovidio (*Fast.*, II, vv. 407-412) e Plutarco (*Rom.*, III, 6 e IV, 1), si sarebbe trovato un fico selvatico chiamato "Ruminale". Ad approfondirne l'origine è Plutarco: mentre per Livio, ad esempio, l'appellativo del fico sarebbe stato "Romulare" perché vicino a esso fu rinvenuto Romolo, per lo storico di Cheronea ci sarebbero state, oltre a questa, altre due possibili ragioni alla radice del nome. Una seconda ipotesi etimologica sarebbe stata quella secondo cui il luogo in cui sorgeva l'albero fosse usato dai pastori per portare le greggi a pascolare e poiché animali come capre e pecore per cibarsi ruminano, da ciò sarebbe sorto l'attributo "ruminale". Come terza origine poi, l'autore ricorda che *ruma* in latino significa "mammella" e quindi l'uso dell'aggettivo "ruminale" deriverebbe dal fatto che proprio sotto tale fico i due gemelli sarebbero stati allattati da una lupa. Non solo: esisterebbe, secondo la religione romana, una dea, Rumina, preposta al nutrimento e allo sviluppo dei bambini. Costei era venerata dai contadini con offerte di latte fresco, dono riservato proprio al culto del *figus ruminalis* (cfr. anche Plut., *Quaest. Rom.*, LVII; Varr., *Rust.*, II 11, 5) Per un'analisi moderna della questione si faccia riferimento a George Depue HADZSITS, *The vera historia of the Palatine figus Ruminalis*, in «Classical Philology» 31 (1936) 4, pp. 305-319; Robert III PHILLIPS, s.v. *Rumina*, in Hubert CANCIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, X,

abbeverarsi trovò i gemelli e, avendo partorito da poco, l'istinto materno dell'animale prevalse sulla fame e la lupa si fermò per allattare i piccoli.¹³⁹ Successivamente quando un gruppo di contadini notò l'accaduto, cercò di allontanare la lupa per prendere i gemelli, che da allora furono adottati da Faustolo e sua moglie Acca Larenzia.¹⁴⁰ Un'altra versione della storia racconta che i gemelli furono direttamente affidati da Amulio a Faustolo con lo scopo di essere eliminati, ma il contadino, inteneritosi, li avrebbe poi risparmiati, portandoli a casa e allevandoli come se fossero suoi figli.¹⁴¹

2001, col. 1159; Filippo COARELLI, s. v. *Ficus ruminalis*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, II, 1999, col. 249.

¹³⁹ Una delle varianti riportate da Plutarco (*Quaest. Rom.*, XXXI) menziona anche la presenza di un picchio, animale sacro a Marte e dunque simbolo utile a rafforzare il legame tra i gemelli e la loro origine divina.

¹⁴⁰ Dion Hal., *Ant. Rom.*, I, 79, 6-10; Enn., *Ann.*, I, fr. 41, 65; fr 43, 66-68; Varr., *Rust.*, II, 11, 5; Virg., *Aen.*, VIII, vv. 630-634; Liv., I, 4, 6-7; Plut., *Rom.*, IV, 2-5; Serv., *Aen.*, I, v. 273; Zon., VII, 1. Alcuni storici antichi affermano che in realtà la leggenda della lupa sia una creazione postume usata per razionalizzare il mito. Sembra infatti che ad accogliere e allattare i bambini sia stata Acca Larenzia che, pur essendo moglie di Faustolo - o forse l'amante (Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XXI, 1) - era stata, un tempo, una prostituta. Dal momento che le *meretrices* erano anche dette "lupe" in riferimento all'antica usanza delle sacerdotesse della dea Lupa di praticare la prostituzione sacra, ciò avrebbe dato vita alla storia dei gemelli accuditi da una femmina di lupo. Concordano con questa storicizzazione del mito anche alcuni studiosi moderni quali Mommsen (Theodor MOMMSEN, *Römische Forschungen*, Berlin, Weidmann, 1879, pp. 1-22) e Tabeling (Ernst TABELING, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1932), ma l'ipotesi tende oggi a essere scartata in favore di una più complessa analisi del personaggio di Acca Larenzia derivante dall'assenza di riferimenti etimologici alla prostituzione nel nome della donna. Si faccia riferimento in particolare al commento di Maria Teresa D'Alessio in Maria Teresa D'ALESSIO, *Esposizione e salvazione dei gemelli*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 298-339, qui pp. 330-339, ma anche più in generale agli studi di Dario SABBATUCCI, *Il mito di Acca Larenzia*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» (1958) XXIX, pp. 41-76; Aloysius Wilhelm Jozef HOLLEMAN, *Lupus, Lupercalia, Lupa*, in «Latomus» 44 (1985) Fasc. 3, pp. 609-614; Mary BEARD, *Acca Larentia gains a son: myths and priesthood at Rome*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society Supplementary Volume» 16 (1989), pp. 41-61; Jaakko ARONEN, s.v. *Acca Larentia*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, 1993, coll. 13-14; Anselmo CALVETTI, *La lupa ei gemelli*, in «Lares» (2002), pp. 225-243.

¹⁴¹ Plut., *Rom.*, III, 5; Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XXI, 1. Secondo fonti anonime di Dionigi di Alicarnasso, i due bambini furono salvati dal nonno Numitore: essendo riuscito a scambiare i nipoti con altri due neonati, affidò poi Romolo e Remo a Faustolo che li avrebbe cresciuti (*Ant. Rom.*, I, 84, 2-3).

Grazie alle amorevoli cure della coppia i bambini crebbero indisturbati nella campagna latina, rivelando una forza e un'avvenenza fisica atipici per due figli di contadini:

Dopo essere stati abbandonati, non appena passato un po' di tempo divennero uomini, differivano di molto dagli altri per bellezza e coraggio.

(Diodoro Siculo)¹⁴²

Essi, fattisi uomini, diventarono simili per dignità della figura e capacità d'intelletto non ai porcai e ai bovani, ma come uno si immaginerebbe coloro che sono nati da una stirpe reale e considerati essere il frutto del seme degli dei (...).

(Dionigi d' Alicarnasso)¹⁴³

Dunque, la nobile corporatura rivelava subito, già da fanciulli, le qualità innate nella grandezza e nella forma; una volta cresciuti diventarono entrambi arditi e virili, presentando buon senso di fronte alle minacce e un assai intrepido coraggio.

(Plutarco)¹⁴⁴

Anche nel modo d'agire si dimostravano degni delle loro origini: non erano per nulla pigri e trascorrevano il loro tempo aiutando gli agricoltori e gli allevatori nelle loro mansioni giornaliere, prodigandosi nella protezione degli uomini e del bestiame dalle razzie dei briganti.¹⁴⁵ Secondo Plutarco e lo pseudo Aurelio

¹⁴² VIII, 4, 1: «Ὅτι τούτων ἐκτεθέντων, ἐπειδὴ τοῦ χρόνου προϊόντος ἠνδρώθησαν, πολλὸν διέφερον τῶν ἄλλων κάλλει καὶ ῥώμῃ».

¹⁴³ *Ant. Rom.*, I, 79, 10: «οἱ δὲ ἀνδρωθέντες γίνονται κατὰ τε ἀξίωσιν μορφῆς καὶ φρονήματος ὄγκον οὐ συοφορβοῖς καὶ βουκόλοις ἐοικότες, ἀλλ' οἷους ἂν τις ἀξιόσειε τοὺς ἐκ βασιλείου τε φύντας γένους καὶ ἀπὸ δαιμόνων σπορᾶς γενέσθαι νομιζομένους (...)

¹⁴⁴ *Rom.*, VI., 2: «ἢ μὲν οὖν ἐν τοῖς σώμασιν εὐγένεια καὶ νηπίων ὄντων εὐθὺς ἐξέφαινε μεγέθει καὶ ἰδέα τὴν φύσιν, αὐξόμενοι δὲ θυμοειδεῖς ἦσαν ἀμφοτέρω καὶ ἀνδρώδεις καὶ φρόνημα πρὸς τὰ φαινόμενα δεινὰ καὶ τόλμαν ὅλως ἀνέκπληκτον ἔχοντες».

¹⁴⁵ *Diod. Sic.*, VIII, 4, 1-2; *Dion. Hal., Ant. Rom.*, I, 79, 10-11; *Liv.*, I, 4, 8-9; *Ov., Fast.*, III., vv. 59-64.

Vittore i fanciulli non avrebbero, però, sperimentarono una vita esclusivamente rurale, ma avrebbero trascorso una parte della loro fanciullezza a *Gabii* per essere educati similmente a come lo erano i rampolli di famiglie nobili, imparando l'alfabeto greco e latino.¹⁴⁶ Al di là di quest'unico caso, sembra che i gemelli abbiano vissuto una fanciullezza alquanto rustica, che non sempre poneva un limite alla vita selvatica che i giovani amavano condurre e che sembra essere stata la causa delle loro successive sventure.

2.3.2 Il lupercio e il “cittadino”

Intorno al loro diciottesimo anno d'età i gemelli si trovarono ad affrontare le schiere di pastori di Numitore: questi uomini da tempo li provocavano occupando i pascoli del loro villaggio e ne razziavano le greggi.¹⁴⁷ Un giorno, però, Romolo e Remo ebbero l'opportunità di vendicarsi. Mentre erano intenti nelle loro attività ginniche furono improvvisamente chiamati in aiuto da un pastore che chiede loro di recuperare il bestiame rubato. Senza pensarci due volte, i due ragazzi, seguiti dai loro fedeli compagni, iniziarono a correre senza neppure rivestirsi o munirsi di una qualche arma. Il momento era assai concitato:

Infatti, (si dice che) Remo e Romolo avessero celebrato i Lupercali prima della fondazione di Roma, dal momento che a quel tempo fu loro annunciato che i ladri stavano rubando un gregge. (Si narra che,) non appena ebbero lasciato cadere le toghe, si siano lanciati in una corsa e, dopo aver ucciso coloro che incontravano, abbiano ripreso il gregge. Questo

¹⁴⁶ Plut., *Rom.*, VI, 2; Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XXI, 3. Gli studiosi moderni tendono a considerare questa parte della storia un'aggiunta successiva, forse atta a sottolineare gli antichi legami che stringevano Roma alla città Latina (dal commento di Paolo Carafa in Paolo CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 340-359, pp. 343-344).

¹⁴⁷ Dion Hal., *Ant. Rom.*, I, 79, 12 e I, 84, 6; Plut., *Rom.*, VII, 1; Zon., VII, 2.

avvenimento diventò una tradizione, sicché ancor oggi corrono nudi.

(Servio)¹⁴⁸

A quello che potrebbe sembrare come un semplice atto eroico sarebbe leggendariamente legato uno specifico rituale, la festa dei *Lupercalia*.¹⁴⁹ Questa celebrazione consisteva nel compimento di specifici sacrifici in onore del dio Fauno, seguiti in ultimo da una corsa rituale.¹⁵⁰ Le fonti antiche affermano che

¹⁴⁸ Serv., *Aen.*, VIII, v. 343: «Nam Remum et Romulum ante urbem conditam lupercalia celebrasse eo quod quodam tempore nuntiatum illis sit latrones pecus illorum abigere: illos togis positos cucurrisse caesisque obviis pecus recuperasse: id in morem versum, ut hodieque nudi currant». Cfr. con Plut., *Rom.*, XXI, 9.

¹⁴⁹ Alcuni importanti studi sui *Lupercalia* sono Georg WISSOWA, s.v. *Lupercus, Luperca*, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, II, 2, 1897, col. 2162; Ernst MARBACH, s.v. *Lupercalia*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XIII, 2, 1927, coll. 1816-1830; CALVETTI, *La lupa ei gemelli*, pp. 226-228; P. M.W. TENNANT, *The Lupercalia and the Romulus and Remus legend*, in «Acta Classica» 31 (1988), pp. 81-93. Per la parola latina ci sono tre etimologie possibili: la prima sarebbe una derivazione del nome di tali feste da simili celebrazioni greche chiamate Lykaia in onore di Pan *Lykaios*, venerato sul monte *Lykaion* (il cui etimo deriva dalla parola greca λύκος, “lupo”); la seconda deriva dall’azione praticata durante queste feste di *luere per caprum*, ossia di purificare attraverso l’immolazione di una capra (Serv., *Aen.*, VIII, v. 343; Quint., I, 5, 66); terzo e ultimo etimo quello descritto da Servio (citato sopra) che afferma: «*nominavit Lupercalia, quod praesidio ipsius numinis lupi a pecudibus arcerentur*», dichiarando che i Lupercali furono chiamati così in base al luogo in cui i lupi erano tenuti lontani dalle greggi per mezzo della protezione di un preciso nume (Timothy Peter WISEMAN, *Remus. A Roman myth*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995, p. 78).

¹⁵⁰ Ogni anno, il 15 febbraio, i Luperci - giovani scelti tra la *gens Fabia* e la *gens Quintilia* - si recavano al Lupercale (Varr., *Ling.*, V, 85; Val. Max., II, 2, 9; Plut., *Rom.*, XXI, 4; Serv., *Aen.*, VIII, v. 343), la grotta situata alle pendici sud-ovest del Palatino, non lontano dal *ficus Ruminalis* sotto cui furono ritrovati Romolo e Remo (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 79, 8). Qui immolano delle vittime - che solitamente sono le capre - in onore del dio Luperco - antica divinità autoctona che fu prima assimilata a *Faunus Lupercus* e poi al Πᾶν Λύκατος greco. Nel sangue di queste vittime veniva intinto un coltello che era posato sulla fronte di due Luperci scelti da ciascuna famiglia. La macchia veniva poi lavata con un batuffolo intriso di latte e mentre veniva fatto ciò, i giovani dovevano sorridere (Plut., *Rom.*, XXI, 4-6). La simbologia legata all’uso del sangue e del latte è connessa all’idea rispettivamente della morte e della rinascita non solo dell’animale, ma della natura stessa. Ciò era probabilmente dovuto al fatto che il rituale si svolgesse alla fine dell’anno religioso romano e nel periodo di adorazione dei defunti: i *Lupercalia* si collocavano proprio all’interno delle nove giornate dei *Parentalia*, le celebrazioni in onore dei morti, e due settimane prima del capodanno religioso romano, con cui si celebrava la rinascita della natura e l’arrivo della primavera (brevemente sui *Parentalia*: Verg. *Aen.*, V, vv. 45-50; Ov. *Fast.*, II, vv. 533-550; Dorothea BAUDY, s.v. *Parentalia*, in Hubert CANCIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, IX, 2000, coll. 330-331; sul capodanno religioso romano: Varr., *Ling.*, VI, 33; Cic., *Leg.*, II, 54; Ov.,

le origini dei Lupercali fossero riconducibili a un rito arcadico giunto nel Lazio con lo stanziamento di Evandro, mitico ecista argivo.¹⁵¹

Ci sono, poi, altre fonti che ritengono che almeno una parte della cerimonia - o anche solo l'usanza della nudità - sia da attribuire a Romolo e Remo, così come l'introduzione nella competizione di due nobili *gentes romanae*. Ovidio è uno di questi e, come si vedrà a breve, descrive la corsa come l'archetipo del confronto

Fast., I, vv. 39-44 e III, vv. 135-152; *Fest.*, 136L; *Plut.*, *Quaest. Rom.*, XIX; *Macr.*, I, 12, 5-7; *Serv.*, *Geor.*, I, 43; Francesco DELLA CORTE, *L'antico calendario dei romani*, Roma, Bozzi, 1969, p. 118). In questo senso, i Lupercalia erano un vero e proprio rito di passaggio che permetteva ai giovani Romani di transitare dallo stato sociale di fanciulli a quello di uomini adulti (in merito si veda Thomas KÖVES ZULAUF, *Römische Geburtsriten*, München, Beck, 1990, pp. 221-288). Il rito proseguiva poi con la consumazione delle carni cotte alla brace e la creazione di strisce fatte della pelle degli ovini sacrificati. A questo punto dovevano cimentarsi in una corsa attorno al Palatino, colpendo con tali "fruste" le giovani donne che offrivano i propri fianchi alle loro percorse come augurio di fertilità (*Serv.*, *Aen.*, VIII, v. 343). Secondo Timothy Peter Wiseman questa pratica sarebbe stata però aggiunta alla festa solo successivamente e non avrebbe avuto il ruolo esclusivo di propiziare la fertilità femminile, ma serviva come rito di lustrazione del luogo in cui i Luperci correvano, ossia il Palatino (*Plut.*, *Rom.*, XXI, 6; *Varro*, *Ling.*, VI, 34; *Ov.*, *Fast.*, II, v. 32 e V, v. 102; sul tema e sulla collocazione dell'agone sportivo nei pressi del Palatino si veda WISEMAN, *Remus*, pp. 81-84; sulla lustratio rituale Attilio MASTROCINQUE, *La fondazione di Roma e il patto con gli dèi*, in Giovanni CASADIO - Attilio MASTROCINQUE - Claudia SANTI (Edd.), *Apex. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, Roma, Edizioni Quasar, 2016, pp. 103-110, qui pp. 108-109). Di conseguenza non venivano colpite solo donne, ma anche uomini. Alla localizzazione della corsa sul colle si oppone tuttavia Agnes Kirsopp Michels, che sottolinea la mancanza nelle fonti di informazioni sufficientemente chiare da permettere di sostenere tale ipotesi (Agnes Kirsopp MICHELS, *The topography and interpretation of the Lupercalia*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, pp. 35-59).

¹⁵¹ Le fonti non attribuiscono chiaramente ai gemelli la creazione delle feste Lupercali, ma tendono a fare riferimento quasi tutte alla loro paternità nell'istituzione dell'usanza di correre nudi durante i *Lupercalia* (*Plut.*, *Rom.*, XXI, 9; *Ov.*, *Fast.*, II, vv. 379-380; *Serv.*, *Aen.*, VIII, v. 343). Altri autori, come Dionigi D'Alicarnasso e Livio, affermano invece esplicitamente che la festa sia stata ideata da Evandro, antico re arcade giunto nel Lazio al tempo di Eracle (*Dion. Hal.*, *Ant. Rom.*, I, 80, 1): «ὡς δὲ Τουβέρων Αἴλιος δεινὸς ἀνὴρ καὶ περὶ τὴν συναγωγὴν τῆς ἱστορίας ἐπιμελὴς γράφει, προειδότες οἱ τοῦ Νεμέτορος θύσοντας τὰ Λύκαια τοὺς νεανίσκους τῷ Πανὶ τὴν Ἀρκαδικὴν ὡς Εὐάνδρος κατεστήσατο θυσίαν ἐνήδρευσαν τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τῆς ἱεουργίας, ἠνίκα χρῆν τοὺς περὶ τὸ Παλλάντιον οἰκοῦντας τῶν νέων ἐκ τοῦ Λυκαίου τεθυκότας περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κόμην γυμνοὺς ὑπεζώσμενους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων. τοῦτο δὲ καθαρόν τινα τῶν κωμητῶν πάτριον ἐδύνατο, ὡς καὶ νῦν ἐτι δρᾶται»; *Liv.*, I, 5, 2: «ibi Euandrum, qui ex eo genere Arcadium multis ante tempestatibus tenuerit loca, sollemne adlatum ex Arcadia instituisse ut nudi iuvenes Lycaeam Pana venerantes per lulum atque lasciviam currerent, quem Romani deinde vocarunt Inuum». In sostanza, i *Lupercalia* non sarebbero stati nulla di più di un antico rituale arcadico durante il quale giovani scelti correvano svestiti, facendo scherzi a sfondo erotico in onore del dio Pan Liceo.

sacro che ogni anno si svolgeva alla fine dei *Lupercalia* e in cui erano soliti sfidarsi le famiglie dei Fabi e dei Quintili.¹⁵²

L'autore narra che l'inseguimento dei malviventi non fu un lavoro di squadra tra i due fratelli, ma l'esatto opposto, ossia un vero e proprio agone:¹⁵³ non appena furono avvisati dell'accaduto, i gemelli iniziarono a rincorrere i colpevoli dirigendosi in direzioni opposte, ma ciascuno seguito dai propri fedeli compagni - Remo dai Fabi, Romolo dai Quintili.¹⁵⁴ I gemelli non eccelsero nella corsa parimenti e dei due solo Remo tornò vincitore. Il dettaglio che colpisce di più della narrazione non è però connesso di per sé né ai *Lupercalia*, né ai Fabi e ai Quintili, né direttamente alla corsa, ma all'atteggiamento assunto da Remo durante i festeggiamenti. Qui, egli sembra rivelare la sua vera natura, anticipando le differenze che in futuro lo avrebbero portato a distaccarsi da suo fratello Romolo.

*Non appena fu tornato, dagli spiedi strappò le sfrigolanti viscere/e
asserì: "Queste sicuramente nessuno fuorché il vincitore le
mangerà"./Detto ciò, lo fece e similmente (fecero) i Fabi. Giunse
deluso in quel luogo/Romolo e vide i tavoli e le ossa ripulite./Sorrise*

¹⁵² I Fabi e i Quintili sono le due *gentes romanae* che erano legate al sacerdozio dei *Lupercalia*: i dodici Luperci erano eletti per cooptazione tra queste due antiche famiglie e il loro ruolo era quello di partecipare a questa corsa sacra dopo essere stati sottoposti al rito di lustrazione. Si rimanda in merito all'articolo di Marinella CORSANO, «*Sodalitas*» et gentilité dans l'ensemble *lupercal*, in «*Revue de l'histoire des religions*» (1977), pp. 137-158.

¹⁵³ Ov. *Fast.*, II, vv. 361-380: «Cornipedi Fauno caesa de more capella/venit ad exiguas turba vocata dapes./Dumque sacerdotes veribus transuta salignis/exta parant, medias sole tenente vias,/Romulus et frater pastoralisque iuventus/solibus et campo corpora nuda dabant;caestibus et iaculis et misso pondere saxi/brachia per lusus experienda dabant:/pastor ab excelso "per devia rura iuencos,/Romule, praedones, et Reme," dixit "agunt."/longum erat armari: diversis exit uterque/partibus; occurso praeda recepta Remi./Ut rediit, veribus stridentia detrahit exta/atque ait "haec certe non nisi victor edet."/Dicta facit Fabiique simul. Venit inritus illuc/Romulus et mensas ossaque nuda videt;/risit et indoluit Fabios potuisse Remumque/vincere, Quintilios non potuisse suos./Fama manet facti: posito velamine currunt,/et memorem famam, quod bene cessit, habet.»

¹⁵⁴ Prop., IV, 1, 26 (fa riferimento solo ai Fabii); Ov., *Fast.*, II, vv. 375-378; Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XXII, 1. Si veda anche CORSANO, «*Sodalitas*» et gentilité dans l'ensemble *lupercal*, pp. 138-139, nota 2.

e si dolse del fatto che i Fabi e Remo fossero riusciti a vincere/le che i suoi Quintili invece no.

(Ovidio)¹⁵⁵

A questo brano va fatta una breve premessa. All'inizio della storia e prima del furto, mentre i due fratelli si stavano dedicando ai loro esercizi fisici, la comunità contadina stava immolando al dio Fauno una capretta. Le carni e le interiora dell'ovino - detti qui *exta* - erano state messe ad arrostitire dai sacerdoti preposti al culto¹⁵⁶ e tutti aspettavano che si cuocessero per poi dividerle tra i presenti. Al ritorno dal recupero del bestiame, Remo arrivò gonfio d'orgoglio per la propria vittoria, arrogandosi il diritto di togliere gli *exta* dal fuoco e consumarli con i suoi compagni senza chiederne il permesso. Sebbene non trapeli dal testo, l'azione di Remo è di natura altamente sacrilega e ciò è dovuto all'entità degli *exta*.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Ov., *Fast.*, II, vv. 373-378: «ut rediit, veribus stridentia detrahit exta/atque ait 'haec certe non nisi victor edet.'/dicta facit Fabiique simul, venit inritus illuc/Romulus et mensas ossaque nuda videt;/risit et indoluit Fabios potuisse Remumque/vincere, Quintilios non potuisse suos».

¹⁵⁶ Secondo Timothy Peter Wiseman, i *sacerdotes* che prendono parte ai *Lupercalia* non sarebbero le classiche figure sacerdotali quali i pontefici o gli auguri, ma i Luperci stessi (WISEMAN, *Remus*, pp. 80-81 e note 22 e 23). Sembra infatti che ogni anno i giovani scelti per divenire Luperci, dopo aver partecipato alla corsa rituale, andassero a far parte di un vero e proprio *collegium* che riuniva tutti i partecipanti delle precedenti edizioni. Entrando a far parte di questa *sodalitas*, si sarebbero poi dovuti occupare dell'organizzazione delle feste per l'anno successivo (Cic., *Cael.*, 25-30). In Ovidio, però, e così anche in Plutarco, i *sacerdotes* sono nettamente separati dai Luperci e anzi praticano il culto con i Luperci presenti: Wiseman cerca di spiegare questa contraddizione sottolineando che probabilmente le varie fasi della cerimonia erano ben separate e che il *collegium* si occupava del sacrificio, mentre i nuovi adepti prendevano parte al rito e alla corsa. Si può pensare che le fonti tendessero a mescolare caratteri del culto strutturatisi nei secoli e riferimenti alla storia di Romolo e Remo, in cui i sacerdoti che si occupavano dei sacrifici erano forse quelli legati al culto di Fauno, se non di Pan Liceo stesso, e non erano Luperci.

¹⁵⁷ Cic., *Div.*, II, 12, 28-29; Fest, 78L: «Exta dicta, quod eas dis prosectur, quae maxime extant eminentque». Cfr. s.v. *exta* in Charlton LEWIS - Charles SHORT, *A Latin dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten*, Oxford, At the Clarendon Press, ²1891, p. 706; s.v. *extar* in Félix GAFFIOT - Pierre FLOBERT, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

Con la parola *exta* si indicano in latino i maggiori organi presenti nella vittima sacrificale, quali il cuore, il fegato e i polmoni.¹⁵⁸ Il termine va cautamente distinto dai *viscera*, che non indicano tutte le viscere dell'animale sacrificato, ma, in maniera specifica, lo stomaco, l'intestino e gli organi che non siano il cuore, il fegato e i polmoni.¹⁵⁹ Gli *exta* sono scelti con precisione dal sacerdote e prelevati dal corpo dell'animale per essere offerti al dio dopo averne richiesto gli auspici.¹⁶⁰ Solitamente erano portatori di un messaggio positivo o negativo

¹⁵⁸ Uno dei riferimenti più chiari è forse quello di Cicerone che, avendo deciso di spiegare la disciplina degli aruspici, parla degli *exta* facendo riferimento precisamente a questi tre organi: «Et certe, si est in extis aliqua vis, quae declaret futura, necesse est eam aut cum rerum natura esse coniunctam aut conformari quodam modo numine deorum vique divina. Cum rerum natura tanta tamque praeclara in omnes partes motusque diffusa quid habere potest commune non dicam gallinaceum fel - sunt enim, qui vel argutissima haec exta esse dicant-, sed tauri opimi iecur aut cor aut pulmo quid habet naturale, quod declarare possit, quid futurum sit?» (*Div.*, II, 12, 29).

¹⁵⁹ Cfr. s.v. *exta* in LEWIS - SHORT, *A Latin dictionary*, p. 706. Sulla definizione degli *exta* si scontrano gli studiosi moderni che interpretano la parola in modo discontinuo, a volte come "interiora" (Robert SCHILLING, *Romulus l'élú et Rémus le réprouvé*, in «Revue des études Latines» 38 (1960), pp. 182-199, qui pp. 191-193; Dominique BRIQUEL, *Trois études sur Romulus*, in *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, pp. 267-346; Dominique BRIQUEL, *Les enfances de Romulus et Rémus*, Hubert Zehnacker; Gustave Hentz (èds.), in *Hommages à Robert Schilling*, pp. 53-66.; CARANDINI, *La nascita di Roma*, p. 76, fine nota 73), a volte come "carni", a indicare l'unione delle interiora e di altre parti dell'animale (Augusto FRASCHETTI, *Romolo il fondatore*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 24-26; CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, pp. 352-356. Secondo Augusto Frascchetti - p. 25 nota 54 -, questa ipotesi sarebbe giustificata da fonti quali Plauto - in *Mil.*, v. 712; *Poen.*, v. 491 e 804; *Stich.*, v. 251 - e Virgilio - *G.*, II, v. 396; *Aen.*, VIII, v. 183 - che userebbero *exta* con il chiaro significato di "carni"). In base a cosa Remo mangiò, avrebbe compiuto o meno un sacrilegio: secondo Robert Schilling e tutti gli studiosi che seguono la sua interpretazione Remo fece una terribile offesa agli dei, ai quali le interiora erano dedicate. Seguendo, invece, Augusto Frascchetti il gesto di prendere e mangiare le "carni" non era empio, in quanto non si sarebbe trattato delle sole interiora (lo studioso porta a sostegno di questa affermazione il fatto che la punizione successiva fosse ricaduta solo su Remo e non sui Fabi che comunque consumarono con lui gli *exta*). Paolo Carafa non concorda, però, con questa teoria, aggiungendo che se Remo consumò le carni - e quindi anche le interiora -, ciò deve essere considerato obbligatoriamente come un atto sacrilego nei confronti dei numi, dal momento che le due parti della vittima non potevano essere distinte.

In ogni caso, sull'identificazione degli *exta* con "carni", inclusive delle interiora, insistono sia Frascchetti, sia Carafa, sostenendo che dal momento che nel testo ovidiano al ritorno di Romolo restano solo le ossa *nuda*, ciò sarebbe da intendere come "ripulite della carne" (FRASCHETTI, *Romolo il fondatore*, p. 25; CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, pp. 352-353). Questa sarebbe tuttavia un'interpretazione da considerare parziale e localizzata al passo ovidiano, in quanto molto più frequentemente la parola *exta* indica in maniera cumulativa specifici organi, quali il fegato, il cuore e i polmoni (Cic., *Div.*, II., 12, 29).

¹⁶⁰ CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, p. 353.

in base all'interpretazione che di essi ne dava il sacerdote e si dice che chi se ne fosse appropriato avrebbe attirato su di sé il responso in essi contenuto.¹⁶¹

Se si applica questo valore agli *exta* rubati da Remo, allora, impossessandosene senza aspettare il segnale del sacerdote e consumandoli in solitaria, egli avrebbe compiuto una grave violazione.¹⁶² Gli studiosi moderni che si sono occupati di analizzare l'atteggiamento di Remo descritto in questo passo hanno riconosciuto diverse azioni che definiscono negativamente la figura del giovane: prima di tutto, Remo non rispetta il ruolo dei sacerdoti né l'autorità del dio Fauno, al quale era stato offerto il sacrificio;¹⁶³ poi, si autoproclama vincitore, mostrando così tutta la propria arroganza;¹⁶⁴ infine, decide egoisticamente di consumare gli *exta* solamente con i propri seguaci, escludendo chiunque altro.¹⁶⁵

L'atto di Remo sembra il risultato di una mente impulsiva, ancora troppo giovane per conoscere la *pietas* da riservare agli dei, nonché il pericolo racchiuso nel significato degli *exta* stessi. Nutrendosi del sacrificio destinato a Fauno, Remo assume lo spirito selvatico e sfrenato del dio, assimilandone il carattere

¹⁶¹ CORSANO, «*Sodalitas*» et gentilité dans l'ensemble lupercal, p. 142, nota 1; FRASCHETTI, *Romolo il fondatore*, p. 25; CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, pp. 353-354: è bene ricordare alcuni episodi chiave nell'utilizzo degli *exta* per la loro caratteristica di contenere e trasmettere a chi se ne fosse impossessato, il proprio potere. Pur non essendo sempre possibile sapere nell'immediato se le interiora fossero in grado di rivelare un buon auspicio o meno, il risultato spesso valeva il rischio corso. È questo il caso della guerra contro Veio (396 a.C.) vinta dai Romani anche grazie alla trafugazione degli *exta* donati dai Veienti a Giunone (Liv., V, 21, 8; Plut., *Cam.*, V, 6). Ancora più estremo sarebbe poi nutrirsi degli *exta* nel caso in cui essi risultino positivi: sia Frascetti sia Carafa ricordano il caso di Silla a Taranto nell'83 a.C. (August., *De civ. D.*, II, 24) e infine tutti fanno riferimento a Ottavio, avo di Ottaviano Augusto, e al suo gesto di nutrirsi degli *exta* durante l'attacco nemico a Velletri (Svet., *Aug.*, I).

¹⁶² CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, p. 354.

¹⁶³ SCHILLING, *Romulus l'élú et Rémus le réprouvé*, pp. 191-193; CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, pp. 354-355.

¹⁶⁴ CORSANO, «*Sodalitas*» et gentilité dans l'ensemble lupercal, pp. 141-142: particolarmente interessante è la teoria della studiosa Marinella Corsano, secondo cui Remo si considererebbe vittorioso non per aver sconfitto i ladri di bestiame e aver recuperato il gregge, ma per essere arrivato primo a consumare il sacrificio (p. 142). Si potrebbe affermare quindi che fin dall'inizio l'oggetto della contesa tra i due fratelli sia il sacrificio in onore di Fauno.

¹⁶⁵ SCHILLING, *Romulus l'élú et Rémus le réprouvé*, pp. 191-193; CARANDINI, *La nascita di Roma*, brevemente a p. 76, nota 73; CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, pp. 354-355.

“lupesco”. Come un lupo si appropria dalla preda e viene seguito dal proprio branco che a turno avrà la possibilità di consumare il pasto, così fa Remo e fanno i Fabi.¹⁶⁶

Questo parallelismo non è solo il frutto dell’osservazione del culto dedicato a Fauno, ma, come anticipa l’archeologo Paolo Carafa nel suo commento alle fonti sulla corsa dei Lupercali, è un chiaro richiamo al mito greco di Demeneteo di Parrasia.¹⁶⁷ La fonte usata da Carafa è Plinio, che affronta l’argomento con atteggiamento particolarmente critico. Lo scrittore romano riporta che Apolla, autore delle *Olimpioniche*, avrebbe raccontato che gli Arcadi fossero soliti praticare sacrifici umani in onore di Zeus Liceo¹⁶⁸ e che un tale Demeneteo¹⁶⁹ sarebbe stato tramutato in un lupo per essersi nutrito degli *exta* della vittima e che avrebbe mantenuto la forma del canide per dieci anni.¹⁷⁰ Il mito era legato

¹⁶⁶ Augusto Frascchetti rivede nel comportamento di Remo l’inciviltà tipica dei Luperci: mangiare la carne non ancora cotta destinata a Fauno e decidere volutamente di non dividerla con gli altri commensali, era l’atteggiamento tenuto dai partecipanti dei Lupercali ed era esattamente l’opposto del comportamento civile tipico del cittadino romano (FRASCHETTI, *Romolo il fondatore*, pp. 24-26).

¹⁶⁷ CARAFA, *L’iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, p. 354: «Più interessante è un secondo caso, ricordato da Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* VIII 34). Dopo che era stato compiuto il sacrificio di un giovinetto a Pan Liceo in Arcadia, un certo Demeneteo di Parrasia ne avrebbe mangiato gli *exta* e si sarebbe perciò trasformato in lupo, avrebbe assunto cioè l’aspetto teriomorfo del dio a cui era stato tributato il sacrificio. Possiamo così supporre che questo gesto potesse addirittura far identificare chi lo compiva con la divinità a cui il sacrificio era stato dedicato».

¹⁶⁸ Pind., *Ol.*, IX, vv. 95-96; Hdt., IV, v. 203; Strab., VIII, 8, 2. Per gli studi moderni in merito si faccia riferimento a Bernhard KRUSE, s.v. *Lykaios*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XIII, 2, 1927, coll. 2244-2246; Dennis HUGHES, *Human sacrifice in ancient Greece*, London, Routledge, ²1991, pp. 96-107. Cfr. con lo studio di Arthur Bernard COOK, *Zeus god of the bright sky*, Cambridge, Univ. Pr., 1914, pp. 63-68.

¹⁶⁹ Per Pausania si chiamava invece Damarco (VI, 8, 2).

¹⁷⁰ Plin., *N.H.*, VIII, 34: «Item Apo<Il>as, qui Olympionicas scripsit narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio quod Arcades Iovi Lycaeo humana etiamtum hostia faciebant, immolati pueri exta degustasse et in lupum se convertisse, eundem x anno restitutum athleticae se exercuisse in pugilatu victoremque Olympia reversum».

alle feste Lincee ed era già noto a Platone¹⁷¹ e Pausania,¹⁷² che consideravano tali celebrazioni tra le più antiche festività greche.¹⁷³ Paolo Carafa fa correttamente riferimento all'episodio narrato da Plinio per spiegare che i *Lupercalia* erano strettamente legati alle Lincee, ma compie forse un "errore di distrazione" e attribuisce a Pan un sacrificio che lo storico romano ascrive chiaramente a Zeus Linceo.¹⁷⁴

In realtà, benché Plinio non citi Pan, esisteva un evidente legame tra questo dio e Zeus, caratterizzati dagli Arcadi con l'appellativo Linceo. Tra le testimonianze delle fonti antiche è quella di Pausania a spiegare il perché le due divinità fossero definite Lincee e sembra che ciò dipendesse dalla loro provenienza. Sia il culto di Zeus Linceo, sia quello di Pan Linceo erano così detti perché erano nati e inizialmente praticati in Arcadia sul medesimo monte.

¹⁷¹ Pl., *Resp.*, VIII, 565d-e: «τίς ἀρχὴ οὖν μεταβολῆς ἐκ προστάτου ἐπὶ τύραννον; ἢ δῆλον ὅτι ἐπειδὴν ταῦτον ἀρξήται δρᾶν ὁ προστάτης τῷ ἐν τῷ μύθῳ ὡς περὶ τὸ ἐν Ἀρκαδίᾳ τὸ τοῦ Διὸς τοῦ Λυκαίου ἱερὸν λέγεται;» «τίς; ἔφη.» «ὡς ἄρα ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρωπίνου σπλάγγνου, ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερείων ἐνὸς ἐγκατατετημημένου, ἀνάγκη δὴ [565ε] τοῦτω λύκῳ γενέσθαι. ἢ οὐκ ἀκήκοας τὸν λόγον;» «ἔγωγε.»».

¹⁷² Paus., VI, 8, 2: «ἐς δὲ πύκτην ἄνδρα, γένος μὲν Ἀρκάδα ἐκ Παρρασίῳν, Δάμαρχον δὲ ὄνομα, οὗ μοι πιστὰ ἦν πέρα γε τῆς ἐν Ὀλυμπίᾳ νίκης ὀπόσα ἄλλα ἀνδρῶν ἀλαζόνων ἐστὶν εἰρημένα, ὡς ἐξ ἀνθρώπου μεταβάλοι τὸ εἶδος ἐς λύκον ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ Λυκαίου Διός, καὶ ὡς ὕστερον τούτων ἔτει δεκάτῳ γένοιτο αὐθις ἄνθρωπος. οὐ μὴν οὐδὲ ὑπὸ τῶν Ἀρκάδων λέγεσθαι μοι τοῦτο ἐφάνετο ἐς αὐτόν, ἐλέγετο γὰρ ἂν καὶ ὑπὸ τοῦ ἐπιγράμματος τοῦ ἐν Ὀλυμπίᾳ· ἔχει γὰρ δὴ οὕτως· «υἱὸς Δινύτα Δάμαρχος τάνδ' ἀνέθηκεν εἰκόν' ἀπ' Ἀρκαδίας Παρράσιος γενεάν»».

E in VIII, 2, 6: «λέγουσι γὰρ δὴ ὡς Λυκάονος ὕστερον αἰεὶ τις ἐξ ἀνθρώπου λύκος γίνοιτο ἐπὶ τῇ θυσίᾳ τοῦ Λυκαίου Διός, γίνοιτο δὲ οὐκ ἐς ἅπαντα τὸν βίον· ὁπότε δὲ εἴη λύκος, εἰ μὲν κρεῶν ἀπόσχοιτο ἀνθρωπίνων, ὕστερον ἔτει δεκάτῳ φασὶν αὐτὸν αὐθις ἄνθρωπον ἐκ λύκου γίνεσθαι, γευσάμενον δὲ ἐς αἰεὶ μένειν θηρίον».

¹⁷³ Walter BURKERT, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, De Gruyter, ²1997, p. 99. Nel suo studio sui sacrifici umani, lo storico tedesco sottolinea che già a partire dal VII secolo a.C. l'altare di Zeus Linceo sul monte omonimo fosse regolarmente utilizzato per i sacrifici. Per i precedenti studi sull'altare e le immolazioni praticate in questo luogo si faccia riferimento p. 99, nota 10.

¹⁷⁴ Come si vedrà a breve, in Arcadia sul monte Linceo erano venerati sia Zeus sia Pan, ai quali era peraltro concesso il medesimo attributo, *Lykaios*. Nel testo di Plinio è chiaramente nominato Zeus quale destinatario del sacrificio, ma ciò non è particolarmente rilevante in quanto l'attenzione non andrebbe tanto posta sull'identità del dio - sia esso Pan o Zeus - ma sull'aggettivo che caratterizza entrambi, ossia Linceo. Pan sarebbe stato il dio autoctono, nato e cresciuto sul Linceo, mentre Zeus - al quale comunque le fonti attribuiscono questo come luogo di nascita (Callim., *Hymn*, I, 4; Cic., *Nat. D.*, III, 53; Strab., VIII, 3, 22; Paus., VIII, 36, 3 e 38, 2) - vi ci sarebbe recato in seguito all'istituzione di un culto a lui dedicato (Paus., VIII, 2, 1). Entrambi godevano quindi di prerogative che li autorizzavano a essere divinità Lincee.

Sul monte Liceo si trova un tempio di Pan e attorno a esso un boschetto d'alberi con un ippodromo e di fronte a questo uno stadio. Inizialmente erano soliti ospitare qui la competizione delle Lincee. Qui vi sono anche basi di statue rimaste prive dei monumenti: su uno dei piedistalli un distico dice che la statua fosse un ritratto di Astianatte e che Astianatte fosse della famiglia di quelli che (provengono) dall'Arcadia. Il monte Liceo offre molte meraviglie tra le quali anche e soprattutto questa. Su di esso c'è il recinto sacro di Zeus Liceo, nel quale gli uomini non possono entrare.

(Pausania)¹⁷⁵

Le Lincee, in qualità di feste legate al monte sacro, nonostante fossero dedicate a Zeus, erano inizialmente ospitate nei pressi del tempio di Pan.¹⁷⁶ Il motivo è da attribuirsi quasi certamente alla natura autoctona del dio del bosco.

Pan era la divinità che per eccellenza rappresentava la vita libera e deregolamentata della natura selvaggia. La venerazione del dio metà uomo e metà capro affondava le proprie radici nel lontano passato arcadico, nel quale egli era identificato come un dio autoctono e parte integrante dell'arida regione arcadica.¹⁷⁷ Si dice che fosse nato e abitasse sul monte Liceo e incarnasse lo

¹⁷⁵ Paus., VIII, 38, 5-6: «ἔστι δὲ ἐν τῷ Λυκαίῳ Πανός τε ἱερὸν καὶ περὶ αὐτὸ ἄλσος δένδρων καὶ ἵππόδρομός τε καὶ πρὸ αὐτοῦ στάδιον· τὸ δὲ ἀρχαῖον τῶν Λυκαίων ἦγον τὸν ἀγῶνα ἐνταῦθα. ἔστι δὲ αὐτόθι καὶ ἀνδριάντων βάθρα, οὐκ ἐπόντων ἔτι ἀνδριάντων· ἐλεγείων δὲ ἐπὶ τῶν βάθρων ἐνὶ Ἀστυνάκτος φησὶν εἶναι τὴν εἰκόνα, τὸν δὲ Ἀστυνάκτα εἶναι γένος τῶν ἀπὸ Ἀρκάδος. τὸ δὲ ὄρος παρέχεται τὸ Λύκαιον καὶ ἄλλα ἐς θαῦμα καὶ μάλιστα τὸδε. τέμενός ἐστιν ἐν αὐτῷ Λυκαίου Διός, ἔσοδος δὲ οὐκ ἔστιν ἐς αὐτὸ ἀνθρώποις».

¹⁷⁶ Il dio avrebbe avuto origine dall'unione di Ermes e Driope (Hom., *Hymn.*, VII, 34.) o forse di Ermes e Penelope (Hdt., II, 145; Schol., *ad Theocr.*, I, v. 123; Serv., *Aen.*, II, 43); altri dicono che la madre fosse Callisto (Schol., *ad Theocr.*, I, 3/4c), altri ancora Hybris (Schol., *ad Lycophr.*, v. 772). Si è incerti, in realtà, anche sull'identità del padre, che veniva a volte identificato con Zeus stesso (negli scolii già citati) e ciò potrebbe stabilire una sorta di connessione tra i culti delle due divinità. Come, però, è stato sottolineato da Ezio Pellizer e Carla Zufferli (s.v. *Pan* in Ezio PELLIZER, *Dizionario Etimologico della Mitologia Greca On Line*, 2007-, <<https://demgol.units.it/index.do>>) spesso il dio Pan è definito "senza padre" in quanto rappresentava il "Tutto". L'etimologia greca del nome deriverebbe infatti dall'aggettivo *πᾶς*, *πᾶσα*, *πᾶν*, il cui significato è proprio "tutto" e comunicherebbe l'idea di un dio onnisciente, identificabile quasi con la natura stessa.

¹⁷⁷ Diversamente da ciò che si potrebbe immaginare avendo in mente l'idea di Arcadia creatasi dall'Ellenismo in poi e rafforzata dal poema cinquecentesco omonimo di Jacopo Sannazzaro, questa impervia regione greca non era un *locus amoenus*. Le fonti la descrivono come un territorio particolarmente inospitale, arido e ventoso, i cui abitanti erano rozzi e brutali. Erodoto

spirito selvaggio e incontrollato della natura.¹⁷⁸ Era il protettore dei pastori, delle greggi e in generale della vita agreste.¹⁷⁹

Zeus, invece, dal canto suo, aveva ricevuto tale epiteto poiché in suo onore era stato istituito un culto sul monte Liceo.¹⁸⁰ Il promotore di tale venerazione era stato Licaone, re dell'Arcadia e figlio di Pelasgo, primo sovrano del luogo.¹⁸¹ Sia il monte,¹⁸² sia la persona di Licaone possedevano nomi parlanti che li

li definisce "mangiatori di ghiande" (Hdt., I, 66; Nonn., *Dion.*, XIII, v. 287; anche in Plut., *Cor.*, III, 3, ma con un significato meno negativo) proprio per sottolinearne la semplicità e l'ignoranza - sembra infatti che inizialmente non fossero a conoscenza delle tecniche agricole e quindi si nutrissero di ciò che la natura offriva loro. Le fonti attribuirebbero a questa popolazione e in particolare al suo re Licaone sacrifici umani e/o atti di cannibalismo (Ov., *Met.*, I, vv. 216-239; Paus., VIII, 2, 3; Apollod., *Bibl.*, III, 8, 1-2; Tzetz., *ad Lycophr.*, v. 481; Eratosth., *Cat.*, 8). I tratti generali degli Arcadi delineano una società molto antica, ma anche molto primitiva e violenta, che trova il proprio degno simbolo nel lupo e nel suo tipico atteggiamento famelico.

¹⁷⁸ Verg., *G.*, I, vv. 16-18. Nota è anche l'ossessione del dio per le ninfe (Aesch., *Pers.*, v. 448; Hom., *Hymn.*, VII, 6, 13, 20; Paus., VIII, 42, 2).

¹⁷⁹ Eur., *Ion*, v. 501; Ov., *Met.*, XIV, v. 515. Questi tratti farebbero di Pan una sorta di divinità indo-europea: è stato infatti ipotizzato che l'origine del dio arcadico avesse a che fare con il nume delle greggi *Pūṣan-*, data la somiglianza non solo dei loro caratteri, ma anche del nome. Il nome sanscrito del dio avrebbe dato origine alla forma greca arcaica *Πᾰύσσων- e da questa, a sua volta, si sarebbe formato il nome Pan (per avere una descrizione etimologica più approfondita si faccia riferimento alla voce *Pan* a cura di Pellizer e Zufferli in PELLIZER, *Dizionario Etimologico della Mitologia Greca On Line*).

¹⁸⁰ Paus., VIII, 2, 3.

¹⁸¹ La mitologia vuole che Licaone fosse il figlio di Pelasgo, creatore del regno arcadico e che abbia vissuto al tempo di Cecrope, re ateniese, e Deucalione, re tessalo. Descritto spesso dalle fonti come un sovrano empio e brutale, si dice che per il suo carattere arrogante e il suo agire abbia scatenato l'ira degli dei e sia stato eliminato con tutta la sua prole - che ammontava a ben cinquanta figli. Cfr. Paul WEIZSÄCKER, s.v. *Lykaon* 3, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, II, 2, 1897, pp. 2169-2173; Johanna SCHMIDT, s.v. *Lykaon* 3, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XIII, 2, 1927, coll. 2248-2252; Edzard VISSER, s.v. *Lykaon*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, VII, 1999, coll. 554-555.

¹⁸² L'etimo del nome Licaone - Λυκάων - non è ancora oggi certo, ma si ipotizza che fosse la parola greca "lupo" - λύκος -, che in tempi più antichi avrebbe presentato una forma arcaica in *-αων (Paul WATHELET, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, Liège, Université de Liège, 1988, p. 722). Un'altra ipotesi è che esso provenisse dal nome ellenizzato concesso a una popolazione barbara stanziata tra Pisidia e Cappadocia, nome in ogni caso connesso al lupo (s.v. *Licaone* in PELLIZER, *Dizionario Etimologico della Mitologia Greca On Line*).

legavano all'indole aggressiva e spietata del lupo.¹⁸³ Da ciò è comprensibile perché Zeus condividesse con Pan la natura lupina del culto e l'epiteto Liceo.

Il carattere "panico" delle feste Lincee era più antico della loro associazione al culto di Zeus, ma, nonostante il cambiamento di dedica, l'esecuzione del rituale doveva essere rimasta sostanzialmente la stessa.¹⁸⁴

Così come i *Lupercalia*, le Lincee erano composte da due momenti: nel primo si svolgevano i sacrifici in onore di Zeus, mentre nel secondo avevano luogo gli agoni sportivi e in entrambe era previsto un sacrificio e la consumazione degli *exta*.¹⁸⁵ Purtroppo, gli studiosi non sono riusciti ad accertare la provenienza delle

¹⁸³ A causare la discesa del padre degli dei in Arcadia fu probabilmente proprio Licaone - o forse i suoi figli - e il suo comportamento spietato e irrispettoso. Le fonti non concordano sull'accaduto e sono presenti varie versioni del mito: secondo Esiodo, per esempio, Zeus avrebbe abusato di Callisto, figlia di Licaone, e costui, per vendicarsi, avrebbe ucciso il bambino nato dalla violenza e lo avrebbe dato in pasto al dio (in *Comm. Supplem. on Aratus*, p. 547 M. 8 = *Astron.*, fr. 3). Per Licofrone (*Alex.*, v. 480), invece, Zeus avrebbe punito Licaone e tutta la sua famiglia tramutandoli in lupi per aver sacrificato e divorato loro stessi un infante. A detta di Ovidio (*Met.*, I, vv. 163-239) il re del fulmine avrebbe mutato in lupo il solo Licaone per aver sacrificato un proprio figlio e averlo servito al nume. Sarebbe questa una delle cause che portò Zeus a eliminare quasi tutto il genere umano con il diluvio universale (parlano di questa punizione estrema anche Apollod., III, 98-99; Tzet., *ad Lycophr.*, v. 481; Hyg., *Fab.*, 176).

Pausania (VIII, 2, 3) ricorda una versione diversa, ossia che Licaone aveva istituito un culto in onore del re degli dei, includendovi un sacrificio umano. Fu quindi punito per questo motivo. Infine, lo pseudo Apollodoro (*Bibl.*, III, 8, 1) narra che la colpa fosse non di Licaone, ma dei suoi figli, tutti particolarmente malvagi. Quando Zeus decise di metterli alla prova facendo loro visita in abiti da mendicante, costoro sacrificarono un bambino per mescolarne le interiora al pasto del dio. Zeus, adirato, li punì insieme al padre fulminandoli.

Nonostante le versioni presentino dei dettagli che le differenziano, tutte concordano con un assunto: gli Arcadi e soprattutto il loro re Licaone erano considerati particolarmente violenti, brutali, privi di freni inibitori e ignoranti per ciò che riguardava la *pietas*. La mancanza di rispetto verso gli dei è proprio ciò che fa di questa popolazione una comunità di esseri assimilabili a delle belve e, in particolare, al lupo. Sembra quasi che, per essere assimilate e venerate dagli Arcadi, anche le loro divinità debbano avere tratti "lupeschi".

¹⁸⁴ Karl SCHERLING, s.v. *Lykaia*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XIII, 2, 1927, coll. 2229-2235, qui p. 2234.

¹⁸⁵ Come già anticipato, fu Licaone, re arcadico, a ideare il culto di Zeus Liceo, includendovi il sacrificio umano (Paus., VIII, 2, 3): Pausania afferma che in Arcadia fossero stati realmente immolati alcuni uomini; da ciò sarebbe poi nata la leggenda secondo cui una volta mescolati gli *exta* umani con quelli animali, chi si fosse cibato dei primi sarebbe stato condannato a trasformarsi in un lupo. Diversamente, però, dalla sorte toccata a Licaone, il malcapitato avrebbe mantenuto la forma del canide per soli dieci anni, ma solo qualora fosse riuscito a non cibarsi di esseri umani durante quest'arco di tempo (VIII, 2, 6).

Sempre dal testo di Pausania (VIII, 38, 5) si deduce la presenza di gare sportive: dalla descrizione che lo storico fa del luogo in cui è collocato il tempio di Pan, si comprende che il santuario del dio non fosse un edificio isolato e che attorno a esso sorgessero altre strutture, come un

interiora usate per il sacrificio delle Lincee e il sospetto che si trattasse di un'immolazione umana non è stato ancora fugato.¹⁸⁶ Al di là di questa differenza - risalente probabilmente alla fase iniziale e pertanto più antica della nascita di tali feste - si è già messo in luce che le Lincee avessero i tratti più importanti in comune con i *Lupercalia* e non solo nella modalità di svolgimento.

Alcune fonti antiche rivelano che in entrambe le feste il sacrificio iniziale fosse dedicato al dio Pan Linceo. Sarebbero stati poi i Romani a decidere di passare dall'adorazione troppo grecizzante di Pan a quella più romana del dio Fauno, ma, in realtà, i caratteri dei due culti rimasero pressappoco identici.¹⁸⁷

Riprendendo il paragone tra la leggenda di Demeneteo e la narrazione ovidiana della vittoria di Remo, si può inoltre notare che la figura del vincitore delle gare in onore di un dio Linceo presentasse simili elementi distintivi, specialmente nel

ippodromo e uno stadio, usati per le competizioni rituali. Anche se al tempo di Pausania il luogo era ormai dismesso, come deducibile dalla presenza di numerose basi di statue abbandonate e da lui descritte. La celebrazione delle Lincee fu infatti spostata a Megalopoli, ma sembra che la modalità di svolgimento delle feste fosse rimasta intoccata (SCHERLING, s.v. *Lykaia*, p. 2231).

¹⁸⁶ SCHERLING, s.v. *Lykaia*, pp. 2233-2234.

¹⁸⁷ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 80, 1; Liv., I, 5, 2; Ov., *Fast.*, II, v. 361. Da questo punto di vista sembra che ci sia un'incongruenza che le fonti non risolvono. Come visto in precedenza, Pausania afferma che le Lincee avrebbero avuto inizialmente luogo sul monte Linceo, lì dove sorgeva il tempio di Pan. Si sa dalle fonti archeologiche che la celebrazione fu spostata a Megalopoli con dedica esclusiva a Zeus Linceo e questi dati sembrano coincidere con la verità storica del tempo dello scrittore. Se però si cerca di ricostruire la cronologia leggendaria, si vedrà che a livello mitologico il culto di Zeus Linceo è nato assai prima di quello di Pan Linceo. Esso sarebbe stato fondato da Licaone e dunque collocabile nella cronologia mitica tra il rapimento di Io e la grande alluvione voluta dal padre degli dei (per il *Marmor Parium* sarebbe avvenuta al tempo di Deucalione). Questo dato permette di collocare il re arcadico prima della migrazione di Evandro nel Lazio, dal momento che costui, secondo la saga virgiliana, sarebbe stato d'aiuto a Enea nello sconfiggere Turno, re dei Rutuli (*Aen.*, VIII e XII), e sarebbe così collocabile a cavallo della caduta di Troia (sempre seguendo la datazione del *Marmor Parium* la conquista della città è collocabile nel 1209/8 a.C.). Per i Romani, sarebbe stato proprio lui a portare le feste Lincee nel Lazio, tanto che Romolo e Remo non avrebbero inventato i Lupercali, ma avrebbero solo modificato il percorso di una festa che si celebrava già da secoli (CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, p. 355). Il dubbio relativo a cosa fosse stato creato per primo, se il rito o il mito, resta, nonostante si possa credere che il rito con dedica a Pan abbia un'origine più antica proprio per la natura del culto del dio, legata alla vita semplice e selvaggia che si svolgeva al di fuori della città e delle sue leggi (come giustamente sottolinea Timothy Wiseman, il culto di Pan non va in ogni caso collocato prima del V secolo a.C.: secondo lo storico inglese la venerazione del dio sarebbe iniziata in territorio romano tra il V e il III secolo a.C., dopo l'arrivo delle figure dei Dioscuri e di Apollo, ma prima di Asclepio (WISEMAN, *Remus*, p. 86).

comportamento. Entrambi, Demeeteo e Remo, risultano essere vincitori, anche se ciascuno nel proprio ambito; entrambi si appropriano degli *exta* e se ne nutrono. L'eroe greco si trasforma fisicamente in un lupo, mentre Remo si comporta come tale: pur non mutando materialmente in una belva, dimostra di esserlo manifestamente nell'avidità, nella ferocia e nell'arroganza del proprio atteggiamento.¹⁸⁸

Il figlio di Marte,¹⁸⁹ che pur presenta sangue divino e regale misto nelle proprie vene, non conosce la giusta *pietas* che un futuro re dovrebbe avere verso gli dei e verso i parenti e ciò sembra segnare il destino.¹⁹⁰ La definizione che lo storico

¹⁸⁸ Come suggerisce Jan Bremmer, in diverse popolazioni indo-europee i giovani che non erano ancora stati sottoposti all'iniziazione erano sovente paragonati al lupo, poiché erano portati a vivere all'esterno della città finché non avessero superato le prove obbligatorie per diventare uomini. La loro giovinezza era accostata all'irruenza e alla mancanza di inibizione tipica della belva feroce, favorendo la percezione di questi gruppi di iniziandi come entità esterne, inconciliabili con l'ordine e il rigore della comunità cittadina. A rafforzare questa immagine nel personaggio di Remo, è il costante legame del ragazzo con Marte. Il dio, oltre a essere suo padre, è il nume venerato a marzo, ossia al ritorno della primavera - stagione emblema della rinascita e della vitalità - ed è simbolicamente rappresentato dal lupo. L'unione della giovinezza, della primavera, del lupo e degli eccessi - non sempre positivi - che questi concetti portano con sé, contribuisce a fare di Remo una sorta di reietto della società civile (Jan Nicolaas BREMMER - Nicholas HORSFALL, *Roman Myth and Mythography*, London, Institute of Classical Studies, 1987, p. 43; ma cfr. anche Christoph ULF, *Das Römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 95-144 e WISEMAN, *Remus*, pp. 84-85). Da aggiungere, sarebbe inoltre il dato legato alla collocazione fisica del culto di Marte in territorio romano: essendo la divinità che incarnava la guerra e tutte le attività che a essa erano connesse, il suo posto non poteva essere all'interno della città. Il centro urbano era simbolicamente il luogo della legge e del vivere civile e il culto del dio non poteva esservi incluso. Esso era quindi collocato esternamente alle mura cittadine, lì dove le norme sociali non sempre trovavano applicazione.

¹⁸⁹ Come anticipato nella nota precedente, non è però innaturale che il figlio del dio della guerra si comportasse come un lupo, dal momento che questo animale, rappresentato spesso come bellicoso e feroce, era considerato il suo simbolo (Wilhelm Heinrich ROSCHER, s.v. *Mars*, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, II, 2, 1897, coll. 2385-2438, qui p. 2430). Il problema è che se Remo possedeva tali caratteri, allora, così come il lupo o il culto della guerra e del dio Marte, neppure lui poteva far parte di una società civile ed era destinato a restare nel mondo agreste.

¹⁹⁰ Carl KOCH, s.v. *Pietas*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XX, 1, 1956, coll. 1221-1232. La *pietas* non era intesa dai Romani esclusivamente come la devozione verso gli dei e la patria, ma anche come il rispetto dei legami di parentela, tra i quali spesso spiccava l'amore fraterno (in merito si veda l'interessante volume di Cynthia Jordan BANNON, *The brothers of Romulus: Fraternal pietas in Roman law, literature, and society*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1997). L'unità familiare, come dimostra lo stesso Enea, era un vincolo inviolabile (famosa è la scena del giovane Enea che si carica il padre sulle spalle pur di non

italiano Augusto Frascchetti dà di Remo racchiude in sé tutta l'analisi fatta finora: parlando della sorte che attende Remo subito dopo l'episodio della consumazione degli *exta*, lo studioso qualifica il giovane come il perfetto «*lupercus* prototipico»,¹⁹¹ proiettato esclusivamente nel mondo agreste, nella sua mancanza di leggi, nella precarietà della vita selvatica.¹⁹²

Si può poi aggiungere che nella natura lupesca di Remo ci sia anche una sorta di componente ereditaria: alcune fonti, come Dionigi d'Alicarnasso e Livio dicono che Evandro sia stato il primo re arcadico a giungere sul suolo laziale portando con sé il culto delle Lincee.¹⁹³ Sarebbe stato inoltre lui il primo creatore di un nucleo urbano sul Palatino e ciò farebbe del sovrano arcadico una sorta di avo di Remo stesso: Evandro avrebbe portato con sé i costumi e gli usi dell'Arcadia e con essi tutta la brutalità del suo popolo e Remo non avrebbe fatto altro che portarne avanti la tradizione.¹⁹⁴

Se fino a questo momento si è puntata l'attenzione sul personaggio di Remo, che sembra comportarsi in maniera conforme a un tipo di vita agreste e abbastanza selvaggio, è importante ora soffermarsi sul vero soggetto di questo studio e cioè Romolo. La sua figura, pur uscendo sconfitta dalla competizione con il fratello, presenta tratti che si distaccano completamente dalla realtà campestre di cui dovrebbe essere parte integrante. Così al ritorno dalla cattura dei briganti, il futuro re di Roma si accorge di essere stato estromesso dalla

abbandonarlo a morte certa: Verg., *Aen.*, II., vv. 707-720), che, se spezzato, poteva - come tutte le colpe ataviche - ricadere sulle generazioni successive. Remo è dunque doppiamente un *homo impius*: la decisione di mangiare gli *exta* dedicati al dio Fauno e di non dividerli con il fratello sono atti che rivelano una forte mancanza di *pietas* nel giovane. Su di lui ricadono le conseguenze di una colpa commessa verso gli dei e verso la famiglia e la necessità di eliminare tale peccato spetta, come vuole anche la mitologia greca (si pensi alla saga dell'Oresteia per esempio), a un consanguineo.

¹⁹¹ FRASCCHETTI, *Romolo il fondatore*, p. 34.

¹⁹² BRIQUEL, *Les enfances de Romulus et Rémus*, p. 62 ; FRASCCHETTI, *Romolo il fondatore*, pp. 24-25;.

¹⁹³ Liv., I, 5, 3; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 80, 1; Ov., *Fast.*, II, vv. 361-380; Plut., *Rom.*, XXI, 3; Serv., *Aen.*, VIII, v. 343. All'origine arcadica in generale accennano anche Virgilio (*Aen.*, VIII, v. 343) e Giustino (XLIII, 1, 7).

¹⁹⁴ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 31; Liv., I, 5, 1; Verg., *Aen.*, VIII, vv. 51-54.

consumazione degli *exta* e, nondimeno, non reagisce con rabbia o cattiveria, ma accetta la sconfitta sorridendo.¹⁹⁵ Un gesto di civiltà, se confrontato con l'atteggiamento del fratello, e un chiaro segno di disparità tra i due gemelli.¹⁹⁶

Nutrendosi degli *exta*, Remo ha compiuto la scelta di appartenere per sempre al mondo primitivo e agreste di Fauno e di vivere escluso dal mondo civilizzato. Egli aveva agito esattamente come chi durante Licee, dopo aver mangiato carne umana, subiva la metamorfosi diventando un lupo e veniva costretto ad allontanarsi per tutta la durata della sua punizione dalla propria comunità.¹⁹⁷ A partire da questo episodio, è presente in Remo la volontà di autoescludersi più che dalla sua comunità d'origine, da Romolo e tutto ciò che egli rappresenta. Come si vedrà a breve, il suo istinto semi-animalesco segna un confine simbolico tra il modo di vivere suo e quello del fratello. Questa linea che li separa, da questo punto della narrazione in avanti, diventa sempre più netta e cesserà d'esistere solo con la morte di Remo.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Ov., *Fast.*, II, vv. 377-378.

¹⁹⁶ Il sorriso di Romolo ricorda il sorriso che i due luperci scelti, dovevano fare dopo essere stati toccati con la lama del coltello sacrificale insanguinato. Il gesto di Romolo, sebbene presentato da Ovidio come un segno di rammarico, doveva invece ricordare la felicità espressa dai luperci per essere stati scelti in rappresentanza delle due famiglie, i Fabi e i Quintili. I giovani contribuivano con questo gesto a rappresentare la gioia che doveva seguire al sacrificio del capro: alla morte dell'animale si accompagnava la rinascita della natura e il rito dei Lupercali era il mezzo per esprimere tale messaggio (cfr. nota 152). In questo contesto, è simbolicamente Romolo il prescelto e non Remo, che si appropria con la forza del titolo di vincitore.

¹⁹⁷ Questo mito arcadico richiama alla memoria un rito d'iniziazione che riprende in alcuni dettagli la sorte di Licaone: Plinio il Vecchio afferma che secondo la Evante, uno storico greco pressoché sconosciuto, un giovane di nobili origini venisse allontanato per un periodo di otto anni dalla città e che, lasciati i propri abiti, dovesse attraversare a nuoto un lago. Arrivato nel bosco si sarebbe tramutato in lupo e qui avrebbe dovuto vivere senza nutrirsi di carne umana (*N. H.*, VIII, 34; BURKERT, *Homo necans*, pp. 101-102). La narrazione sembra quindi fare riferimento a quello che era l'iniziazione dei giovani uomini, separati dalla vita cittadina per uno specifico periodo di tempo durante il quale erano sottoposti a prove e vivevano secondo specifiche usanze tipiche del mondo extraurbano, non molto diversamente da ciò che, secondo la leggenda, erano stati costretti a fare Romolo e Remo (BRIQUEL, *Les enfances de Romulus et Rémus*, pp. 53 e 59).

¹⁹⁸ Sebbene Ovidio estremizzi alcuni tratti di questo episodio, dal suo testo si comprende chiaramente tale demarcazione. La scelta abbastanza radicale del poeta è dovuta al fatto che già in età tardo-repubblicana un simile rituale doveva essere ritenuto rozzo, campagnolo, e, come si evince dalle parole di Cicerone (*Cael.*, 26), talmente osceno da essere considerata un'usanza nata prima della creazione di «*humanitas atque leges*» (Georges DUMÉZIL, *Mitra-Varuna: essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1948; CORSANO,

2.3.3 Il rapimento

Qualche tempo dopo lo svolgimento di questa vicenda, Remo fu catturato dai pastori di Numitore - contro i quali, come già visto, aveva combattuto per difendere le proprie greggi. Le fonti ancora una volta non concordano sul momento preciso della cattura e mentre Elio Tuberone, ricordato da Dionigi d'Alicarnasso, e Livio collocano l'avvenimento durante i Lupercali,¹⁹⁹ tutte le altre fonti, inclusi i libri pontificali trasmessi nell'*origo gentis romanae* dello pseudo Aurelio Vittore, affermano che il rapimento sarebbe stato messo in atto in assenza di Romolo.²⁰⁰ Dalle parole di Dionigi di Alicarnasso, che sembra essere la fonte più esaustiva per tale narrazione, si evince chiaramente questo particolare, ossia che Remo fu attaccato quando il fratello non era presente:

[13] (...) *Infatti, Romolo a quel tempo si stava recando con i membri più in vista tra gli abitanti del villaggio in una località detta Cenina al fine di compiere sacrifici per la comunità secondo i costumi patri.*
[14] *Romo, invece, intuendo il loro arrivo e una volta prese le armi, correva in aiuto e, radunatili, prendeva con sé un piccolo numero di abitanti usciti dal villaggio per andare contro quelli. Costoro (i nemici), però, non li attesero, ma fuggirono, conducendolo lì dove, una volta giratisi contro di lui, avevano intenzione di attaccarlo. Romo, non avendo idea dello stratagemma, dopo aver corso loro dietro per un bel po' di tempo, oltrepassò il luogo dell'agguato e allora scattò l'imboscata e i fuggitivi si voltarono contro di loro. Dopo averli accerchiati e colpiti con molte pietre, fecero prigionieri costoro (Romo e i suoi). Difatti, avevano ricevuto quest'ordine dai*

«Sodalitas» et gentilité dans l'ensemble lupercal, pp. 137-138). La festa fu - forse proprio per questo motivo - modificata poi da Augusto, il quale ne vietò, secondo ciò che riporta Svetonio (*Aug.*, 31), i tratti più brutali (A. W. HOLLEMAN, *Ovid and the Lupercalia*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 2 (1973), pp. 260-268, qui pp. 261-263; TENNANT, *The Lupercalia and the Romulus and Remus legend*, qui pp. 84-85; CALVETTI, *La lupa ei gemelli*, p. 228).

¹⁹⁹ Elio Tuberone in Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 80, 1-3; Liv., I, 5, 3.

²⁰⁰ Libri pontificali in Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XXII, 2-3; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 79, 13-14; Plut., *Rom.*, VII, 2; Just., XLIII, 2, 8-9; Zon., VII, 2.

loro capi, ossia di aver cura per loro conto che i giovani fossero vivi. Così, ridotto in loro potere, Romo fu trascinato via.

(Dionidi d' Alicarnasso)²⁰¹

Al momento dell'attacco compiuto dagli uomini di Numitore nei confronti di Remo - detto qui Romo -, Romolo si era già allontanato dal proprio villaggio. Il futuro sovrano di Roma era partito con l'intento di compiere i propri doveri sacerdotali.²⁰² Con lui, una schiera di uomini illustri si era recata a Cenina per svolgere alcuni sacrifici per il bene di tutta la comunità.²⁰³ Dionigi stabilisce così un confronto sotteso tra i due fratelli: inizialmente, si assiste a una separazione fisica dei gemelli, l'uno resta con i propri compagni a casa, l'altro si reca a omaggiare gli dei in quello che doveva essere un luogo sacro. Più che a un semplice commiato tra Romolo e Remo, ci si trova di fronte a una vera e propria divisione di ruoli e d'intenti.

²⁰¹ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 79, 13-14: «Ρωμύλος μὲν οὖν τὸν χρόνον τοῦτον ἐτύγχανεν ἅμα τοῖς ἐπιφανεστάτοις τῶν κωμητῶν πεπορευμένος εἰς τι χωρίον Καίνιναν ὀνομαζόμενον ἱερά [14] ποιήσων ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ πάτρια: Ῥῶμος δὲ τὴν ἔφοδον αὐτῶν αἰσθόμενος ἐξεβοήθει λαβὼν τὰ ὄπλα διαταχέων ὀλίγους τῶν ἐκ τῆς κόμης φθάσαντας καθ' ἓν γενέσθαι παραλαβὼν. κάκεινοι οὐ δέχονται αὐτόν, ἀλλὰ φεύγουσιν ὑπαγόμενοι ἔνθα ἔμελλον ἐν καλῷ ὑποστρέψαντες ἐπιθήσεσθαι: ὁ δὲ Ῥῶμος κατ' ἄνοιαν τοῦ μηχανήματος ἄχρι πολλοῦ διώκων αὐτοὺς παραλλάττει τὸ λελοχισμένον χωρίον, κὰν τούτῳ ὃ τε λόχος ἀνίσταται καὶ οἱ φεύγοντες ὑποστρέφουσι. κυκλωσάμενοι δὲ αὐτοὺς καὶ πολλοῖς ἀράττοντες λίθοις λαμβάνουσιν ὑποχειρίους. ταύτην γὰρ εἶχον ἐκ τῶν δεσποτῶν τὴν παρακέλευσιν, ζῶντας αὐτοῖς τοὺς νεανίσκους κομίσει. οὕτω μὲν δὴ χειρωθεὶς ὁ Ῥῶμος ἀπήγετο». Si noti che nel brano Romo è Remo che l'autore indica con un nome diverso probabilmente frutto di una tradizione differente da quella più comunemente ricordata.

²⁰² Plutarco riferisce che Romolo fosse un amante - φιλοθύτης - nonché un gran conoscitore - μαντικός - dell'arte della divinazione (*Rom.*, VII, 2).

²⁰³ Cenina sarebbe stata un insediamento collocato non lontano da Alba Longa e i cui abitanti sarebbero stati di origine greca, precisamente discendenti degli Aborigeni, un popolo facente parte degli Enotri d'Arcadia (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, II, 35, 7; non fa questo discernimento Plutarco, per il quale gli abitanti di Cenina sarebbero stati anch'essi Sabini - cfr. Plut., *Rom.*, XV-XVII). Il mito vuole che le loro donne, giunte a Roma per la celebrazione dei primi *consualia*, furono rapite insieme alle fanciulle Sabine e a quelle provenienti da *Antemnae* e *Crustumerium* da Romolo e dai suoi concittadini (Liv., I, 9). Il misfatto, ricordato più generalmente come "ratto delle Sabine", avrebbe dato origine alle prime guerre di conquista romane. Sebbene non si conosca la collocazione dell'insediamento di Cenina (per una breve panoramica sulle ipotesi di localizzazione del centro urbano si faccia riferimento a CARAFA, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, pp. 358-359), essa sarebbe stata considerata una facile preda dai Romani, che furono capaci di conquistarla senza troppi sforzi (Liv., I, 10).

Remo, legato al mondo agreste, resta incatenato alla propria sorte che lo vincola a una vita animalesca, impossibilitato alla conoscenza del mondo umano e divino. Romolo che, al contrario, possiede tale conoscenza, si allontana dalla realtà pastorale per mettere in pratica gli insegnamenti ricevuti. Lasciando dietro di sé l'ignoranza e l'ingovernabilità degli istinti tipici della vita adolescenziale, il futuro re si incammina verso la vita adulta per adempiere a quelli che a tutti gli effetti sono le mansioni di un capo, ossia rendere i dovuti onori agli dei. L'atteggiamento pacato e adulto di Romolo si contrappone a quello ottuso e impetuoso di suo fratello Remo; Romolo possiede il carisma e le capacità del leader, Remo no. Ripensando all'idea weberiana di *Charisma* già incontrata nel primo capitolo di questo studio, il vero leader è il capo spirituale che gode della protezione divina e che porta beneficio al proprio popolo. Se e qualora queste due caratteristiche venissero meno, un capo non sarebbe più tale e tra i due gemelli l'unico leader - dati i fatti - può solo essere Romolo.²⁰⁴

2.3.4 La rivelazione di Faustolo

Saputo del rapimento del fratello, Romolo raduna gli uomini più forti del villaggio e si accinge a preparare l'azione di salvataggio, senonché Faustolo, per evitare che il giovane agisca spinto dal timore di perdere il fratello, lo blocca e gli rivela le sue origini. Il brano è riportato più o meno dettagliatamente da tutte le fonti più antiche: Dionigi d'Alicarnasso, Valerio Anziate e Tito Livio - che concordano entrambi sul ritenere che Romolo sia stato il primo a essere informato della verità riguardo la propria nascita - e Plutarco - che sembra invece propendere per una "epifania parallela", con la quale i gemelli sono avvisati allo stesso tempo, seppur in separata sede.²⁰⁵

²⁰⁴ In merito al concetto di *Charisma* formulato dal sociologo tedesco Max Weber, si rimanda alle pagine 32-34.

²⁰⁵ Plutarco anticipa la narrazione della rivelazione di Numitore a Remo, spostando solo dopo di essa la confessione di Faustolo. Dal contesto è tuttavia possibile comprendere che questa è solo una scelta narrativa, poiché l'autore considera i due eventi paralleli: a spiegarlo è l'uso delle

E così, non appena raggiunsero la maturità, essendogli stato rivelato chi fosse suo nonno, chi sua madre e cosa fosse stato fatto nei confronti di lei, Romolo, partì immediatamente in direzione di Alba con i pastori armati e, una volta ucciso Amulio, reinsediò il nonno Numitore sul trono.

(Valerio Anziate nell'opera dello pseudo Aurelio Vittore)²⁰⁶

Quando Romolo apprese la sorte del fratello, pensò che fosse necessario affrettarsi immediatamente portando con sé i pastori più vigorosi, così da recuperare Romo mentre era ancora lungo la via: fu però dissuaso da Faustolo. Accorgendosi, infatti, che la sua sollecitudine era assai dissennata, costui, essendone considerato il padre, costretto in quel momento dal bisogno, rivelò al solo Romolo tutto ciò che fino ad allora aveva continuato a tacere ai fanciulli per far sì che non si accingessero a fare qualcosa di azzardato prima che avessero raggiunto il massimo della forza fisica.

(Dionigi d' Alicarnasso)²⁰⁷

La necessità giunse per prima: così, persuaso dal timore, rivelò a Romolo la verità. Accidentalmente anche Numitore, mentre aveva Remo in custodia e dal momento che era venuto a sapere che erano fratelli gemelli, valutando l'età di costoro e la loro indole per nulla servile, la memoria dei nipoti turbò il (suo) animo; e, infine, interrogandolo, arrivò non molto lontano dal riconoscere chi fosse in verità Remo.

(Tito Livio)²⁰⁸

particelle μὲν... δὲ che, collocate vicino ai nomi di Numitore e Faustolo, danno un senso di contemporaneità alle loro azioni, mettendole sullo stesso piano.

²⁰⁶ Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XXI, 4: «Itaque ut primum adolevissent, Romulum indicio educatoris Faustuli comperto, qui sibi avus, quae mater fuisset quidve de ea factum esset, cum armatis pastoribus Albam protinus perrexisset interfectoque Amulio Numitorem avum in regnum restitutum».

²⁰⁷ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 80, 3: «Ῥωμύλος δ' ἐπειδὴ τὸ περὶ τὸν ἀδελφὸν ἔγνω πάθος, διώκειν εὐθὺς ὄρετο δεῖν τοὺς ἀκμαιοτάτους ἔχων τῶν νομέων, ὡς ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὄντα καταληψόμενος τὸν Ῥῶμιον· ἀποτρέπεται δ' ὑπὸ τοῦ Φαιστύλου. ὁρῶν γὰρ αὐτοῦ τὴν σπουδὴν μανικωτέραν οὖσαν οὗτος νομισθεὶς ὁ πατήρ, ἃ τὸν ἔμπροσθεν χρόνον ἀπόρρητα ποιούμενος τοῖς μειρακίοις διετέλεσεν, ὡς μὴ θάπτον ὁρμήσωσι παρακινδυνεύσαι τι πρὶν ἐν τῷ κρατίστῳ τῆς ἀκμῆς γενέσθαι, τότε δὴ πρὸς τῆς ἀνάγκης βιασθεὶς μονωθέντι τῷ Ῥωμύλῳ λέγει».

²⁰⁸ Liv., I, 5, 6: «Necessitas prior venit: ita metu subactus Romulo rem aperit. forte et Numitori, cum in custodia Remum haberet audissetque geminos esse fratres, comparando et aetatem eorum

Dunque, da un lato, Numitore, facendo una stima del tempo per mezzo di questi discorsi e grazie all'aspetto (del giovane), non si sottraeva alla sconvolgente speranza, ma rifletteva su come, incontrata la figlia di nascosto, informarla di tutto ciò; ella, difatti, era ancora sotto stretta sorveglianza. [8] Dall'altro, Faustolo, essendo venuto a conoscenza del rapimento di Remo e della sua presa in custodia, considerò opportuno che Romolo lo aiutasse, dopo averlo istruito apertamente sulle proprie origini: in precedenza aveva lasciato intendere (ciò) in maniera oscura e aveva reso manifesto il necessario così che, dandogli ascolto, non pensassero di essere poco importanti.

(Plutarco)²⁰⁹

Le versioni più antiche, ossia quelle di Valerio, Dionigi e Livio, considerano la rivelazione di Faustolo a Romolo come precedente a quella di Numitore a Remo, ampliando la disparità che si era creata con il rapimento di quest'ultimo. A partire dalla cattura di Remo, secondo l'analisi dello storico francese Dominique Briquel, si assiste a un vero e proprio spostamento di questo personaggio «au second plan».²¹⁰ La sua inferiorità, ascrivibile al suo spirito lupercale, si concretizza nella sua perdita d'importanza all'interno della trama narrativa: da vincitore della gara contro Romolo e i Quintili, diventa un vinto per opera degli stessi pastori da lui inizialmente sconfitti e da luperco impossibilitato ad avere la conoscenza della verità, è messo al corrente delle proprie origini solo dopo

et ipsam minime servilem indolem tetigerat animum memoria nepotum; sciscitandoque eodem pervenit, ut haud procul esset, quin Remum agnosceret».

²⁰⁹ Plut., *Rom.*, VII, 9 - VIII, 1: «[7.9] ὁ μὲν οὖν Νομήτωρ ἔκ τε τῶν λόγων τούτων καὶ πρὸς τὴν ὄψιν εἰκάζων τὸν χρόνον, οὐκ ἔφευγε τὴν ἐλπίδα σαίνουσαν, ἀλλ' ἐφρόντιζεν ὅπως τῇ θυγατρὶ περὶ τούτων κρύφα συγγενόμενος φράσειεν· ἐφρουρεῖτο γὰρ ἔτι καρτερῶς. [8.1] ὁ δὲ Φαιστύλος ἀκούσας τὴν τε σύλληψιν τοῦ Ῥέμου καὶ τὴν παράδοσιν, τὸν μὲν Ῥωμόλον ἡξίου βοηθεῖν, τότε σαφῶς διδάξας περὶ τῆς γενέσεως· πρότερον δ' ὑπηνίττετο καὶ παρεδήλου τοσοῦτον ὅσον προσέχοντας μὴ μικρὸν φρονεῖν (...)».

²¹⁰ BRIQUEL, *Les enfances de Romulus et Rémus*, p. 64: «Ce déséquilibre entre les frères, désormais en faveur de Romulus, clairement posé pour la première fois dans la scène de la capture de Rémus, restera une donnée constante de la partie de la légende qui nous occupe. Car dans la suite des événements qui en découle - soit finalement dans le processus qui aboutit au renversement d'Amulius et au rétablissement de Numitor - Rémus reste constamment au second plan».

suo fratello. Viceversa, Romolo è ormai da tempo un capo che si occupa della vita religiosa del suo popolo e si preoccupa di salvare i suoi membri dai nemici. In poche parole, è il rispetto, che lo differenzia da Remo, il rispetto che egli dimostra di avere per gli uomini e per gli dei.²¹¹

L'enfasi che Valerio Anziate, Dionigi d'Alicarnasso e Tito Livio mettono sulla vicenda, sembra però nel tempo perdere rilevanza. In Plutarco, che scrive all'incirca mezzo secolo dopo Tito Livio, non sembra esserci differenza nella tempistica della rivelazione: i due giovani sono quasi avvisati allo stesso tempo e, anzi, alle vicende di Remo è lasciato ampio spazio, nonché il tono patetico della narrazione sembra rivelare una sorta di atteggiamento compassionevole dell'autore verso la sorte del ragazzo. Il motivo di questa differenza è stato riconosciuto da alcuni storici come un adattamento del mito deciso da Plutarco su influsso delle opere di altri autori a lui precedenti che tendono a parificare l'immagine dei gemelli, dando a entrambi la medesima importanza e

²¹¹ BRIQUEL, *Les enfances de Romulus et Rémus*, pp. 63-64.

separandone le sorti solo al momento della fondazione.²¹² Due autori che fanno ciò sono, per esempio, Conone e Ovidio.²¹³

Questo atteggiamento di Plutarco porta a riflettere e l'impressione generale che ne deriva è che, nei secoli, si fosse affermata la volontà di riequilibrare il peso narrativo dei due personaggi, così da evitare di far apparire il fondatore di Roma troppo forte e sicuro di sé o, in ogni caso, di metterlo in risalto più del fratello.²¹⁴ Per comprendere come il personaggio di Romolo e la sua leggenda si siano evoluti nel tempo, si deve quindi fare attenzione a distinguere quelli che Paolo Carafa definisce come «motivi mitici autentici», separandoli dalle modificazioni successive.²¹⁵

²¹² Paolo CARAFA, *La conquista di Alba e l'uccisione di Amulio*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 360-372, qui pp. 361-362: secondo Carafa, che segue e amplia la via già tracciata dagli studiosi Olof Gigon (Olof GIGON, *Zur Geschichtsschreibung der römischen Republik*, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner*, pp. 151-169) e Jacques Poucet (Jacques POU CET, *L'amplification narrative dans l'évolution de la geste de Romulus*, in «Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis» 17 (1981), pp. 175-187; Jacques POU CET, *Les origines de Rome. Tradition et histoire.*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1985), dal momento che il tono patetico utilizzato dalle fonti per descrivere le scene che includono sia Remo sia Numitore è in controtendenza con il resto del testo, andrebbe ipotizzato che esso non facesse parte del nucleo originario del mito. Al contrario, i tratti della storia di Romolo che non coinvolgono il fratello sembrano avere le caratteristiche tipiche delle leggende degli eroi classici, come, per esempio, la rivelazione della propria nascita seguita dalla vendetta contro l'usurpatore del trono. Carafa spiega l'incongruenza tra queste due narrazioni riprendendo una tesi di Carmine Ampolo: analizzando il brano plutarco, Ampolo ipotizza che il modello per la scena del discorso tra Remo e Numitore fosse la tragedia latina e in particolar modo due testi, *Lupus* del poeta Nevio e *Tiro* dello scrittore greco Sofocle. Lo scopo degli autori, a detta di Ampolo, sarebbe stato quello di creare un'«amplificazione retorica» e, allo stesso tempo, inserire elementi narrativi (si veda il suo commento in PLUTARCO, *Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di Carmine AMPOLO - Mario MANFREDINI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2012, p. 290). Grazie a questi espedienti letterari, gli scrittori volevano far apparire Remo maggiormente coinvolto nelle imprese che solitamente erano attribuite al solo Romolo (CARAFA, *La conquista di Alba e l'uccisione di Amulio*, p. 362).

²¹³ Con., XLVIII, 6; Ov., *Fast.*, III, vv. 65-66.

²¹⁴ Come si vedrà nei successivi capitoli, esiste un motivo preciso per cui la figura di Romolo e la storia mitica a esso legata subiscono dei mutamenti ed esso è strettamente legato al periodo storico in cui si afferma la figura di Ottaviano. Per ora, però, si preferisce rimandare questa analisi, al fine di non sviare l'attenzione dal tema principale dell'attuale capitolo.

²¹⁵ CARAFA, *La conquista di Alba e l'uccisione di Amulio*, p. 362: due esempi sono proprio l'episodio appena analizzato della scoperta della verità da parte di Romolo e il racconto della sua decisione di vendicarsi per i torti subiti, dal momento che sono lo «scheletro narrativo» comune

Tra gli autori finora incontrati, secondo Carafa, Dionigi d'Alicarnasso - ancor più di Valerio Anziate -²¹⁶ ricoprirebbe un ruolo fondamentale nella definizione di tali «motivi autentici» durante tutta la narrazione del mito di Romolo e Remo, in quanto avrebbe avuto accesso a fonti assai antiche. Tra queste spicca sicuramente Fabio Pittore, nominato dallo stesso Dionigi in apertura alla sua narrazione del mito romuleo.²¹⁷

a tutte le versioni del mito. In ogni caso, è possibile riscontrare questi motivi lungo tutta la trama della storia.

²¹⁶ La testimonianza di Valerio Anziate giunge purtroppo indirettamente attraverso il testo dell'*Origo gentis romanae* e deve dunque essere usata cautamente. Il fatto che, però, come si vedrà a breve, Dionigi riporti questo testo attribuendolo a fonti piuttosto antiche e che un simile brano sia ascritto a Valerio Anziate da una fonte assai più tarda, può far pensare che questo fosse, tuttavia un filone classico della storia sopravvissuto alle modificazioni subite dalla leggenda nei secoli.

²¹⁷ Fabio Pittore è anche la fonte di informazioni cui attinge Plutarco, ma nell'uso che l'autore ne fa si rilevano due piccole differenze. Innanzi tutto, bisogna tenere a mente che Plutarco non considera Fabio Pittore come unica fonte primaria. Anche lui mescola le informazioni, ma probabilmente con quelle di uno storico diverso da quelli usati da Dionigi. Si tratta dello scrittore greco Diocle di Pepareto, cui Plutarco fa risalire la prima stesura di un volume sulla nascita di Roma (Plut., *Rom.*, VIII, 9). Sebbene lo scrittore di Cheronea dica di non poter ignorare Diocle - in quanto, se i Romani goderonο di così grande fortuna fu proprio grazie alle loro origini divine di cui l'autore parla -, aggiunge anche che egli non godesse di buon credito. Sembra infatti che lo storico di Pepareto fosse considerato poco attendibile dal momento che accentuava in maniera evidente la drammaticità degli eventi, aggiungendo spesso dettagli fantasiosi - «(...) Διοκλέους, ὃς δοκεῖ πρῶτος ἐκδοῦναι Ῥώμης κτίσιν, ὑποπτον μὲν ἐνίοις ἐστὶ τὸ δραματικὸν καὶ πλασματώδες». A tale dato va inoltre aggiunto che, come ricorda Carmine Ampolo, quando Plutarco scrive, lo fa avendo in mente l'opera di Dionigi e che, seppur criticandola, debba aver attinto da essa per la scrittura del VII e VIII capitolo (le somiglianze nell'uso di una specifica terminologia e nell'organizzazione degli eventi tra i due autori sono messe in evidenza nel commento dello studioso all'opera plutarchea: si veda PLUTARCO, *Le vite di Teseo e di Romolo*, pp. 289-290). Sebbene dunque Plutarco cerchi di differenziarsi da Dionigi facendo capo a una singola fonte più antica, in realtà non tende a discostarsi molto dalla linea tracciata dallo storico di Alicarnasso. Mettendo infatti a confronto l'opera di Plutarco con quella di Dionigi, Paolo Carafa afferma che si possa rilevare dei "mitemi autentici" in entrambe le versioni. Essi sarebbero tre e consisterebbero nel racconto della verità da parte di Faustolo al solo Romolo, nell'arrivo - sempre in solitario - di Romolo presso Amulio e nell'uccisione di quest'ultimo sempre da parte di Romolo. Per un'analisi più approfondita si veda la tabella che Carafa propone nel suo commento al testo di CARANDINI - ARGENTIERI, *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, pp. 370-372. Proprio per questo motivo, sebbene Plutarco presenti la tendenza tipica del periodo augusteo di avvicinare le sorti dei due fratelli, in realtà include nella propria narrazione mitemi più antichi, discostandosi solo parzialmente dalla tradizione precedente.

In merito a coloro che furono generati da Ilia, Quinto Fabio, detto Pittore, che Lucio Cincio, Porcio Catone, Calpurnio Pisone e la maggioranza degli autori seguono, scrisse: (...)

(Dionigi d' Alicarnasso)²¹⁸

Conclusa la narrazione di questa prima narrazione, Dionigi prosegue:

Questa è la testimonianza di coloro che seguono Fabio, mentre gli altri, ritenendo che nessuna narrazione mitica possa far parte di un resoconto storico, sostengono che sia improbabile un'esposizione degli infanti da parte dei servi che vada contro gli ordini ricevuti e deridono la docilità della lupa, che aveva porto le mammelle ai bambini, come colma di un'irrazionalità tipica del dramma.

(Dionigi d' Alicarnasso)²¹⁹

Lo storico di Alicarnasso afferma di attenersi alla versione della storia così come descritta da due tipologie di fonti: da un lato, la linea storiografica che segue la narrazione di Fabio Pittore e, dall'altro, gli scrittori che razionalizzano il mito, cercando di ricavare dalla leggenda le informazioni utili per scrivere una storia più credibile. Dalle parole di Dionigi è facile comprendere che la sua preferenza vada al primo gruppo di autori: non solo perché riporta la loro versione del mito in maniera più ampia e dettagliata, ma anche perché sarebbe, a suo dire, attribuibile niente meno che a una delle figure più autorevoli della storiografia romana, ossia Quinto Fabio Pittore.²²⁰ Le fonti del secondo gruppo - che Dionigi

²¹⁸ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 79, 4: «περὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς Ἰλίας γενομένων Κόιντος μὲν Φάβιος ὁ Πίκτηρ λεγόμενος, ὃ Λεύκιός τε Κίγκιος καὶ Κάτων Πόρκιος καὶ Πείσων Καλπούρνιος καὶ τῶν ἄλλων συγγραφέων οἱ πλείους ἠκολούθησαν, γέγραφε: (...)».

²¹⁹ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 83, 3 - 84, 1: «ταῦτα μὲν οὖν τοῖς περὶ Φάβιον εἴρηται. ἕτεροι δὲ οὐδὲν τῶν μυθωδεστέρων ἀξιούντες ἱστορικῆ γραφῆ προσήκειν τὴν τε ἀπόθεσιν τὴν τῶν βρεφῶν οὐχ ὡς ἐκελεύσθη τοῖς ὑπηρέταις γενομένην ἀπίθανον εἶναί φασι, καὶ τῆς λυκαίνης τὸ τιθασόν, ἢ τοὺς μαστοὺς ἐπεῖχε τοῖς παιδίοις, ὡς δραματικῆς μεστὸν ἀτοπίας διασύρουσιν: (...)».

²²⁰ La questione relativa alla possibilità che la fonte di Dionigi fosse proprio Fabio Pittore è stata trattata da diversi storici moderni. Alcuni tendono a considerare assai improbabile che lo scrittore avesse avuto accesso direttamente all'opera di Pittore (ad esempio cfr. Jacques POU CET, *Fabius*

non si degna neppure di nominare, ma che sono ormai note agli studiosi moderni²²¹ - sono storici che, come rimarca Poucet, «sont les representants de la veine rationaliste dans l'annalistique récente».²²²

A confermare che Dionigi avesse accesso a una variante particolarmente antica del mito è la presenza di tale versione nell'opera di altri autori: per esempio, come si è visto nel caso del passo in cui Faustolo rivela a Romolo le sue origini, sia Livio, che può essere considerato quasi contemporaneo a Dionigi, sia Valerio Anziate, vissuto in un periodo che oscilla tra fine II e inizio I secolo a.C., riportano esattamente la stessa storia che Dionigi attribuisce a Fabio Pittore. Inoltre, come si osserva paragonando alla versione di questi tre autori quella di Plutarco, è facile comprendere che, nonostante questa prima versione fosse ancora alla base dell'opera plutarchea, lo storico di Cheronea ne abbia mescolato i tratti con quelli riportati da altre fonti. Lo si nota in particolare osservando come la figura di Romolo fosse decisamente predominante all'interno dei passi di Dionigi, Valerio e Livio: come giustamente ci si aspetterebbe da una leggenda che riporta le gesta del fondatore di una città, al primo re di Roma era attribuito in tempi più antichi il ruolo del personaggio principale, dell'eroe, mentre a Remo

Pictor et Denys d'Halicarnasse. "Les enfances de Romulus et de Rémus", in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 25, 2 (1976), pp. 201-216; Jaclyn NEEL, *Legendary Rivals. Collegiality and Ambition in the Tales of Early Rome*, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 183-184). Altri la pensano diversamente e considerano Dionigi una fonte attendibile per risalire agli scritti di Pittore (ad esempio cfr. Andreas ALFÖLDI, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1965, pp. 123-175; Bruce FRIER, *Libri annales pontificum maximorum: the origins of the annalistic tradition*, Rome, American Academy, 1979). In realtà, si dovrà concordare con Jacques Poucet nel constatare che Dionigi potesse avere accesso alla tradizione che faceva capo a Pittore e non direttamente alle opere dello storico, soprattutto dal momento che va sempre tenuto a mente che «Les légendes sont dynamique, non pas statiques. La fixité, quand elle existe, se manifeste au niveau du schéma fondamental, non au niveau des détails» (POUCET, *Fabius Pictor et Denys d'Halicarnasse*, p. 208). Non si possono quindi escludere ingenti modificazioni della storia avvenute nei due secoli che lo separano dall'opera dell'autore latino, anche poiché è Dionigi stesso ad affermare di utilizzare più fonti contemporaneamente.

²²¹ Poucet ricorda come già Theodor Mommsen sia riuscito a risalire all'identità degli autori del secondo gruppo. Si veda in merito MOMMSEN, *Römische Forschungen*, II, p. 10, nota 25.

²²² POUCET, *Fabius Pictor et Denys d'Halicarnasse*, qui p. 204.

era stato lasciato il ruolo di “spalla” dell’eroe.²²³ Gradualmente, però, man mano che le fonti modificano il mito per parificare il ruolo dei due gemelli, nasce la necessità di smorzare alcuni tratti della personalità di Romolo, dando la possibilità a Remo di diventare quasi l’antagonista del fratello, nonché una sorta di antieroe.²²⁴

2.3.5 La restituzione del regno a Numitore

La storia procede con la creazione di un piano per attaccare Amulio e, nuovamente, le fonti si dividono, mostrando di seguire diverse stratificazioni del mito. Sul modo in cui sarebbe stato organizzato il salvataggio di Remo, gli autori possono essere riuniti all’interno di tre gruppi che riferiscono tre diversi svolgimenti della vicenda. Nel primo, Romolo pianifica l’assalto, attacca Amulio da solo e lo uccide: a riportare questa storia, con la variazione di alcuni dettagli, sono i libri pontificali, Valerio Anziate - entrambi ricordati come fonti nell’*Origo gentis romanae* - Cicerone, Ovidio, Floro e Appiano.²²⁵ Nel secondo,

²²³ Due degli studi che meglio riassumono il concetto sono sicuramente quello di CAMPBELL, *The hero with a thousand faces* e quello già citato di PELLIZER, *La peripezia dell’ eletto. Strutture del racconto e biografie eroiche*.

²²⁴ La teorizzazione del concetto di antieroe è moderna e una delle migliori definizioni è stata data da Meyer Howard Abrams, studioso di letteratura inglese. Secondo Abrams l’antieroe «The chief person in a modern novel or play whose character is widely discrepant from that which we associate with the traditional protagonist or hero of a serious literary work. Instead of manifesting largeness, dignity, power, or heroism, the antihero is petty, ignominious, passive, ineffectual, or dishonest »

²²⁵ Aur. Vict., *Orig. Gent. Rom.*, XXII, 4 (per I libri pontificali): «Itaque ab eo (*scil.* Romolo), oppresso Amulio, fratrem vinculis liberatum, avum regno restitutum» e XXI, 4 (per Valerio Anziate): «Cum armatis pastoribus (*scil.* Romulum) Albam protinus perrexisset interfectoque Amulio, Numitorem avum in regnum restitutum»; Cic., *Rep.*, II, 4: «Quorum (*scil.* pastorum) copiis (*scil.* Romulus) cum se duces praebuisset, ut iam a fabulis ad facta veniamus, oppressisse Longam Albam, validam urbem et potentem temporibus illis, Amuliumque regem interemissem fertur»; Ov., *Fast.*, III, vv. 67-68: «Romuleoque cadit traiectus Amulius ense/regnaque longaevo restituuntur avo (*scil.* Numitori)»; Flor., I, I, 5: «Igitur statim prima iuventutis face patrum ab arce deturbat, avum reponit. Ipse fluminis amator et montium, apud quos erat educatus, moenia novae urbis agitabat».

i gemelli collaborano per sconfiggere Amulio e riconsegnare il trono al nonno Numitore; questa variante è narrata da Dionigi d' Alicarnasso, Conone, Strabone e Plutarco.²²⁶ Nel terzo, infine, a sconfiggere Amulio sono Numitore, Romolo e Remo tutti insieme e le fonti che ricordano quest'ultima narrazione sono presenti nel testo di Dionigi e Diodoro Siculo.²²⁷

Ordinando cronologicamente gli autori, si noterà che la fonte diretta più antica è Cicerone: nel secondo libro dell'opera *de re publica*, lo scrittore attribuisce a

App., I a, 9: «ὁ δὲ Ῥωμύλος φοβηθεὶς καὶ παρὰ Φαιστύλου μαθὼν τὰ περὶ ἑαυτοῦ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ τῆς τε μητρὸς, ὡς εἴη καθεργασμένη, χεῖρα ποιμένων ἀλίσας ἐπιτίπτει σὺν αὐτοῖς, καὶ τὸν Ἀμούλιον ἀποκτείναντες ἀποφαίνουσιν Ἄλβανοῖς Νεμέτορα βασιλέα, (...)»

²²⁶ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 71, 5: «Ἀμολίου δὲ ἀναιρεθέντος ὑπὸ Ῥωμύλου καὶ Ῥώμου τῶν ἐκ τῆς ἱερᾶς κόρης γενομένων, ὡς αὐτίκα λεχθήσεται, μετὰ τὸν ἐκείνου θάνατον ἀπολαμβάνει τὴν κατὰ νόμον δυναστείαν Νεμέτωρ ὁ τῶν νεανίσκων μητροπάτωρ»;

Con., XLVIII, 6-7: «οἱ δὲ (*scil.* Ῥώμος καὶ Ῥωμύλος) - ἥστην γὰρ καλοὶ τε ὄψει καὶ ῥώμῃ ἄμαχοι καὶ τόλμῃ γενναῖοι - αὐτίκα ἐγχειρίδια ἀναλαβόμενοι καὶ κρύψαντες ἐπὶ τὴν Ἄλβαν ἐχώρου, καὶ ἐπιτυχόντες Ἀμολίῳ διὰ τὸ ἀπροσδόκητον τῆς ἐπιβουλῆς ἀφυλάκτῳ ἐπάγουσι τὴν τιμωρίαν, ξίφεσιν ἀνελόντες, καὶ τὴν μητέρα λύουσι τῶν δεσμῶν, τό τε πλῆθος δεξιῶνται, καὶ βασιλεύουσιν Ἄλβας καὶ τῶν περὶ αὐτήν»;

Strab., V, 3, 2: «Φαιστύλον δὲ τίνα τῶν περὶ τὸν τόπον συφορβῶν ἀνελόμενον ἐκθρέψαι - δεῖ δ' ὑπολαβεῖν τῶν δυνατῶν τίνα, ὑπηκόων δὲ τῷ Ἀμολίῳ, λαβόντα ἐκθρέψαι, καλέσαι δὲ τὸν μὲν Ῥωμύλον τὸν δὲ Ῥώμον. ἀνδρωθέντας δ' ἐπιθέσθαι τῷ Ἀμολίῳ καὶ τοῖς παισὶ καταλυθέντων δ' ἐκείνων καὶ τῆς ἀρχῆς εἰς τὸν Νουμίτορα περιστάσης, ἀπελθόντας οἴκαδε κτίσαι τὴν Ῥώμῃ ἐν τόποις οὐ πρὸς αἴρεσιν μᾶλλον ἢ πρὸς ἀνάγκην ἐπιτηδείους»;

Plut., *Rom.*, VIII, 8: «ἅμα δὲ τοῦ μὲν Ῥέμου τοὺς ἐντὸς ἀφιστάντος, τοῦ δὲ Ῥωμύλου προσάγοντος ἐξῶθεν, οὔτε πράξας οὐδὲν ὁ τύραννος οὔτε βουλευσας σωτήριον ἑαυτῷ διὰ τὸ ἀπορεῖν καὶ ταράττεσθαι, καταληφθεὶς ἀπέθανεν».

²²⁷ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 83, 3: «ἄλλο δὴ τι ἐκάλει. ὁ δὲ ἀποσταλεὶς ἄγγελος εὐνοία τε τοῦ κινδυνεύοντος καὶ ἐλέῳ τῆς τύχης ἐπιτρέψας κατηγορὸς γίνεται Νεμέτορι τῆς Ἀμολίου γνῶμης. ὁ δὲ τοῖς παισὶ δηλώσας τὸν κατελιηφότα κίνδυνον αὐτοῦ καὶ παρακελευσάμενος ἄνδρας ἀγαθοῦς γενέσθαι παρὴν ἄγων ὀπλισμένους ἐπὶ τὰ βασιλεία τῶν τε ἄλλων πελατῶν καὶ ἐταίρων καὶ θεραπείας πιστῆς χεῖρα οὐκ ὀλίγην. ἦκον δὲ καὶ οἱ ἐκ τῶν ἀγρῶν συνελθόντες εἰς τὴν πόλιν ἐκλιπόντες τὴν ἀγορὰν ἔχοντες ὑπὸ ταῖς περιβολαῖς ξίφη κεκρυμμένα, στίφος καρτερόν. βιασάμενοι δὲ τὴν εἴσοδον ἀθρόα ὀρμῇ πάντες οὐ πολλοῖς ὀπλίταις φρουρουμένην ἀποσφάπτουσιν εὐπετῶς Ἀμόλιον καὶ μετὰ τοῦτο τὴν ἄκραν καταλαμβάνονται. ταῦτα μὲν οὖν τοῖς περὶ Φάβιον εἴρηται»;

e I, 84, 8: «πολλῶν δὲ συνελθόντων ἅμα τοῖς ἐπαίτιοις ἐπὶ τῇ προφάσει τῆς δίκης φράσαντα τοῖς νεανίσκοις τὸν μητροπάτορα (*scil.* Νεμέτορα) πᾶσαν τὴν καταλαβοῦσαν αὐτοῦ τύχην καὶ φήσαντα τιμωρίαν νῦν εἴ ποτε καιρὸν εἶναι λαβεῖν, αὐτίκα ποιήσασθαι σὺν τῷ νομειτικῷ πλῆθει τὴν ἐπίθεσιν. περὶ μὲν οὖν γενέσεως καὶ τροφῆς τῶν οἰκιστῶν τῆς Ῥώμης ταῦτα λέγεται»;

Diod. Sic., VIII, fr. 3: «ὅτι Νεμέτωρ ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἀδελφοῦ στερηθεὶς τῆς βασιλείας, ὃς Ἀμόλιος ἐκαλεῖτο, ἐβασίλευσε δὲ Ἄλβανων, τοὺς ἰδίους υἱονοὺς παρ' ἐλπίδας ἀναγνωρίσας Ῥέμον καὶ Ῥωμύλον, ἐπεβούλευσε κατὰ τοῦ ἰδίου ἀδελφοῦ περὶ ἀναιρέσεως. ὃ καὶ γέγονε μεταπεμνόμενοι γὰρ τοὺς νομεῖς ὄρμησαν ἐπὶ τὰ βασιλεία, καὶ ἐντὸς τῶν θυρῶν εἰσεβιάσαντο καὶ τοὺς ὑφισταμένους ἀνήρουν, ὕστερον δὲ καὶ αὐτὸν τὸν Ἀμόλιον»;

On., *Met.*, XIV, vv. 772-775: «Proximus Ausonias iniusti miles Amuli/rexit opes, Numitorque senex amissa nepotis/munere regia capit, festisque Palilibus urbis/moenia conduntur (...)».

Scipione la narrazione della «famae hominum, praesertim non inveteratae solum, sed etiam sapienter a maioribus proditae»,²²⁸ ossia di quella che può essere considerata la più antica tradizione del mito romuleo trasmessa dagli anziani Romani. Nella descrizione che Cicerone fa della leggenda di Romolo attraverso le parole dell'Emiliano, è riportato il dato della vetustità dei fatti che stanno per essere narrati, nonché l'importanza data agli stessi dall'autorità della fonte, ossia i *maiores* romani. Sebbene questo possa apparire un semplice dettaglio narrativo confacente al tono che l'Arpinate vuole attribuire alle parole di Scipione, l'autore sembra veramente utilizzare una versione antica della storia e lo confermano due brani riportati nell'*origo gentis romanae*.²²⁹

Nell'opera sono riferite due testimonianze simili al passo di Cicerone, attribuite ai libri pontificali e a Valerio Anziate. Seppur tramandate indirettamente, queste due tracce costituiscono un prezioso metro di paragone per il mito presentato da Scipione, in quanto non solo sono sicuramente precedenti a Cicerone, ma potrebbero essere state fonti dalle quali l'autore stesso attinse. Le informazioni che esse riportano sono perfettamente concordanti con quelle dell'Arpinate: secondo entrambe Romolo uccise Amulio di propria mano e riconsegnò il trono al nonno Numitore, mentre di Remo, in tutta l'azione, non ci sarebbe alcuna traccia. Tale congruenza narrativa rafforza la convinzione che Cicerone fosse a conoscenza di una tradizione piuttosto antica.

Un altro indizio è dato dal fatto che le notizie giunte ai moderni in merito ai libri pontificali siano arrivate attraverso gli scritti di Cicerone, che sarebbe uno

²²⁸ Cic., *Rep.*, II, 4: «concedamus enim fama hominum, praesertim non inveteratae solum, sed etiam sapienter a maioribus proditae, bene meriti de rebus communibus ut genere etiam putarentur, non solum ingenio esse divino».

²²⁹ L'opera è stata rinvenuta come parte del *Corpus Aurelianum* e per questo attribuita per molti secoli ad Aurelio Vittore. Oggi, la si considera come assai più antica, forse risalente al I o al II secolo. L'opera è composta come una raccolta di brani tratti da una variegata lista di storici e documenti antichi con l'intento di ricordare la "pre-storia" romana: nel testo si narra delle gesta mitiche degli abitanti del Lazio preromano, partendo dalle opere divine, passando poi alle vicende di Enea e dei re Albani, per arrivare infine alla fondazione di Roma da parte di Romolo. Per una ricerca più approfondita si veda Reinhart HERZOG, *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, München, C. H. Beck, ⁵1989, pp. 184-187.

dei pochi a spiegare cosa essi fossero. Ciò significa che dovesse averne una diretta conoscenza.²³⁰ A ciò va sommato il fatto che l'Arpinate non dia alcun segno nelle sue parole di conoscere Valerio Anziate: nella lista di storici che Cicerone stila nel *De oratore*, Valerio non compare mai e questo può far pensare che Cicerone non lo ritenesse uno storico sufficientemente prestigioso da cui attingere per le proprie ricerche o che non avesse accesso alla sua opera. Senza rischiare ipotesi azzardate, si può comunque ritenere che - anche nel caso in cui Cicerone non fosse stato a conoscenza del suo brano o avesse voluto ignorarlo di proposito - l'episodio di Romolo che risolve da solo tutti i problemi del regno sia alquanto antico e provenga, come Cicerone stesso fa dire a Scipione, dalla tradizione romana più arcaica.²³¹

A una modificazione del mito farebbero riferimento la seconda e terza versione della vicenda, che si oppongono a una possibile impresa "titanica" dell'eroe, preferendo razionalizzare il mito nel tentativo di rendere verosimile la messa in atto del piano di Romolo e l'uccisione di Amulio. Come già in precedenza era successo con il racconto della rivelazione di Faustolo, anche qui si va incontro a un tentativo di parificazione del ruolo dei gemelli.²³² Il fatto che a fare ciò siano

²³⁰ Cic., *De or.*, II, 52: «erat enim historia nihil aliud nisi annalium confectio, cuius rei memoriaeque publicae retinendae causa ab initio rerum Romanarum usque ad P. Mucium pontificem maximum res omnis singulorum annorum mandabat litteris pontifex maximus referebatque in album et proponebat tabulam domi, potestas ut esset populo cognoscendi, eique etiam nunc annales maximi nominantur». Cicerone è per gli studiosi di storia romana una delle fonti più preziose per la conoscenza degli *Annales Maximi*.

²³¹ Assai critico in merito alla figura di Valerio Anziate è lo storico Gaetano De Sanctis: a suo dire, Anziate tendeva a infarcire la narrazione di notizie false e favoleggiava spesso sulla trama degli eventi (Gaetano DE SANCTIS, *Storia dei Romani. La conquista del primato in Italia*, Torino, Fratelli Bocca, 1907, pp. 37-42). Oggi, grazie agli studi di John Rich e Christopher Smith la figura e l'opera di Anziate sono state riabilitate e non è più possibile escludere a priori l'importanza del suo lavoro, né è lecito dubitare a priori delle informazioni contenute nella sua opera (Christopher SMITH, *The Origo Gentis Romanae : Facts and Fictions*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 48 (2005) 1, pp. 97-136; John RICH, *Valerius Antias and the Construction of the Roman Past*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 48 (2005) 1, pp. 137-161). Si è osservato, infatti, che per la leggenda di Romolo e Remo spesso l'autore latino presenta miti antichi, riproposti successivamente da fonti anche più autorevoli di lui, come per esempio Cicerone o Dionigi.

²³² CARAFA, *La conquista di Alba e l'uccisione di Amulio*, p. 366. Sempre secondo lo studioso, che bene riassume il dibattito in merito all'analisi della figura di Romolo, le varianti che presentano un'azione congiunta dei fratelli o un lavoro di squadra dei gemelli con Numitore

sempre fonti del I secolo a.C. porta a far nuovamente pensare che le fonti volessero trasmettere un messaggio preciso attraverso la raffigurazione congiunta di Romolo e di suo fratello Remo. Di fatto, si percepisce la grande difficoltà degli autori di questo periodo nell'attribuire a Romolo un carattere troppo autoritario: essendo descritto mentre agisce in totale autonomia e dimostra di non aver bisogno di alcun aiuto, il fondatore di Roma doveva apparire forse troppo forte e risoluto e data la difficile situazione politica attraversata dalla *res publica* nel I secolo a.C., significava dipingerlo con tratti dispotici troppo simili a quelli dei promotori delle guerre civili. Nella dimensione tardo-repubblicana, l'idea del governo di Roma nelle mani di un uomo solo spaventava, poiché riportava alla mente le atrocità legate alla dittatura sillana.²³³ Un fondatore con queste caratteristiche poteva essere accettato solo prima o dopo la crisi affrontata da Roma, ma difficilmente durante.²³⁴

L'unico problema nello stabilire quale versione sia più antica potrebbe essere causato dalla presenza della testimonianza di Fabio Pittore all'interno del testo di Dionigi di Alicarnasso e Plutarco. Anche di questo dato si può però dubitare per diversi motivi. In primo luogo, bisogna tenere a mente che Dionigi non

andrebbero a ostacolare «la dinamica progressiva della narrazione». Infatti, se paragonate alle classiche trame di saghe mitologiche provenienti da diverse culture, si può notare una chiara incongruenza: solitamente l'eroe che si trova in una situazione di disagio causata dal nemico, deve passare attraverso l'eliminazione di quest'ultimo per poter affermare la propria autorità e riconquistare il trono usurpato. Tra i miti ricordati da Carafa risaltano i tritici eroe-usurpatore-usurpato quali Egisto-Atreo-Tieste e Medea-Perse-Eeta (pp. 367-368). Nonostante la somiglianza con la trama di queste due narrazioni in cui l'eroe uccide l'usurpatore per restituire il trono all'usurpato, bisogna concordare con Carafa che la leggenda di Roma abbia dei tratti distintivi propri che la distinguono dalle altre sage, come ad esempio lo spostamento del carattere di "impresa eroica" dall'omicidio di Amulio alla fondazione della città (p. 368). È la creazione di un proprio centro abitato che conclude il passaggio di Romolo dalla vita adolescente a quella adulta/eroica.

²³³ Il tema delle guerre civili è affrontato ampiamente all'inizio del quarto capitolo.

²³⁴ Cicerone è un'eccezione, perché va tenuto conto del fatto che egli attribuisca la descrizione della grandezza di Romolo a Scipione Emiliano, politico romano vissuto nel II secolo a.C., assai prima dello scoppio delle guerre civili e sicuramente legato a tradizioni diverse da quelle del tempo di Cicerone. Se dette da lui, quelle parole di esaltazione del ruolo del monarca non dovevano sembrare inopportune, in quanto al suo tempo la Repubblica viveva da anni libera dalla forma monarchica e riconosceva nel personaggio di Romolo non più di un mito di fondazione.

riporta il testo autentico dell'autore latino, ma «ταῦτα μὲν οὖν τοῖς περὶ Φάβιον εἴρηται», ossia l'intera tradizione che faceva a lui riferimento.²³⁵ Se prima per l'episodio della rivelazione di Faustolo questo dato non era stato d'ostacolo al riconoscimento della sua autenticità, qui, dal momento che si trova solo un'unica coincidenza e per di più parziale, si potrebbero dubitare del fatto che la tradizione del Fabio Pittore di Dionigi sia autentica. In secondo luogo, il testo che Dionigi attribuisce alla tradizione di Fabio Pittore è totalmente diverso dalla versione che Plutarco avrebbe evinto dal medesimo autore. Mentre lo storico di Alicarnasso ricorda che Fabio e gli autori che ne seguono l'esempio ritenevano Numitore il promotore della presa d'Alba e della detronizzazione e uccisione del fratello Amulio, Plutarco assegna questo ruolo ai due gemelli. Si può affermare che per questo brano la figura di Fabio Pittore non possa fungere da garanzia dell'antichità del testo, dal momento che alla sua tradizione sarebbero da attribuire due versioni differenti. In terzo luogo, i libri pontificali, che sono la fonte più antica narrante l'episodio, riportano una variante totalmente diversa. Infine, Cicerone - che conosceva sia i suddetti libri sia l'opera di Fabio - riporta la sola versione dei primi. Si deve pensare che entrambe le versioni attribuite a Fabio da Dionigi dovessero in realtà essere state sottoposte a modifiche intermedie.²³⁶

²³⁵ Dionigi stesso riporta in realtà più di una versione del medesimo episodio: nelle *Antichità Romane* (I, 71, 5) lo storico parla inizialmente dell'attacco ad Amulio come di una vendetta pianificata e messa in atto dai due gemelli; andando più avanti, sempre nella medesima opera (I, 83, 3 e I, 84, 7-8), narra che l'idea di attaccare Amulio fosse del solo Numitore e che sia stato proprio lui a spronare i giovani ad agire. Questa seconda versione risalirebbe sia alla tradizione che segue Fabio Pittore, sia ad altri storici successivi di cui Dionigi non svela l'identità.

²³⁶ Per Paolo Carafa, Fabio Pittore sarebbe il *terminus ante quem* per l'inclusione della sezione riguardante l'impresa contro Alba all'interno della trama del mito. A certificarlo sarebbe la presenza, sia in Dionigi sia in Plutarco - e quindi in Fabio Pittore -, di Remo nell'attacco alla città. A suo dire, l'autore latino si doveva essere servito di una versione che aveva già apportato delle modifiche al nucleo più antico della storia, ossia quello in cui Romolo agiva da solo. Sarebbe quindi stato inserito tra la cattura di Remo, che è la causa dell'offensiva contro Amulio e sarebbe stata la *condicio sine qua non* la fondazione di Roma non avrebbe potuto avere luogo (CARAFA, *La conquista di Alba e l'uccisione di Amulio*, p. 369). In realtà bisogna forse essere più cauti nell'utilizzo di Fabio Pittore come punto di riferimento per questo brano: anche rispetto all'analisi fatta per brani precedenti, qui si riscontra un'eccessiva differenza tra le fonti che ne rivendicano la paternità per le proprie informazioni e un solo mitema non dà la certezza all'ipotesi formulata da Carafa. Non è necessariamente detto, infatti, che Fabio Pittore sia

Infine, Diodoro Siculo, unico metro di paragone per la versione di Dionigi, scioglie ogni dubbio: la trama della sua versione appare assai concisa, priva di tutti i particolari che proprio Dionigi riporta.²³⁷ In una sola frase lo storico siciliano riassume le vicende della detronizzazione di Numitore, della reclusione di Rea Silvia, dell'esposizione dei gemelli, nonché della loro infanzia fino alla vendetta contro Amulio; il tutto saltando direttamente dalla detronizzazione alla vendetta di Numitore sul fratello, senza neppure accennare al resto della storia.²³⁸ Da ciò sorge il dubbio che Dionigi stesso possa aver rimaneggiato la versione aggiungendo dettagli derivanti - come in fondo lui stesso afferma - da numerosi e diversi storici antichi.

Appurata l'antichità della prima versione, si può dire che in questo terzo episodio del mito le diverse trame mostrino, da un lato, una separazione ulteriore tra il destino di Romolo e quello di Remo, dall'altro, un tentativo di mantenerne le sorti unite, almeno fino al momento dell'esplosione della contesa.

considerabile quale *terminus ante quem*, in quanto è possibile che sia Dionigi, sia Plutarco avessero accesso a una comune modificazione del brano avvenuta posteriormente al testo di Fabio, ma a lui attribuita. Su questo punto è dunque meglio non affrettare giudizi e restare dell'idea che le differenze tra le versioni di Dionigi d'Alicarnasso e Plutarco siano eccessive e non possano entrambe far capo a Pittore.

²³⁷ Mentre le *Antichità Romane* di Dionigi d'Alicarnasso furono con certezza pubblicate il 7 a.C., l'opera di Diodoro Siculo doveva essere stata composta tra il 60 e il 30 a.C. o forse il 21 a.C., ma non più tardi (Eduard SCHWARTZ, s.v. *Dionysios*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, V, 1, 1903, coll. 934-971; Eduard SCHWARTZ, s.v. *Diodoros von Agyrion*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, V, 1, 1903, coll. 663-704; s.v. *Diodorus Siculus* in Margaret HOWATSON, *The Oxford companion to classical literature*, Oxford, Oxford Univ. Press, ²1989, p. 190).

²³⁸ Diod. Sic., VIII, 3: «ὅτι Νεμέτωρ ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἀδελφοῦ στερηθεὶς τῆς βασιλείας, ὃς Ἀμόλιος ἐκαλεῖτο, ἐβασίλευσε δὲ Ἀλβανῶν, τοὺς ἰδίους υἰωνοὺς παρ' ἐλπίδας ἀναγνωρίσας Ῥέμιον καὶ Ῥωμύλον, ἐπεβούλευσε κατὰ τοῦ ἰδίου ἀδελφοῦ περὶ ἀναίρεσως».

Traduzione: «Dal momento che Numitore era stato derubato del regno dal proprio fratello, che si chiamava Amulio e governava il popolo Albano, avendo riconosciuto, contro ogni aspettativa, i propri nipoti, Remo e Romolo, tramò contro il proprio fratello per la (sua) uccisione».

2.3.6 Il ritorno ai pascoli palatini

Aiutato il nonno a riappropriarsi del trono e ormai consapevoli delle proprie origini, Romolo e Remo erano ora alla ricerca del proprio ruolo all'interno della società. Entrambi avevano il diritto di diventare sovrani, ma il trono di Alba era ormai occupato da Numitore e non c'era possibilità alcuna per i giovani di governare la città. Il nonno, allora, un po' perché la popolazione albana era aumentata eccessivamente e un po' nella speranza di liberarsi degli abitanti che gli erano stati nemici, accordò a Romolo e Remo il potere di fondare un nuovo centro. Numitore concesse ai gemelli di stanziarsi nelle terre in cui erano stati salvati dalla lupa: lì avrebbero potuto fondare una loro città.²³⁹

Dopo essersi messi in cammino, una volta giunti lì dove l'avo aveva indicato loro, una contesa sorse per la scelta del sito di fondazione: Romolo indicava il Palatino per la buona sorte che quel luogo aveva riservato loro; Remo, anziché assecondare il fratello, proponeva l'Aventino. L'età non poteva fungere da criterio distintivo, in quanto i due erano gemelli, e nessuno sembrava voler cedere il proprio diritto al trono. Sorse allora tra Romolo e Remo un *avitum malum* - dice Livio - che incrinò per sempre il rapporto tra i due fratelli:

Si interpose allora tra tali riflessioni un male atavico, la brama di regnare, e, così, da una motivazione tanto semplice sorse una terribile contesa.

(Livio)²⁴⁰

²³⁹ La versione così narrata risale a Dionigi d'Alicarnasso (*Ant. Rom.*, I, 85, 1-2), ma in realtà, ogni autore presenta piccole differenze nei dettagli. Per esempio, Livio (I, 6, 3) ricorda come causa dello spostamento dei gemelli solo l'aumento di popolazione albana, alla quale aggiunge però anche quella latina. Strabone invece non scende in dettagli e dice che, se i due fratelli decisero di spostarsi fu esclusivamente per necessità (V, 3, 2). Plutarco sembra invece ricalcarci assai fedelmente Dionigi spiegando tuttavia che fossero gli Albani e non Numitore a desiderare un allontanamento dei ribelli che avevano seguito Romolo (*Rom.*, 9, 1-2). Infine, sia Servio (*ad Aen.*, I, v. 273) sia Zonara (VII, 3) considerano Romolo e Remo i soli fautori del proprio destino, motivando la dipartita come una scelta pienamente autonoma.

²⁴⁰ Liv., I, 6, 4: «intervenit deinde his cogitationibus avitum malum, regni cupido, atque inde foedum certamen, coortum a satis miti principio».

2.4. 21 aprile 753 a.C., quando tutto ebbe inizio

Liberato il regno del nonno dall'usurpatore, Romolo può fondare una città, ma dal momento che lui e suo fratello Remo sono coetanei, l'impresa eroica sembra non risultare sufficiente a concedergli il diritto di comandare. A questo punto, come sottolinea Livio, avendo difficoltà nel decidere chi dovesse comandare inizia la diatriba. Dionigi di Alicarnasso aggiunge poi una seconda motivazione alla separazione dei due fratelli, legata alla decisione di includere nel loro popolo anche gli ultimi abitanti rimasti a Pallanzio e Saturnia.²⁴¹

Costoro sono descritti come la causa della frattura interna al popolo dei pastori, alla quale sarebbe solo successivamente seguita la lotta tra gemelli per il regno. La contesa era dunque sorta ancor prima della scelta del luogo: al momento dell'arrivo nei pascoli assegnati loro da Numitore, Romolo e Remo si erano lasciati convincere a formare due gruppi di lavoro, con l'esclusivo intento di accelerare il processo di costruzione della città.²⁴² Questa apparentemente innocua divisione, supportata da quelle che sembravano essere le migliori intenzioni, sarebbe stata la causa della loro divisione:

I loro sostenitori, infatti, onorando gli uni l'uno e gli altri l'altro, celebravano ciascuno come degno di governare su tutti; quelli (scil. Romolo e Remo), non avendo più un unico intento e non ritenendo più opportuno considerarsi fratelli, come se uno di loro fosse in

²⁴¹ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 85, 4-5. Pallanzio era il centro fondato sul Palatino da Evandro al suo arrivo nel Lazio. Questo primo abitato prendeva il nome dalla città in cui il re arcade era nato e diede il nome, almeno secondo la leggenda, al colle Palatino (Plin., *N. H.*, IV, 10; Paus., VIII, 43, 2). Per quanto riguarda Saturnia, si trattava di un villaggio situato nel Lazio, sul Campidoglio e legendariamente fondato dal dio Saturno (Fest, 430L; Ov., *Fast.*, VI, 31).

²⁴² Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 85, 4: «ὡς δὲ ἀνέστησαν ἐκ τῆς Ἰλβας οἱ νεανίσκοι τὸν λεῶν μίξαντες αὐτῷ τὸν αὐτόθεν, ὅσος ἦν ἐν τῷ Παλλαντίῳ καὶ περὶ τὴν Σατορνίαν ὑπολιπῆς, μερίζονται τὸ πλῆθος ἅπαν διχῆ. τοῦτο δὲ αὐτοῖς δόξαν παρέσχε φιλοτιμίας, ἵνα θᾶπτον ἀνύηται τῇ πρὸς ἀλλήλους ἀμίλλη τὰ ἔργα, αἴτιον δὲ τοῦ μεγίστου κακοῦ, στάσεως, ἐγένετο».

procinto di governare sull'altro, disprezzando l'equità aspiravano (entrambi) alla supremazia. Per qualche tempo, quindi, le loro brame rimasero celate, ma successivamente esplosero con questa giustificazione.

(Dionigi d' Alicarnasso)²⁴³

Le parole di Dionigi, che introducono la rivalità tra Romolo e Remo, sembrano avere lo scopo di sollevare i fratelli dalla colpa, descritta da Livio, di essere semplicemente avidi di potere. A detta dello storico di Alicarnasso sembra quasi che i due siano stati manipolati, essendo stati spinti dalle lusinghe dei propri sostenitori ad allontanarsi l'uno dall'altro. Si può dedurre che la scelta di due luoghi differenti su cui far sorgere la città sia il risultato dell'impossibilità di più identità preesistenti di convivere; peccato che Dionigi non riporti ulteriori dettagli in merito.

2.4.1 Ennio e gli auspici al solo Romolo

Raggiunto infine lo stallo e non sapendo come risolvere il problema, le fonti raccontano che i due giovani si siano nuovamente recati al cospetto del nonno.²⁴⁴ A costui avrebbero chiesto di scegliere chi dei due dovesse governare sui luoghi della loro infanzia. Numitore, però, non volendosi intromettere nella sorte dei nipoti, preferì rimettere ai numi l'arduo verdetto.²⁴⁵ Dopo aver deciso di mettere

²⁴³ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 85, 5: «οἱ τε γὰρ προσνεμηθέντες αὐτοῖς τὸν ἑαυτῶν ἡγεμόνα ἑκάτεροι κυδαίνοντες ὡς ἐπιτήδειον ἀπάντων ἄρχειν ἐπὶ ἕνα, αὐτοὶ τε οὐκέτι μίαν γνώμην ἔχοντες οὐδὲ ἀδελφὰ διανοεῖσθαι ἀξιοῦντες, ὡς αὐτὸς ἄρξων ἑκάτερος θατέρου, παρώσαντες τὸ ἴσον τοῦ πλείονος ὠρέγοντο. τέως μὲν οὖν ἀφανῆ τὰ πλεονεκτήματα αὐτῶν ἦν, ἔπειτα δὲ ἐξεργάγη σὺν τοιαύτῃ προφάσει».

²⁴⁴ Questo è ciò che riferiscono Dionigi (*Ant. Rom.*, I, 86, 1), lo pseudo Aurelio Vittore (*or. gent. rom.*, XXIII, 1) e Giovanni Tzetzes (*Lykophr.*, v. 1232). Non concordano Livio, che attribuisce la scelta di interrogare gli dei a entrambi i gemelli (I, 6, 4), e Ovidio, che invece concede questo onore al solo Romolo, già descritto come il vero leader della situazione (*Fast.*, IV, vv. 813-814).

²⁴⁵ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 86, 1. Secondo Dionigi Numitore non indicò solo il metodo da utilizzare, ma spiegò per filo e per segno a Romolo e Remo come interrogare i numi, dove farlo e cosa aspettarsi come responso. Concedendo ai giovani la possibilità di fondare una nuova città, Numitore conferisce loro anche la dottrina augurale, materia che ciascun sovrano doveva conoscere e custodire. Solo ai monarchi - o all'*interrex*, nel caso in cui il sovrano fosse

in pratica il consiglio del nonno, Romolo e Remo si recarono ciascuno nel luogo che aveva precedentemente scelto. Accompagnati dai propri seguaci, si spostarono l'uno sul punto più alto del colle Palatino, l'altro sulla cima dell'Aventino, pronti a riconoscere l'*omen* che gli dei avrebbero concesso al vincitore. Tutti erano in attesa della grande rivelazione:

Stanno in attesa, come quando il console manda il segnale e tutti osservano impazienti le estremità dei cancelli per vedere quanto presto manderà i carri dipinti fuori dalle strettoie. Così aspettava il popolo e si chiedeva, con timore in volto, a chi le circostanze avrebbero dato la vittoria per il grande regno. Nel frattempo, il bianco sole si ritirò nelle profondità della notte. Più tardi si manifestò una candida luce, spinta fuori da (alcuni) raggi, e simultaneamente dall'alto un meraviglioso uccello di buon auspicio volò a lungo a sinistra. Proprio in quell'istante si levò il sole dorato. Procedono allora in cielo per tre volte quattro uccelli consacrati e si posano in luoghi lieti e favorevoli. Romolo comprende da ciò che a lui in particolare sono stati concessi dall'auspicio il trono del regno e il suolo.

(Ennio)²⁴⁶

La fonte più antica narrante l'episodio della presa degli auspici da parte di Romolo e Remo è Ennio. Tra i frammenti rimasti della sua opera, gli *Annales*, spicca sicuramente per la sua completezza questo brano.

scomparso prematuramente - era infatti concesso praticare questa disciplina e Romolo è stato considerato il primo augure romano, lo conferma Cicerone nel suo trattato sull'arte della divinazione: «Nec unum genus est divinationis publice privatimque celebratum. Nam, ut omittam ceteros populos, noster quam multa genera complexus est! Principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur. Deinde auguribus et reliqui reges usi, et exactis regibus nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur» (*Div.*, I, 2).

²⁴⁶ Enn., *Ann.*, I, vv. 79-91: «expectant veluti consul quom mittere signum/volt, omnes avidi spectant ad carceris oras/quam mox emittat pictis e faucibus currus:/sic expectabat populus atque ore timebat/rebus utri magni victoria sit data regni./Interea sol albus recessit in infera noctis./Exin candida se radiis dedit icta foras lux/et simul ex alto longe pulcherrima praepes/laeva volavit avis. Simul aureus exoritur sol/cedunt de caelo ter quattuor corpora sancta/avium, praepetibus sese pulchrisque locis dant./Conspicit inde sibi data Romulus esse propitium,/auspicio regni stabilita scamna solumque».

Seguendo quella che è un po' la linea che si è provato a tracciare in questo capitolo, si nota anche in Ennio - così come in effetti si era supposto per le fonti che seguono la trama più antica della leggenda romulea - una propensione nel focalizzare l'attenzione sul solo Romolo. Diversamente da ciò che si vedrà a breve nella maggioranza delle fonti che riportano l'episodio, il poeta latino non mette in dubbio la veridicità del presagio che sarebbe apparso al futuro re di Roma. Attraverso la precisione usata nel descrivere i dettagli dell'*omen*, Ennio illustra già al lettore il responso divino: si inizia con la presenza della luce che squarcia l'*infera* notte, tanto potente da illuminare l'oscurità più profonda; poi un'*avis* appare insieme a questo bagliore divino e si dirige *laeva*, a sinistra, proprio mentre sorge il sole. Infine, si presentano i dodici uccelli che confermano l'augurio e si posano in punti descritti da Ennio come *praepetibus pulchrisque*, ma di cui l'autore non rivela la posizione. L'episodio così come riportato da Ennio sembra escludere Remo a priori o almeno questo è ciò che si può dedurre dalla conclusione del brano.²⁴⁷ Il testo doveva sicuramente continuare con lo scontro tra i gemelli, dal momento che un ulteriore spezzone del testo, quello

²⁴⁷ Ennio, inoltre, sarebbe l'unico a cambiare la posizione dei due fratelli, collocando Romolo sull'Aventino e Remo altrove: «. . . [in monte] . . . / . . . Remus auspicio se devovet atque secundam/solus avem servat. At Romulus pulcher in alto/quaerit Aventino, servat genus altivolantum» (l'altro è servio, che specifica che Romolo si trovasse lì per prendere l'augurio che gli permise di scegliere il Palatino come luogo di fondazione della città: Serv., *Aen.*, III, v. 46). Quest'incongruenza ha portato alcuni studiosi a rifiutare l'autenticità della versione usata da Ennio (Albert SCHWEGLER, *Römische Geschichte*, Tübingen, Laupp, 1853; Filippo COARELLI, *Remoria*, in *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in honour of T. P. Wiseman*, pp. 41-55, qui p. 48), da considerare forse come una personale rielaborazione dell'autore; altri, invece, hanno considerato questo essere un elemento probabilmente più antico, che però non avrebbe trovato riscontro nella tradizione successiva (Isaac Marinus Josue VALETON, *De templis Romanis*, in «Mnemosyne» 20 (1892), pp. 338-390, qui pp. 356-358; nel commento di Carmine Ampolo in PLUTARCO, *Le vite di Teseo e di Romolo*, pp. 295-296). Partendo poi da quest'ultima ipotesi e ampliandola, si incontra la teoria più complessa di Paolo Carafa, per il quale sarebbe esistita una versione originaria della leggenda in cui convivevano tratti del resoconto di Ennio e tratti della variante di Dionigi d'Alicarnasso, poi seguita da quasi tutti gli autori successivi. Secondo lo storico quindi «Si potrebbe però tentare di combinare le due sedi augurali differenti, sostenute con pari autorevolezza da Ennio e dalla vulgata, con i momenti augurali a) e b) ricordati da Dionisio», in cui a) sarebbe l'augurio «per scegliere il luogo in cui fondare la città» e b) quello «per inaugurare il Palatino» (Paolo CARAFA, *La fondazione della città*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 373-452, p. 393).

riguardante l'uccisione di Remo, è giunto fino a oggi, ma in forma incompleta.²⁴⁸ In ogni caso, per ciò che concerne la vicenda dell'osservazione degli auspici, si può essere certi che Ennio attribuisse a Romolo la vittoria. È possibile immaginare che a questo chiaro segno premonitore seguissero la rabbia di Remo e il fratricidio. Del doppio auspicio nel testo dell'autore latino non c'è segno e, nonostante questa sia la fonte più antica giunta fino a oggi per l'episodio - la cui autenticità è confermata anche da Cicerone -, tale versione non trova riscontro nella narrazione che si è poi affermata nei secoli.²⁴⁹

2.4.2 Romolo contro Remo: le accidentali morti di Remo e Faustolo

Dionigi d'Alicarnasso, Tito Livio, Ovidio, Plutarco, Floro, Servio sono solo alcuni nomi di storici greci e latini che riportano la versione più nota della presa degli auspici da parte di Romolo e Remo. La leggenda, così come costoro la ricordano, ritrae i due fratelli scontrarsi nuovamente per l'interpretazione dell'auspicio ricevuto. Remo è il primo a ricevere il responso divino: sei avvoltoi gli appaiono al sorgere del sole.²⁵⁰ Poco dopo Romolo osserva il volo di dodici uccelli, un numero doppio rispetto a quello del fratello, segno di un più grande prodigio. Remo è acclamato re dai suoi uomini per aver ricevuto la risposta degli dei per primo; Romolo, invece, è considerato dai suoi il legittimo sovrano per

²⁴⁸ Enn., *Ann.*, I, fr. 50, vv. 94-95: l'unica frase che si conserva del brano è la famosa maledizione che Romolo scaglia su Remo al momento del suo salto, intimando che avrebbe ucciso chiunque si fosse permesso di attraversare il confine sacro di Roma.

²⁴⁹ Cic., *Div.*, I, 48.

²⁵⁰ È Plutarco a spiegare che si tratti di avvoltoi, definiti come il tipo di animale più innocuo che esista - ἀβλαβέστατον ζῷων ἀπάντων (*Rom.*, I, 9, 6). Lo scrittore afferma infatti che il loro più grande pregio sia quello di non fare nulla che danneggi l'uomo: non uccidono animali per nutrirsi, ma mangiano esclusivamente cadaveri, e non rovinano il raccolto. Inoltre, sono particolarmente rari, poiché non sono uccelli autoctoni, ma si recano in quei territori saltuariamente, così come accade con gli eventi di matrice divina: «ἔξωθεν αὐτοὺς ἀφ' ἑτέρας τινὸς γῆς καταίρειν ἐνταῦθα, τὸ σπάνιον καὶ μὴ συνεχές, οἷον οἱ μάντιες ἀξιοῦσιν εἶναι τὸ μὴ κατὰ φύσιν μηδ' ἀφ' αὐτοῦ, πομπῇ δὲ θεία φαινόμενον» (*Rom.*, IX, 7).

aver avuto un riscontro maggiore.²⁵¹ A questo punto la lite si inasprisce e le fonti si dividono, riportando due diverse conclusioni del conflitto sorto tra i gemelli. La prima narrazione parla di uno scontro tra i due fratelli e le loro schiere di sostenitori e di come velocemente precipitarono gli eventi, conducendo alla morte non solo Remo, ma anche il povero Faustolo, padre adottivo dei ragazzi. L'episodio è narrato da Dionigi d'Alicarnasso:

(...) Anche il resto della folla fu colto con loro dalla lite, guidò una battaglia senza i rispettivi capi e iniziò a combattere. [2] Sorse quindi un duro scontro e ci fu un grande massacro da entrambe le parti. Alcuni affermano che in questo scontro Faustolo, che aveva allevato i giovani, avendo intenzione di sedare la lite tra i fratelli, ma non essendo riuscito a portare a termine (il suo obiettivo), si lanciò disarmato in mezzo ai combattenti, desiderando andare incontro a una morte veloce e così fu. Altri dicono anche che il leone

²⁵¹ Questa è la linea principale seguita da tutte le fonti, ma tra l'una e l'altra possono esserci dettagli che differiscono: mentre Livio (I, 6, 4 - 7, 1), Ovidio (*Fast.*, IV, vv. 815-818), Plutarco (*Rom.*, IX, 5), Servio (*Aen.*, I, v. 273 e VI, v. 779) e gli scolii Bobiensi a Cicerone (*Vat.*, 23) si limitano a descrivere il responso divino passando poi subito allo scontro avvenuto tra i fratelli, altre cercano di spiegare quale fosse stato l'oggetto finale della discordia. Le narrazioni di Valerio Messalla nelle *Notti attiche* di Aulio Gellio (XIII, 14, 5-6) e Diodoro Siculo (VIII, 5) ne sono un esempio.

Per Messalla, a Remo sarebbe giunto un presagio infausto, mentre Romolo, anche se successivamente, avrebbe avvistato il vero auspicio. Dal momento che Remo si trovava sull'Aventino quando gli uccelli gli portarono il messaggio sfavorevole, si decise che da allora questo colle non sarebbe dovuto mai essere incluso nel sacro confine cittadino in quanto infausto. Per Diodoro, invece, Romolo avrebbe commesso un errore: convinto di aver ricevuto l'auspicio, mandò a chiamare il fratello affinché lo raggiungesse sul Palatino. Solo a quel punto sarebbero però comparsi i dodici avvoltoi sacri e Remo avrebbe da ciò dedotto che gli dei avevano scelto Romolo come sovrano e che qualsiasi azione egli avesse osato intraprendere - fosse essa anche la più sbagliata -, sarebbe sempre andata a buon fine (cfr. con Aur. Vitt., *or. gent. rom.*, XXIII, 2-4).

Non concorda con questa versione Dionigi (*Ant. Rom.*, I, 86, 3-4), secondo il quale Romolo avrebbe finto di aver ricevuto il segnale divino per chiamare Remo e farsi raggiungere sul Palatino, così da evitare che il fratello ottenesse per primo il trono. Remo, però, una volta giunto sul colle avrebbe chiesto a Romolo di dirgli che tipo di auspicio avesse ricevuto. Non sapendo cosa rispondere, Romolo sarebbe restato in silenzio, finché non gli apparvero i dodici avvoltoi e, rincuorato, disse: «τί γὰρ ἀξιοῖς τὰ πάλαι γινόμενα μαθεῖν; τοῦσδε γὰρ δὴ πού τοὺς οἰωνοὺς αὐτὸς ὀρᾷς». Remo, adirato per l'affronto, promise di non autorizzare Romolo a fondare la città. Da qui sorse la discordia che portò alla fine di Remo (cfr. Plut., *Rom.*, I, 9, 5 e 10, 1).

Le tre versioni qui riportate non si discostano in realtà di molto dalla trama comune della storia, ma tendono ad ampliare notevolmente la narrazione in merito al come sia nato lo scontro finale tra i gemelli. Nelle fonti più antiche sembra che Romolo non sia considerato il colpevole, anzi: ciò che accade non dipende dalla sua volontà, ma da quella divina. Dionigi sembra invece essere l'unico a voler trovare un inganno nella condotta di Romolo.

di pietra che giace nel punto più importante del Foro Romano, vicino ai rostri sarebbe stato posizionato sopra il corpo di Faustolo, dopo essere stato sepolto da coloro che lo avevano trovato lì dove era caduto. [3] Essendo Remo morto durante la battaglia, Romolo che aveva ottenuto una vittoria degnissima di compassione sia per la morte del fratello e sia per la reciproca uccisione di cittadini, seppellisce Remo a Remoria, dal momento che costui, anche in vita, aveva aspirato proprio a quel luogo per la fondazione. Lui, invece, per il dolore e la sofferenza di ciò che era accaduto, lasciandosi andare, si volse al rifiuto della vita.

(Dionigi d' Alicarnasso)²⁵²

In questa presentazione dei fatti, Remo avrebbe perso la vita ancor prima di vedere il fratello fondare Roma: perito accidentalmente insieme al padre nella foga dello scontro, abbandonò la scena lasciando il trono a Romolo. Ancora più strana è la rappresentazione di Romolo, che sembrava dolersi per come la disputa si concluse, mostrando una così profonda contrizione per il destino del fratello da non voler più governare. La madre adottiva allora si fece avanti e lo spronò a riprendere in mano la propria sorte e a non abbandonare il popolo che fino a lì li aveva seguiti.

Allora, dopo aver radunato i Latini che non erano stati uccisi nello scontro, essendo ormai poco più di tremila di quell'ampia moltitudine che erano stati all'inizio quando aveva preparato la colonia, fondò una città sul Palatino.

(Dionigi d' Alicarnasso)²⁵³

²⁵² Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 87, 1-3: «συνελάμβανε δὲ αὐτοῖς τῆς φιλονεικίας καὶ τὸ ἄλλο πλῆθος ἤρξεν τε πολέμου δίχα τῶν ἡγεμόνων ὀπλισθέν, καὶ γίνεται μάχη καρτερὰ καὶ φόνος ἐξ ἄμφοῖν πολὺς. [2] ἐν ταύτῃ φασὶ τινες τῇ μάχῃ τὸν Φαιστύλον, ὃς ἐξεθρέψατο τοὺς νεανίσκους, διαλύσαι τὴν ἔριν τῶν ἀδελφῶν βουλόμενον, ὡς οὐδὲν οἶός τ' ἦν ἀνύσαι, εἰς μέσους ὤσασθαι τοὺς μαχομένους ἄνοπλον θανάτου τοῦ ταχίστου τυχεῖν προθυμούμενον, ὅπερ καὶ ἐγένετο. τινὲς δὲ καὶ τὸν λέοντα τὸν λίθινον, ὃς ἔκειτο τῆς ἀγορᾶς τῆς τῶν Ῥωμαίων ἐν τῷ κρατίστῳ χωρίῳ παρὰ τοῖς ἐμβόλοις, ἐπὶ τῷ σώματι τοῦ Φαιστύλου τεθῆναι φασιν, ἔνθα ἔπεσεν ὑπὸ τῶν εὐρόντων ταφέντος. [3] ἀποθανόντος δ' ἐν τῇ μάχῃ Ῥώμου νίκην οἰκτίστην ὁ Ῥωμύλος ἀπὸ τε τοῦ ἀδελφοῦ καὶ πολιτικῆς ἀλληλοκτονίας ἀνελόμενος τὸν μὲν Ῥῶμον ἐν τῇ Ῥεμορίᾳ θάπτει, ἐπειδὴ καὶ ζῶν τοῦ χωρίου τῆς κτίσεως περιείχετο, αὐτὸς δὲ ὑπὸ λύπης τε καὶ μετανοίας τῶν πεπραγμένων παρεῖς ἑαυτὸν εἰς ἀπόγνωσιν τοῦ βίου τρέπεται».

²⁵³ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 87, 3: «συναγαγὼν δὲ τοὺς Λατίνους, ὅσοι μὴ κατὰ τὴν μάχην διεφθάρησαν, ὀλίγω πλείους ὄντας τρισχιλίαν ἐκ πάνυ πολλοῦ κατ' ἀρχὰς γενομένου πλήθους, ὅτε τὴν ἀποικίαν ἔστειλε, πολίξει τὸ Παλλάντιον».

Lo stesso episodio è ricordato anche da Livio senza però la drammaticità narrativa di Dionigi. Molto semplicemente, l'autore latino racconta ciò che segue:

[1] *Si narra che per primo a Remo si mostrarono come presagio sei avvoltoi e quando l'augurio era già stato reso noto, dal momento che a Romolo si era presentato un numero (di volatili) doppio, entrambi erano acclamati re dalle rispettive schiere: [2] attribuivano all'uno il regno in base al principio temporale, all'altro per il numero di uccelli (visti). Così, contendendosi a parole passarono dalla lite furiosa al massacro; lì tra la folla Remo, colpito a morte, perì.*

(Livio)²⁵⁴

Oltre che da Dionigi e Livio, questa versione è ricordata concisamente nell'*Origo gentis Romanae*, che come spesso si è già notato, contiene preziose fonti antiche altrimenti perdute.²⁵⁵

Tuttavia, sembra che le fonti preferiscano non soffermarsi sulla versione «più logica, ma meno eroica della storia» proprio perché dall'episodio la figura del fondatore di Roma risulta alquanto mortificata. Nonostante in questo modo Romolo sia stato sollevato della colpa dell'uccisione di Remo,²⁵⁶ un trono

²⁵⁴ Liv., VII, 1-2: «[1] priori Remo augurium venisse fertur, sex vultures, iamque nuntiatio augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset, utrumque regem sua multitudo consalutaverat: tempore illi praecepto, at hi numero avium regnum trahebant. [2] inde cum altercatione congressi certamine irarum ad caedem vertuntur; ibi in turba ictus Remus cecidit».

²⁵⁵ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, p. 35, nota 23; il testo è quello di Licinio Macro - storico romano vissuto tra la fine del II e il I secolo a.C. - riportato in *or. gent. rom.*, XXIII, 5: «At vero Licinius Macer libro primo docet contentionis illius perniciosum exitiam fuisse; namque ibidem obsistentes Remum et Faustulum interfectos».

²⁵⁶ SCHILLING, *Romulus l'élú et Rémus le réprouvé*, pp. 103-120, di cui in particolare pp. 112-114; Marcel BENABOU, *Rémus, le mur et la mort*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico. Sezione di archeologia e storia antica VI» (1984), pp. 103-115, qui pp. 105-106; Paola TASSINI, *Una*

ottenuto grazie alla morte casuale del proprio fratello - per di più avvenuta in uno scontro tra bande in cui perse la vita anche il padre - non è certamente l'inizio glorioso che i Romani desideravano attribuirsi. Forse anche per questo motivo si afferma più facilmente una seconda versione della storia, in cui Remo gioca un ruolo totalmente diverso e da un semplice omicidio involontario si passa a un fratricidio.²⁵⁷ Si deve adesso fare un passo indietro e tornare all'alba *ante diem XI kalendas maias*, poco dopo l'attimo in cui i gemelli ricevono il responso divino.²⁵⁸

2.4.3 Romolo contro Remo: il fratricidio

Conclusosi il rito augurale, Romolo dà inizio alle operazioni di costruzione della città. Seguendo quello che secondo alcuni autori è un *etruscus ritus*, traccia il percorso delle mura cittadine.²⁵⁹ Qui la storia si biforca nuovamente in due opzioni narrative con relativi sottogruppi, presentando nuove complicazioni.²⁶⁰

memoria di Remo alle pendici del Palatino, in «Archeologia classica» 45 (1993), pp. 333-350, qui pp. 343-344; CARAFA, *La fondazione della città*, p. 442.

²⁵⁷ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, p. 35.

²⁵⁸ Plut., *Rom.*, XII, 2-6 e *Num.*, III, 6; Plin., *HN*, XVIII, 247; Solin., I, 17-18; Eutr., I, 1, 2.

²⁵⁹ Varr., *Ling.*, V, 143; Fest., 386L; Serv., *Aen.*, IV, v. 166. Secondo le fonti antiche, sembra che la procedura osservata da Romolo per fondare Roma, seguisse dei precisi dettami religiosi: le mura, le porte cittadine e tutta l'area abitata dovevano essere creati conformemente a quella che era considerata la disciplina augurale etrusca (Fest., 358L). L'*Etrusca disciplina* consisteva in un insieme di tecniche rituali usate per spiegare fenomeni naturali e comprendere la volontà divina. Alcune di queste tecniche divinatorie includevano l'osservazione del volo degli uccelli e la lettura delle viscere animali (Carl Olof THULIN, *s.v. Etrusca disciplina*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, VI, 1, 1907, coll. 725-730; Giovanni COLONNA, *La disciplina etrusca e la dottrina della città fondata*, in «Studi romani» 52 (2004) 3-4, pp. 303-311).

²⁶⁰ Già Paolo Carafa ha individuato una divisione delle fonti che seguiranno, articolandole, però, in gruppi differenti (CARAFA, *La fondazione della città*, pp. 440-452). Nella V sezione del suo commento alle fonti della leggenda di Romolo e Remo, Carafa divide i brani in due categorie principali. Del primo gruppo - detto E1 - fanno parte tutti gli autori che riportano la morte di Remo come un atto compiuto da Romolo, mentre del secondo - E2 - tutti coloro che attribuiscono quest'azione a un compagno di Romolo, Celere. Dalla comparazione di questi due gruppi deduce poi alcuni mitemi fondamentali, arrivando ad affermare che E1 sia la variante canonica, mentre E2 sia una versione successiva. Ciò che tuttavia risulta particolarmente interessante è il tentativo di operare una suddivisione delle varie versioni dell'episodio su base cronologica (pp. 440-442).

Per operare tale classificazione si è deciso di procedere distinguendo le fonti secondo due criteri principali: innanzi tutto, dal momento che l'intento dell'intero capitolo è quello di comprendere quale sia stata l'evoluzione del personaggio di Romolo (R) all'interno del mito, il primo criterio è distinguere gli autori in base a quale comportamento facciano tenere a Romolo nella risoluzione della controversia con suo fratello Remo. Si ottengono così i gruppi R1 e R2. Divise le fonti, si procede poi osservando la possibile presenza di dettagli o avvenimenti aggiunti alla trama principale - ossia a queste due macroversioni del mito - che alterano la storia, continuando con un'ulteriore divisione in sottogruppi, chiamati R1.1 e R2.1. Infine, si posiziona su una linea temporale immaginaria i vari gruppi e sottogruppi, provando a osservare se in dati periodi della storia romana si siano concentrati più o meno volontariamente una o più rappresentazioni del fondatore di Roma.

Primo gruppo (R1)

Romolo uccise Remo per sbarazzarsi di lui: dichiarato colpevole di fratricidio dalle fonti, è spesso caratterizzato da tratti negativi che lo associano al monarca/tiranno.

Due tra le fonti più significative e antiche recanti questa interpretazione dell'episodio sono Cicerone e Orazio che raccontano ciò che segue:

Non fu, però, così per il re che fondò la città. Infatti, l'idea di (tale) espediente scosse il suo animo; poiché comprese che sarebbe stato

I tre raggruppamenti operati dallo studioso dividono i brani in tre periodi storici principali: in primo luogo, le fonti del gruppo E1 che partono dagli inizi del II secolo a.C.; in secondo luogo, le fonti - già viste in precedenza - che narrano della morte Remo come una conseguenza dello scontro tra le due bande di sostenitori dei gemelli, facendolo perire prima della costruzione del muro e che risalgono all'inizio del I secolo a.C.; in terzo luogo, la versione E2 dell'episodio, collocabile all'incirca alla fine del I secolo a.C. (pp. 442-443). Quest'analisi risulta fondamentale per la strutturazione dei seguenti capitoli di questa tesi, in quanto attraverso una più accurata partizione delle fonti su base temporale - oltre che tematica - è possibile riscontrare eventuali manipolazioni legate a diversi periodi storici. La tripartizione realizzata da Carafa per le fonti E1 ed E2 - brani che ci si appresta ora ad esaminare - può fungere da base per le seguenti osservazioni e successive partizioni.

più vantaggioso per lui regnare da solo piuttosto che con qualcun altro, eliminò il fratello. Mise da parte sia l'affetto familiare sia la benevolenza per potersi impossessare di ciò che gli sembrava necessario, ma non lo era, e tuttavia vi contrappose un principio d'onore, disprezzabile e inappropriato. Pertanto (egli) peccò, direi con buona pace di Quirino o di Romolo

(Cicerone)²⁶¹

Proprio così: amare sorti guidano i Romani e la crudeltà del fratricidio, poiché dell'innocente Remo si riversò a terra il sangue funesto per i posteri.

(Orazio)²⁶²

A sostegno di questa versione si schierano molti altri autori, quali Tertulliano,²⁶³ Giustino,²⁶⁴ Minucio Felice,²⁶⁵ Orosio,²⁶⁶ Agostino²⁶⁷ e Giovanni Lido,²⁶⁸ che ricalcano la vicenda così come narrata dai loro due predecessori.²⁶⁹

²⁶¹ Cic., *Off.*, III, 41: «At in eo rege, qui urbem condidit, non item; species enim utilitatis animum pepulit eius; cui cum visum esset utilius solum quam cum altero regnare, fratrem interemit. Omisit hic et pietatem et humanitatem, ut id, quod utile videbatur neque erat, assequi posset, et tamen muri causam opposuit, speciem honestatis nec probabilem nec sane idoneam. Peccavit igitur, pace vel Quirini vel Romuli dixerim».

²⁶² Hor., *Epod.*, VII, vv. 17-20: «sic est: acerba fata Romanos agunt/scelusque fraternae necis,/ut inmerentis fluxit in terram Remi/sacer nepotibus cruor».

²⁶³ Tert., *Ad nat.*, II, 9, 39.

²⁶⁴ Just., *Epit.*, XXVIII, 2, 8-10.

²⁶⁵ Min. Fel., *Oct.*, XXV, 2.

²⁶⁶ Oros., II, 4, 3. Orosio aggiunge un dettaglio di cui nessun'altra fonte parla. Lo scrittore latino associa al personaggio di Romolo non solo l'omicidio del fratello, ma anche quello di Numitore. Come tutte le fonti di questo gruppo o forse anche più, anche Orosio descrive in maniera esplicitamente negativa la figura del fondatore di Roma. Attraverso l'uso di un linguaggio duro e diretto - i seguaci del neofondatore sono, ad esempio, detti *scelerati* - e trasformando la figura stessa del re di Roma in quella di un sanguinario pluriomicida, contribuisce a caratterizzare il personaggio di Romolo come un cattivo monarca e, ancor più, un pessimo essere umano - su quest'ultimo punto si esprime chiaramente soprattutto Agostino.

²⁶⁷ August., *De civ. D.*, XV, 5.

²⁶⁸ Johan. Lid., *De mag.*, I, 5.

²⁶⁹ Queste fonti fanno parte del gruppo E1 così come definito da Paolo Carafa e riportato in questo lavoro alla nota 260 (la distinzione delle fonti è operata prima da Lorenzo Argentieri, che nel medesimo volume si occupa della traduzione dei testi - CARANDINI - ARGENTIERI, *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, pp. 221-227 -, ma è Carafa a darne la spiegazione).

Tuttavia, tra la versione dei primi due e l'opera di tutti questi autori successivi si osserva un salto temporale di almeno un secolo e mezzo, nel quale non sono presenti narrazioni della vicenda così ricordata. In ogni caso, questa sembra essere una delle versioni più antiche e anche quella affermata con più successo, salvo subire alcune modificazioni.

Sottogruppo (R1.1)

Romolo uccise Remo per sbarazzarsi di lui, ma solo dopo aver governato insieme per un certo periodo di tempo (eccezione 1): dichiarato colpevole di fratricidio dalle fonti, Romolo è spesso caratterizzato da tratti ancora più negativi rispetto alla versione originaria. Alla storia è stato aggiunto un brano (eccezione 2) in cui si narra di come Roma fosse caduta nel caos per il compimento di questo un atto impuro. Romolo si recò allora dalla Pizia e risolse il problema governando anche in vece del fratello.

A riportare questa versione modificata della vicenda sono alcuni letterati vissuti tra il IV e il IX secolo, in particolare Giovanni Malala,²⁷⁰ la *Cronaca pasquale*,²⁷¹ Giovanni Madabbar,²⁷² Giorgio Monaco²⁷³ e Giorgio Cedreno.²⁷⁴ Questo secondo gruppo di storici si differenzia fortemente dal primo in quanto, pur partendo dall'idea del fratricidio, aggiunge alla leggenda la maledizione che si sarebbe abbattuta su di Romolo per la colpa commessa nei confronti del fratello. Funge da esempio il brano di Giovanni Malala, che rappresenta la forma canonica ripetuta fedelmente dalle fonti successive:

Durante il loro regno i fratelli divennero ostili l'uno verso l'altro e Remo fu assassinato da Romo e Romo governò da solo. Dal

²⁷⁰ Johan. Mal., *Chron.*, VII, 1-2.

²⁷¹ *Chron. Pasch.*, I, 204-205.

²⁷² Johan. Mad., *Chron.*, 56, 4-9.

²⁷³ Georg. Mon., *Chron.*, I, 14.

²⁷⁴ Georg. Kedr., *Comp. Hist.*, 258, 1-10.

momento che aveva ucciso il proprio fratello, l'intera città di Roma fu scossa, i suoi abitanti vertevano in uno stato di discordia e durante il suo regno sorsero lotte interne. Essendosi recato da solo presso un oracolo, Romo chiese: "Perché, da quando governo da solo, si sono verificati questi avvenimenti?" e dalla Pizia gli fu detto che: "se tuo fratello non sarà fatto sedere con te sul trono regale, Roma, la tua città, non si consoliderà né si quieterà il popolo e la controversia". Avendo dunque fatto dall'immagine del proprio fratello un busto d'oro come ritratto del suo volto, ovvero dei suoi tratti principali, collocò il monumento sul suo trono, lì dove sedeva (lui, ossia Romo). Governò in questo modo per il tempo restante, mentre la statua d'oro di suo fratello Remo gli sedeva accanto: si placò il terremoto in città e terminarono i disordini popolari.

(Giovanni Malala)²⁷⁵

Malala poi prosegue spiegando che da quel momento in poi Romolo avrebbe dovuto sempre parlare anche in vece del gemello defunto.

In questo episodio il mito classico dell'uccisione di Remo per l'attraversamento delle mura cittadine viene completamente stravolto: la città era stata fondata da entrambi,²⁷⁶ che governarono insieme, finché l'odio reciproco non spinse Romolo a uccidere il fratello. Remo non aveva alcuna colpa, dal momento che né saltò le mura, né inficiò così la loro *sanctitas* o la sacralità del *pomerium*. Tutti gli scrittori che seguono la via di Malala distorcono però il mito

²⁷⁵ Johan. Mal., *Chron.*, VII, 1-2: «οἵτινες ἀδελφοὶ ἐν τῷ βασιλεύειν εἰς ἔχθραν ἤλθον πρὸς ἀλλήλους· καὶ ἐφονεύθη ὁ Ῥῆμος ὑπὸ τοῦ Ῥώμου, καὶ ἐβασίλευσε μόνος ὁ Ῥῶμος. [2] Ἐξότε δὲ ἀπέκτεινε τὸν ἴδιον αὐτοῦ ἀδελφόν, ἐσειέτο ἡ πόλις πᾶσα Ῥώμη καὶ οἱ δῆμοι <αὐτῆς> ἐστασίαζον καὶ ἐγίνοντο πόλεμοι ἐμφύλιοι ἐπὶ τῆς αὐτοῦ μόνου βασιλείας, καὶ ἀπελθὼν ὁ αὐτὸς Ῥῶμος εἰς τὸ μαντεῖον ἐπερώτησεν· 'διὰ τί γίνεται ἐπὶ τῆς ἐμῆς μόνης βασιλείας ταῦτα;' καὶ ἐρρέθη αὐτῷ ἐκ τῆς Πυθίας, ὅτι 'εἰ μὴ συγκαθεσθῆ σοι ὁ σὸς ἀδελφὸς ἐν τῷ βασιλικῷ θρόνῳ, οὐ μὴ σταθῆ ἡ πόλις σου Ῥώμη οὔτε ἡσυχάσει ὁ δῆμος οὔτε ὁ πόλεμος.' καὶ ποιήσας ἐκ τῆς εἰκόνης τοῦ αὐτοῦ ἀδελφοῦ ἐκτύπωμα τοῦ προσώπου, ἦτοι χαρακτηῖρος, αὐτοῦ, χρυσοῦν στηθάρην, στήλην ἔθηκεν ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ, ἔνθα ἐκάθητο. καὶ οὕτως ἐβασίλευσε τὸν ὑπόλοιπον χρόνον, συγκαθημένου αὐτῷ τοῦ ὀλοχρύσου ἐκτυπώματος τοῦ αὐτοῦ ἀδελφοῦ Ῥήμου· καὶ ἐπάυσατο ὁ σεισμὸς τῆς πόλεως καὶ ἡσύχασεν ἡ δημοτικὴ ταραχὴ. καὶ εἴ τι δ' ἂν ἐκέλευε θεσπίζων, ἔλεγεν ὡς ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, λέγων· 'ἐκελεύσαμεν καὶ ἐθεσπίσαμεν·' ὅπερ ἔθος κατέσχεν ἐξ ἐκείνου παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν ἕως τοῦ παρόντος, τὸ λέγειν· 'ἐκελεύσαμεν καὶ ἐθεσπίσαμεν.' ἔκτοτε καὶ εἰς τὰς πόλεις τὰς ὑπὸ Ῥωμαίους ἐπεμψε στηθάρια ὀλοχρυσά αὐτοῦ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὥστε τίθεσθαι πλησίον τῶν ἀρχόντων».

²⁷⁶ Il mitema della doppia reggenza da parte sia di Romolo sia di Remo successiva alla fondazione di Roma non è considerato originale dagli storici. Sarebbe una distorsione del mito successiva a quella canonica e assai tarda (CARAFA, *La fondazione della città*, pp. 379-380, 409, 412-413).

originario, piegandolo a quella che probabilmente era l'idea dell'antica monarchia romana creatasi a partire dal IV-V secolo in poi, filtrata attraverso gli occhi di autori Cristiani.²⁷⁷

Secondo gruppo (R2)

Romolo uccise Remo per difendere la propria città: le fonti attribuiscono a Remo più o meno esplicitamente, la colpa dell'accaduto. Romolo era stato costretto a uccidere il fratello, poiché questo aveva agito in qualità di *hostis*, saltando al di là del fosso o delle mura di Roma e inficiando la sacralità del centro urbano.

Gli autori che ricordano l'avvenimento non sono sempre espliciti nel sollevare Romolo dalla colpa compiuta, tuttavia non lo accusano neppure, dimostrando attraverso la propria narrazione di propendere per la sua assoluzione.

Il mito è così narrato: mentre era intento a creare il fosso di difesa, il così detto *sulcus primigenius*, Remo, adirato e deluso per aver perso la possibilità di regnare, iniziò a prendersi gioco del fratello.

(Romolo a Remo:) *Né davvero alcun uomo vivente potrà far ciò, neppure tu: infatti sconterai la pena con il caldo sangue.*

(Ennio)²⁷⁸

La leggenda maggiormente divulgata è quella secondo cui Remo, in segno di scherno verso il fratello, avrebbe scavalcato le nuove

²⁷⁷ A partire da Orosio (R1) si è notato come il tono con cui Romolo è descritto da autori, soprattutto di religione Cristiana, sia mutato. Il fondatore di Roma, uccidendo il fratello, non va solo contro alcuni principi sociali fondamentali, ma viola anche alcune norme Cristiane basilari. Innanzi tutto, egli compie un omicidio, considerato già di per sé una pena capitale; poi, uccide il fratello, rompendo volontariamente un vincolo familiare sacro per i Cristiani. Non deve quindi stupire che nell'atto compiuto da Romolo, autori come Giovanni Malala e gli altri (R1.1) riscontrino un peccato assai grave e che quindi ne prevedano un'espiazione. Non si sa quando questa versione della storia con la doppia reggenza *post morte Remi* sia nata, ma si può pensare che abbia ottenuto un largo consenso tra gli autori Cristiani proprio per i motivi appena descritti.

²⁷⁸ Enn., *Ann.*, I, fr. 50, vv. 94-95: «Nec pol homo quisquam faciet inpune animatus/hoc nec tu; nam mi calido dabis sanguine poenas».

mura; per questo motivo fu ucciso da Romolo adirato, dopo averlo ammonito rimproverandolo anche a parole: “Così d’ora in avanti chiunque altro salterà sopra le mie mura (perirà)”. [3] In questo modo, Romolo, da solo, si impossessò del potere; fondata la città fu chiamata col nome del fondatore.

(Livio)²⁷⁹

Per quale motivo (scil. i Romani) credono che tutti i muri di difesa siano sacrosanti, mentre non ritengono tali le porte? (...) Difatti pare che così anche Romolo abbia ucciso il fratello, dal momento che costui aveva osato saltare al di là di un luogo sacro e inaccessibile.

(Plutarco)²⁸⁰

Le narrazioni di questi tre autori sono una fonte preziosa per comprendere come non sempre nella storia Romolo sia stato considerato l’unico colpevole. Nonostante siano giunte poche righe del suo brano dedicato a questo episodio, Ennio sembra far trapelare tramite le parole del protagonista stesso quale sia la colpa di Remo. Fu quest’ultimo a compiere un errore, uno sbaglio che Romolo non avrebbe potuto perdonare a nessuno, neppure a un consanguineo.

In proposito dà qualche indizio in più Livio, che spiega in cosa consista la colpa di Remo e lo caratterizza negativamente in maniera un po’ più esplicita. Secondo lui Remo sarebbe saltato oltre il muro della città in segno di scherno verso il fratello, agendo con il chiaro intendo di recargli offesa. Ciò mostrerebbe la mancanza di rispetto di Remo verso il lavoro di Romolo, anche se, come precisa poi Plutarco, non fu la mancanza di rispetto a scatenare la reazione di Romolo. Più chiaro di tutti è proprio lo storico di Cheronea, che spiega come Romolo non

²⁷⁹ Liv., I, 7, 2-3: «Vulgatior fama est ludibrio fratris Remum novos transiluisse muros; inde ab irato Romulo, cum verbis quoque increpitans adiecisset “sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea”, interfectum. [3] Ita solus potitus imperio Romulus; condita urbs conditoris nomine appellata».

²⁸⁰ Plut., *Quaest. Rom.*, 270f-271a: «“διὰ τί πᾶν τεῖχος ἀβέβηλον καὶ ἱερὸν νομίζουσι, τὰς δὲ πύλας οὐ νομίζουσιν;” (...) οὕτω γὰρ δοκεῖ καὶ Ῥωμύλος ἀποκτεῖναι τὸν ἀδελφὸν ὡς ἄβατον καὶ ἱερὸν τόπον ἐπιχειροῦντα διαπηδᾶν καὶ ποιεῖν ὑπερβατὸν καὶ βέβηλον».

abbia potuto fare diversamente. La colpa fu solo di Remo, che oltrepassò un luogo dotato di una specifica sacralità e dunque considerato inviolabile. L'agire di Remo si concretizza così in una vera e propria violazione religiosa a cui Romolo, in qualità di fondatore, deve porre fine.²⁸¹

In questi tre brani si intravede una linea letteraria leggermente diversa da quella seguita dal primo gruppo di storici (R1): Romolo non è disculpato da questi autori dal crimine commesso, ma allo stesso tempo non è neppure giudicato o recriminato per ciò che ha fatto. L'impressione è che gradualmente si cerchi, anzi, di trovare una spiegazione - se non una scusante - per il gesto estremo che Romolo fu costretto a compiere. I tre autori portano avanti, in tempi diversi, un'interpretazione del fratricidio che si distingue da quello contenuto nella versione puramente canonica (R1) e che sembra essere stata recepita e ampliata in uno specifico periodo storico.²⁸²

Sottogruppo (R2.1)

Celere uccise Remo per difendere la città romulea: Remo si prese gioco del fratello e saltò le mura - o il fosso - compiendo un sacrilegio. Romolo non lo uccise; al posto suo fu Celere, suo compagno d'armi, a compiere l'omicidio. Remo, che aveva agito in qualità di *hostis*, non poteva restare impunito. Romolo

²⁸¹ A questi tre autori si aggiunge anche Giovanni Zonara, storico bizantino vissuto intorno al XII, che invece incolpa Remo molto chiaramente del gesto del fratello: quella di Romolo sarebbe stata una semplice reazione all'atto sacrilego perpetrato dal gemello (VII, 3).

²⁸² L'episodio del fratricidio è sembrato a numerosi studiosi moderni - primo fra tutti Mommsen (Theodore MOMMSEN, *Die Remuslegende*, in «Hermes» (1881) XVI, pp. 1-23) - una forzatura alla trama principale del mito, che mostrava Romolo come l'unico ad aver ricevuto l'auspicio per diventare il fondatore. Negli ultimi sessant'anni di studi, le teorie proposte sono state le più disparate: dalla necessità di praticare un sacrificio umano propiziatorio (i maggiori studiosi che supportano la teoria sono Paul KRETSCHMER, *Remus und Romulus*, in «Glotta» 1 (1909) 3. H, pp. 288-303, qui pp. 295-302; Dominique BRIQUEL, *Les changements de siècles chez les Étrusques et la théorie des saecula*, in Pierre CITTI (Ed.), *Fins de siècle. Colloque de Tours, 4-6 juin 1985*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1990, pp. 61-76, qui p. 172; WISEMAN, *Remus*, pp. 119-125), alla manipolazione del testo da parte di fonti anti-romane (Hermann STRASBURGER, *Zur Sage von der Gründung Roms*, Heidelberg, Winter, 1968, pp. 38-43), fino all'introduzione posteriore dell'omicidio al fine di eliminare le tracce di una duplice reggenza arcaica (Andreas ALFÖLDI, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1974, pp. 105-106). Finora non si è tuttavia trovata una risposta univoca e soddisfacente al problema.

si dolse della morte del fratello: per la prima volta è rappresentato privo di colpa e spogliato di ogni carattere negativo attribuitogli dalle altre fonti (R1, R1.1).

In questa versione viene mantenuta solo la colpa di Remo: Romolo stava tracciando la linea delle mura, da solo o con l'aiuto del popolo romano; Remo era invidioso del suo lavoro e, adirato con il fratello, iniziò a schernire il muro e i lavori di costruzione della nuova città.

Romolo, per fondare Roma, creava una fossa intorno al Palatino, cosicché nessuno dei suoi vicini potesse opporsi alla sua scelta. Remo, tuttavia, tollerando a fatica di essere stato privato del posto di comando, invidiando la buona sorte del fratello, una volta accostatosi a coloro che stavano lavorando, li calunniava: difatti, faceva loro notare che il fossato era stretto e che la città sarebbe stata (troppo) esposta, in quanto i nemici avrebbero potuto saltarlo senza problemi. Allora Romolo, alterato, disse: “Impongo a tutti i cittadini di tenere lontano chi si accingerà a saltarlo”. Al contrario, Remo, schernendo coloro che stavano lavorando, disse che stavano preparando un fossato stretto e che i nemici lo avrebbero, infatti, facilmente superato e che lui stesso lo faceva agevolmente e mentre affermava ciò, spiccò un balzo. Si trovava lì un certo Celere, uno dei manovali che, avendo intuito, disse: “io respingerò colui che lo ha scavalcato, secondo il volere del re” e nell’istante esatto in cui diceva ciò, sollevò la zappa e, colpilo in testa, uccise Remo.

(Diodoro Siculo)²⁸³

Dunque, mi pare che questo sia il più verosimile dei racconti sulla morte di Remo. Tuttavia, ne riportiamo ugualmente anche un altro che è stato tramandato. Alcuni riferiscono che egli abbia concesso

²⁸³ Diod. Sic., VIII, 6, 1-3: «[1] Ὅτι ὁ Ῥωμύλος κτίζων τὴν Ῥώμην τάφρον περιέβαλε τῷ Παλατίῳ κατὰ σπουδὴν, μὴ τινες τῶν περιοίκων ἐπιβάλλοντα κωλύειν αὐτοῦ τὴν προαίρεσιν. ὁ δὲ Ῥέμος βαρέως φέρων ἐπὶ τῷ διεσφάλλθαι τῶν πρωτείων, φθονῶν δὲ τῆς εὐτυχίας τῷ ἀδελφῷ, προσίων τοῖς ἐργαζομένοις ἐβλασφήμει· ἀπεφήνατο γὰρ στενὴν εἶναι τὴν τάφρον, καὶ ἐπισφαλῆ εἶσεσθαι τὴν πόλιν, τῶν πολεμίων ῥαδίως [2] αὐτὴν ὑπερβαινόντων. ὁ δὲ Ῥωμύλος ὠργισμένος ἔφη, Παραγγελῶ πᾶσι τοῖς πολίταις ἀμύνασθαι τὸν ὑπερβαίνειν ἐπιχειροῦντα. καὶ ἄλιν ὁ Ῥέμος τοῖς ἐργαζομένοις ὄνειδίζων ἔφη στενὴν κατασκευάζειν τὴν τάφρον· εὐχερῶς γὰρ ὑπερβήσεσθαι τοὺς πολεμίους· καὶ γὰρ αὐτὸς ῥαδίως τοῦτο πράττειν· καὶ (3) ἅμα ταῦτα λέγων ὑπερήλατο. ἦν δὲ τις Κέλερος, εἷς τῶν ἐργαζομένων, ὃς ὑπολαβὼν, Ἐγὼ δέ, φησίν, ἀμνοῦμαι τὸν ὑπερπηδῶντα κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ βασιλέως, καὶ ἅμα ταῦτα λέγων ἀνέτεινε τὸ σκαφεῖον καὶ πατάξας τὴν κεφαλὴν ἀπέκτεινε τὸν Ῥέμον».

a Romolo di governare, ma essendosi afflitto e provando rabbia per l'inganno, dopo che era stato preparato il muro, volendo mostrare che si trattava di una cattiva difesa, disse: "un qualsiasi vostro nemico, senza alcuna difficoltà lo scavalcherà come (lo scavalco) io" e lo scavalcò lì, al momento. Celere, uno di coloro che si trovava presso il muro e che era a capo dei lavori, replicò: "altrettanto facilmente uno di noi respingerebbe tale nemico" e con una vanga lo colpì sul capo e lo uccise all'istante. Si narra che questa sia stata la fine della controversia tra i fratelli.

(Dionigi d' Alicarnasso)²⁸⁴

A tal punto sollecita l'opera Celere, colui che lo stesso Romolo aveva chiamato e al quale aveva detto "Celere, siano queste (opere) sotto la tua custodia e che nessuno scavalchi il muro o la fossa tracciata col vomere: consegna alla morte chi si azzarderà a tanto". Dal momento che Remo ne era all'oscuro, cominciò a disprezzare le mura e a dire: "da queste sarà difeso il popolo?" e, privo di qualsiasi remora, saltò. Celere stronca l'audace atto con una vanga. Quello, coperto di sangue, si abbatte sulla solida terra. Non appena il re apprese i fatti, blocca le lacrime internamente e confina il dolore cinto nell'animo. Non desidera dolersi in pubblico e si attiene agli esempi di forza d'animo e dice: "Allo stesso modo (sia punito) il nemico che attraversa le mie mura". Concede tuttavia gli onori funebri e non riesce a bloccare il pianto e l'affetto occultato si manifesta (...).

(Ovidio)²⁸⁵

²⁸⁴ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 87, 4: «ὁ μὲν οὖν πιθανώτατος τῶν λόγων περὶ τῆς Ῥώμου τελευτῆς οὗτος εἶναί μοι δοκεῖ. λεγέσθω δ' ὅμως καὶ εἴ τις ἐτέρως ἔχων παραδέδοται. φασὶ δὴ τινες συγχωρήσαντ' αὐτὸν τῷ Ῥωμύλῳ τὴν ἡγεμονίαν, ἀχθόμενον δὲ καὶ δι' ὀργῆς ἔχοντα τὴν ἀπάτην, ἐπειδὴ κατεσκευάσθη τὸ τεῖχος φλαῦρον ἀποδείξει τὸ ἔρυμα βουλόμενον, "ἀλλὰ τοῦτό γ'" εἰπεῖν "οὐ χαλεπῶς ἂν τις ὑμῖν ὑπερβαίῃ πολέμιος, ὥσπερ ἐγώ". καὶ αὐτίκα ὑπεραλέσθαι Κελέριον δὲ τίνα τῶν ἐπιβεβηκότων τοῦ τεύχους, ὃς ἦν ἐπιστάτης τῶν ἔργων, "ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν πολέμιον οὐ χαλεπῶς ἂν τις ἡμῶν ἀμύναιτο" εἰπόντα, πληξὶ τῷ σκαφεῖω κατὰ τῆς κεφαλῆς καὶ αὐτίκα ἀποκτεῖναι· τὸ μὲν δὴ τέλος τῆς στάσεως τῶν ἀδελφῶν τοιοῦτο λέγεται γενέσθαι».

²⁸⁵ Ov., *Fast.*, IV, vv. 837-854: «Hoc Celer urget opus, quem Romulus ipse vocarat,/"sint", que "Celer, curae" dixerat "ista tuae,neve quis aut muros aut factam vomere fossam/transeat: audentem talia dede neci"/.Quod Remus ignorans humiles contemnere muros/coepit et "his populus" dicere "tutus erit?"/nec mora, transiluit. Rutro Celer occupat ausum;/ille premit duram sanguinolentus humum./ Haec ubi rex didicit, lacrimas introrsus obortas/devorat et clausum pectore volnus habet,/flere palam non volt exempla que fortia servat,/"sic" que "meos muros transeat hostis" ait./Dat tamen exequias nec iam suspendere fletum/sustinet, et pietas dissimulata patet».

Romolo ripose in un sepolcro le spoglie del fratello e (concesse) i giusti onori a Remo, (che fu) inopportunamente veloce. Lo sventurato Faustolo e Acca dai capelli sciolti coprivano con le lacrime le sue ossa bruciate. Così, affranti, tornavano a casa al primo crepuscolo. (...) “(...) Celere crudele, che tu possa restituire per le ferite l’anima spietata e, come me, sanguinante (possa giacere) sotto questa terra. Non desiderò ciò il fratello, un affetto uguale è presente in lui: (diede) ciò che fu in grado (di dare), le lacrime donò al mio destino. Voi supplicatelo con le lacrime e con il vostro cibo, affinché designi in nostro onore un giorno solenne”. (...) al re le voci del fratello riportarono insieme. Romolo li assecondò e chiamò Remuria quella giornata, durante la quale si concede ciò che è giusto agli antenati defunti.

(Ovidio)²⁸⁶

Quelli, una volta ucciso Amulio, restituirono il regno al nonno Numitore; sempre loro, radunati i pastori, fondarono una città e poiché Romolo vinse in base al responso, dal momento che lui vide dodici avvoltoi e Remo sei, chiamò (la città) Roma e per difenderla con le leggi prima ancora che con le mura, stabilì che nessuno valicasse il fossato. Poiché Remo lo oltrepassò deridendolo, fu ucciso dal centurione Celere con un sarchio.

(pseudo Aurelio Vittore)²⁸⁷

Successivamente accennano anche a questa versione, ma non esclusivamente, Pompeo Festo, San Girolamo e Giovanni Tzetzes.²⁸⁸

²⁸⁶ Ov., *Fast.*, V, vv. 451-455, 469-474 e 478-480: «Romulus ut tumulo fraternas condidit umbras,/et male veloci iusta soluta Remo,/Faustulus infelix et passis Acca capillis/spargebant lacrimis ossa perusta suis./Inde domum redeunt sub prima crepuscula maesti, (...)“(...) Saeve Celer, crudelem animam per volnera reddas,/utque ego, sub terras sanguinulentus eas./Noluit hoc frater, pietas aequatis in illo est:/quod potuit, lacrimas manibus ille dedit,/hunc vos per lacrimas, per vestra alimenta rogate,/ut celebrem nostro signet honore diem”./(...) ad regem voces fratris uterque ferunt./Romulus obsequitur, lucemque Remuria dicit/illam, qua positus iusta feruntur avis».

²⁸⁷ Aur. Vict., *De. Vir. Ill. Rom.*, I, 4: «Qui postea Amulio interfecto Numitori auo regnum restituerunt; ipsi pastoribus adunatis ciuitatem condiderunt, quam Romulus augurio uictor, quod ipse XII, Remus VI uultures uiderat, Romam uocauit; et ut eam prius legibus muniret quam moenibus, edixit, ne quis uallum transiliret; quod Remus irridens transiliuit et a Celere centurione rastro fertur occisus».

²⁸⁸ Fest., XLVIII, 2-4; Jer., *Chron.*, 152; Tzetz., *Chil.*, IX, 900-908.

Poco prima o proprio mentre Remo scavalcava il muro, Romolo pronunciò una sorta di maledizione/avvertimento con cui voleva dissuadere non tanto il fratello - che ormai si trovava già dall'altra parte del confine sacro - dal compiere la profanazione, ma gli eventuali nemici di Roma.²⁸⁹ Remo, però, non ascoltò Romolo e agì come un nemico dell'*Urbs*, definendosi egli stesso come tale.

Nei brani di Diodoro Siculo e Dionigi d'Alicarnasso, per esempio, sembra lui stesso voler incarnare il prototipo del nemico di Roma: dopo aver preso di mira il fratello, derise la sua opera e si fece beffe di lui, affermando che il muro costruito non sarebbe mai bastato a tenere lontani i nemici di Roma.²⁹⁰ Infine, decise di mostrare al fratello come un qualsiasi nemico avrebbe potuto attraversare facilmente il confine sacro cittadino, esclamando: «Ma non difficilmente un qualunque vostro nemico lo scavalcherebbe, così come faccio io».²⁹¹ Remo si paragonò in questo modo direttamente e volontariamente a un *πολέμιος*, a un nemico. Nella mentalità romana però il concetto di nemico e quindi di *hostis* non includeva esclusivamente l'idea di un avversario o di qualcuno che fosse ostile, ma anche l'idea di straniero. Secondo l'analisi dello studioso tedesco Adolf Schulten, il termine *hostis* sarebbe stato legato, in principio, alla nozione di *hospes*, ospite, che più anticamente stava a indicare «den befreundeten Fremden», gli stranieri con cui si stabiliva un rapporto di amicizia. Da questo primo significato sarebbe derivato un secondo, in cui fu mantenuta la sola idea di straniero - *extraneus*. *Hostis* divenne così l'estraneo, che etimologicamente indica colui che è *extra*, ossia che sta fuori, rispetto a un ambiente, un gruppo, uno specifico luogo in quanto portatore spesso di valori sconosciuti. È quel qualcuno che appartiene all'esosfera e difficilmente può essere incluso in una società con la quale non condivide legami di sangue, conoscenze o valori comuni. L'estraneo è quindi destinato a essere visto con

²⁸⁹ Lo dice Romolo stesso, «sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea» (Liv., I, 7, 2; con altre parole anche Diod. Sic., VIII, 6, 2; Ov., *Fast.*, vv. 837-840 e 847-848).

²⁹⁰ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, pp. 36-37.

²⁹¹ Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 87, 4.

distacco e con diffidenza poiché non presenta tratti comprensibili alla società o alla persona cui si avvicina. Dall'incomprensione nasce facilmente l'astio e da semplice straniero costui passa a essere un nemico.²⁹²

Paragonandosi a un *hostis*, nella mentalità romanana Remo doveva aver fatto propria la medesima estraneità del nemico, dell'avversario, di chi è altro rispetto a quel nuovo centro urbano ed è destinato a esserne confinato esternamente.²⁹³ Ciò che è interessante è che queste fonti, a differenza di quelle del gruppo immediatamente precedente (R2), conferiscono a Remo il carattere di nemico sia tramite l'azione compiuta, ossia il salto del confine, sia attraverso la dichiarazione del personaggio stesso che si autodefinisce come tale. È proprio quest'ultima la novità significativa che modifica profondamente l'immagine del fondatore di Roma: Romolo, sollevato ormai da tutte le colpe, è diventato il simbolo perfetto del *pater patriae*.²⁹⁴

Ovidio è l'autore che forse più di tutti tende a mitigare il carattere di Romolo. Lo rappresenta profondamente scosso dalla morte del gemello, tanto da avere difficoltà nel trattenere le lacrime: Romolo non impose la propria legge al fratello, ma fu quest'ultimo che nella sua ignoranza, gli disobbedì. La colpa è totalmente riversata dal poeta su Celere, personaggio che funge da capro espiatorio non solo nella narrazione di Ovidio.²⁹⁵ Il personaggio di Romolo è

²⁹² Adolf SCHULTEN, *s.v. hostis*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, VIII, 2, 1913, coll. 2515-2516.

²⁹³ In merito al ruolo di Remo come *hostis* si veda l'analisi già presentata in CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, pp. 36-44.

²⁹⁴ *Pater patriae* è la denominazione usata all'inizio dai Romani per identificare il solo Romolo, in quanto significava "padre della patria" e solo il fondatore poteva essere considerato colui che avendo dato vita alla patria ne era il genitore. Col passare del tempo, *pater patriae* divenne un titolo assegnato ai Romani distintisi per meriti speciali: durante la Repubblica solamente a quattro personalità fu concesso l'onore di essere paragonati a Romolo e costoro furono Furio Camillo, Cicerone, Cesare e Augusto. Dopo quest'ultimo, il titolo divenne una prerogativa esclusiva degli imperatori (Meret STROTHMANN, *s.v. pater patriae*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, IX, 2001, col. 396).

²⁹⁵ Tutte le fonti di questo sottogruppo, come si è visto, eliminano il tema del fratricidio. Anche alcune fonti molto più tarde, pur non ricordando l'intero episodio, attribuiscono tuttavia a Celere l'omicidio di Remo. Ciò può far pensare che nonostante questa versione della leggenda si sia

così ripulito da ogni macchia e può finalmente essere il modello del perfetto fondatore.

Nel segmento temporale che si interpone tra Diodoro e Ovidio, ci si accorge che gli autori appartenenti al I secolo a.C. presentano tutti un rimodellamento del mito di fondazione, adeguandone i personaggi alla simbologia del periodo.²⁹⁶ L'evidente rielaborazione tematica operata da queste fonti introduce così un dettaglio legato alla produzione letteraria del I secolo a.C. non trascurabile.²⁹⁷

Collocando su una linea temporale immaginaria tutti gli autori di questo sottogruppo e unendoli a quelli del gruppo precedente (R2), ci si accorgerà che è possibile distinguere un'unica linea tematica principale per lo più omogenea. In essa si ripetono dei motivi che ben si allacciano alla volontà di ritardare il più possibile, se non eliminare completamente, il conflitto tra i due fratelli, facendo infine ricadere gli unici tratti negativi sulla figura di Remo.²⁹⁸ La differenza con gli autori presenti nel primo gruppo (R1 e R1.1) è evidente ed è chiara la volontà di mettere in pausa la versione del fratricidio per fare omaggio al fondatore

sviluppata in un determinato periodo storico, essa non sia successivamente scomparsa, ma sia stata considerata tanto importante da essere menzionata, almeno brevemente, insieme alle altre versioni. Le fonti da aggiungere all'insieme (R2.1) già esistente sono Fest., 48L, 2-4, Tzet., *Chil.*, IX, 900-908 e Jer., *Chron.*, 152 (Gerolamo, in realtà, chiama Fabio e non Celere, l'assassino di Remo).

²⁹⁶ Se ne è accorto anche Paolo Carafa, come spiegato in precedenza alla nota 261. Per maggiori dettagli si rimanda in ogni caso a CARAFA, *La fondazione della città*, pp. 442-443.

²⁹⁷ Va incluso anche Livio, che pur non facendo trasparire chiaramente la tendenza del periodo, sembra risentire del riadattamento della leggenda esclusivamente, però, per ciò che riguarda la figura di Remo. Parlando, invece, di Dionigi d'Alicarnasso, si può affermare che l'autore, pur preferendo l'episodio in cui Remo è ucciso per errore per il principio della verosimiglianza storica, ritiene opportuno richiamare alla memoria anche questa versione. Il fatto che lo storico greco non elimini una narrazione così distante dalla linea principale, fa credere che probabilmente avesse un valore intrinseco non indifferente. Come Livio ricorda, infatti, «vulgatior fama», era assai più famosa la leggenda secondo cui Remo perse la vita saltando al di là delle mura di Roma. Se poi Dionigi decide di riportare non solo la versione così come la ricorda Livio, ma addirittura come la descrive poeticamente Ovidio, si può pensare che in questo specifico caso la rilevanza storica dell'episodio lasci il passo a un valore simbolico più importante.

²⁹⁸ Lo si è osservato lungo tutto il capitolo: la versione in cui Romolo e Remo collaborano nel superamento delle difficoltà che si presentano loro di fronte, non è mai un mitema originario e riconduce quasi sempre a un rimaneggiamento riconducibile al I secolo a.C.

un'aura nuova, così come stava per essere donata una nuova era alla città di Roma.

2.5. Alcune considerazioni

All'inizio di questo capitolo ci si è chiesti quale significato avesse la figura di Romolo per i Romani. La complessità della narrazione mitica a lui dedicata e sviluppatasi lungo diversi secoli di storia romana ha sempre mostrato Romolo come il simbolo identitario primordiale plasmabile e adattabile alle esigenze romane. In qualità di eroe-fondatore, egli è il primo ed eterno baluardo dell'identità del popolo romano. Il suo merito era quello di aver legittimato la società romana sia da un punto di vista religioso sia da quello territoriale. Il ruolo del fondatore era, dopo tutto, quello di fungere da tramite con gli dei per mezzo del proprio *Charisma* e del dare vita con l'atto di fondazione a un legame che vincolasse la sua comunità al territorio cittadino.

Riprendendo la teoria di Ronald Leach, Romolo era quella figura che aveva creato il senso di solidarietà tra i membri della società romana, permettendo loro di sentirsi un corpo unico. La sua rappresentazione era talmente essenziale per i Romani, da mutare insieme al modificarsi della società stessa. Se si presentava il bisogno di ristrutturare l'identità romana, i cittadini di Roma ripartivano sempre dalla persona del loro fondatore.

Si sono così create nel tempo stratificazioni mitologiche associabili a momenti storici differenti e, principalmente, a periodi di grande cambiamento per la storia di Roma. Grazie all'analisi delle fonti, si è dapprima potuto riconoscere due linee principali lungo le quali si è sviluppato il mito, due macroversioni della storia, ed è poi stato possibile entrare nel dettaglio e separare la seconda in ulteriori sottogruppi. Per mezzo di questa operazione, ci si è resi conto che la seconda macroversione della storia poteva essere divisa in due,

giungendo così a un nucleo riconducibile al tardo I secolo a.C. - inizio I secolo d.C. e quindi alla nascita del principato augusteo.

La prima macroversione della storia descrive un Romolo indipendente, risoluto, un vero leader e fondatore. È il primo nucleo del mito e funge da base per la seconda macroversione: la trama principale, a esclusione di alcuni dettagli non particolarmente significativi, resta quella che mostra i due gemelli nascere e crescere in simbiosi almeno fino all'episodio della disputa per la fondazione. Il mitema del fratricidio potrebbe non essere originario - come, infatti, molti studiosi moderni hanno proposto -, tuttavia poteva essersi diffuso già da lungo tempo. Tra tutti gli autori è proprio costui il maggior rappresentante della prima variante, mostrando nei frammenti restanti del suo testo una propensione a considerare Romolo come unico fondatore e primo monarca legittimo di Roma.²⁹⁹

Se questa figura poteva essere accettata dalla realtà repubblicana, Roma a metà del I secolo a.C. presentava una situazione socio-politica totalmente diversa, necessitando di una rielaborazione del mito. Nel clima della guerra civile tra Cesare e Pompeo e poi tra Ottaviano e Antonio inizia a farsi avanti la seconda macroversione del mito in cui la gemellarità di Romolo e Remo è messa in risalto con una presenza più assidua e meno statica di Remo nella narrazione. I maggiori esempi osservati sono la descrizione della bellezza e della possanza di entrambi i giovani - non più solo di Romolo - e la loro attitudine a comportarsi come i figli ben educati di un gentiluomo, non di un pastore;³⁰⁰ il rapimento di Remo durante l'assenza di Romolo recatosi a Cenina; la rivelazione di Faustolo fatta, secondo Conone, Ovidio e Plutarco, a entrambi; l'episodio della

²⁹⁹ Tra le fonti reperibili, solo Fabio Pittore forse precede Ennio nella stesura del mito Romuleo: il problema è che la sua opera giunge tramite Dionigi d'Alicarnasso e in una forma che si può definire parziale. Dionigi non attinge infatti le informazioni esclusivamente da Fabio, ma da tutti gli autori antichi che ne hanno riportato l'opera. Per questo motivo si è cercato di essere cauti nell'attribuire con certezza a Fabio i brani riportati dallo scrittore greco. Cfr. con pp. 90-92 e pp. 97-98 di questo capitolo.

³⁰⁰ I passi si trovano in questo lavoro alle pp. 65-66 e p. 66, nota 146.

restituzione del regno messa in atto dai fratelli congiuntamente e, per concludere, l'uccisione di Remo da parte di un Romolo-tiranno.

Tutti gli storici che narrano questi brani e tendono a parificare l'operato dei gemelli provengono chiaramente da questo periodo e introducono tale cambiamento nel mito perché richiesto dai tempi in cui vivono. Nel clima delle guerre civili, riabilitare la dualità presente nella leggenda dei gemelli appariva come un innegabile messaggio di denuncia della monarchia, in qualità di forma di governo in cui un solo uomo si imponeva con la forza sulla maggioranza.³⁰¹ Le fonti volevano forse ricordare ai Romani perché avere un sovrano non fosse la scelta giusta e una rappresentazione negativa di Romolo fungeva da perfetto monito.

Sul finire del I secolo a.C., ovvero in età augustea, tuttavia, le esigenze dei Romani si erano nuovamente modificate e la possibilità che un solo uomo detenesse il potere e provvedesse al bene della Repubblica non appariva più come una minaccia. I Romani sentivano anzi il bisogno di un periodo di pace e di una guida forte che li accompagnasse fuori dalla crisi. Senza snaturare eccessivamente il mito e mantenendo la presenza attiva di Remo nella storia, gli autori antichi scelsero di riabilitare la figura di Romolo spostando la colpa su Remo.

Per loro è Remo a sbagliare: egli aveva a priori eliminato ogni possibilità di diventare fondatore, soprattutto dopo l'offesa fatta prima agli dei, nutrendosi degli *exta* delle vittime per loro votate, e poi a suo fratello, prendendosi gioco delle mura di fondazione cittadine. Remo è ora rappresentato non più come la vittima, ma come il gemello irruento, irrispettoso, estraneo e nemico dei suoi stessi concittadini. Romolo, al contrario, ha riacquisito le caratteristiche positive del suo ruolo e, privato anche della colpa del fratricidio, sembra poter

³⁰¹ Ben visibile è il cambiamento di visione di Cicerone: mentre nel *De republica* faceva descrivere a Scipione Emiliano un Romolo positivo molto simile alla raffigurazione enniana, nel *De officiis*, scritto dopo la morte di Cesare e quindi dopo la sua breve dittatura, l'Arpinate raffigura il fondatore di Roma come un tiranno, mettendone in luce solo i tratti negativi e in particolar modo il fratricidio.

incarnare, ancora più di prima, l'immagine del perfetto fondatore. Le fonti lo descrivono come il cittadino perfetto, rispettoso degli dei, dedito alla comunità pastorale, privo di invidia verso il fratello o della minima intenzione di nuocergli e proprio quando avrebbe l'opportunità di eliminarlo, non lo fa.

Il mancato fratricidio è indubbiamente l'espedito più rilevante tra quelli rielaborati in questo periodo: le fonti, che avrebbero tranquillamente potuto eliminare il conflitto tra i fratelli per sollevare Romolo dal peso dell'omicidio, preferiscono invece mantenere l'episodio dell'omicidio, semplicemente incolpando Remo di aver compiuto un sacrilegio passando oltre le mura e il *pomerium* e Celere per averlo ucciso. Per capire perché l'episodio fosse così rilevante in quest'epoca e meritasse di essere conservato, è necessario considerare anzitutto in cosa consistesse l'atto di fondazione della città, cosa fosse il *pomerium* - e quale fosse il suo rapporto col muro - e perché oltrepassando questo confine sacro Remo abbia meritato di essere ucciso se non da Romolo, almeno da Celere.

3. Il pomerium tra mito e storia³⁰²

3.1. Le testimonianze delle fonti antiche

All'inizio di questo studio si è provato a chiarire come fosse nato il concetto di identità in tempi antichi e quali fossero gli strumenti per la sua definizione. Tramite l'analisi di questa idea, condotta a partire dal suo significato filosofico, è stato possibile constatare che l'identità è sempre realizzabile dal confronto che si stabilisce tra due oggetti separati: nel caso in cui questi si assomiglino, è plausibile definirli identici; nel caso in cui possiedano caratteristiche diverse, sono reciprocamente "altro", vale a dire, differenti.

Si è poi osservato che la prima forma di identità nata col nascere delle strutture sociali primitive fu l'identità territoriale, in quanto risultato di un processo di catarsi con cui un gruppo creava la propria endosfera, escludendo chi non condivideva con i suoi membri specifici caratteri distintivi e faceva invece parte dell'esosfera. Il mezzo per operare tale divisione era il confine cittadino, che oltre ad avere la funzione di separare porzioni di suolo, era adibito a indicare sacralmente il luogo scelto dall'ecista e accordato dagli dei per la fondazione.

Per Roma questo confine era il *pomerium*,³⁰³ una sorta di linea sacra che marcava il limite del nucleo urbano, distinguendolo da tutto ciò che non poteva far parte della vita religiosa e politica della città.

³⁰² Questo capitolo riprende e amplia uno studio già pubblicato come CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, in Francesco Calzolaio et al. (Edd.), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, Venezia, Ca' Foscari-Digital Publishing, 2017, pp. 23-46.

³⁰³ Albrecht von BLUMENTHAL, *s.v. pomerium*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XXI, 2, 1952, coll. 1867-1876.

Secondo alcune fonti, il rito con cui erano tracciati il fosso che delimitava il confine fisico della città e il *pomerium*, che, invece, ne definiva l'area sacra, avevano origine etrusca. Il *ritus etruscus* - come erano soliti chiamarlo i Romani - sarebbe stato usato anche da Romolo per fondare Roma e le fonti lo descrivono come segue:

Molti (popoli) nel Lazio fondavano centri abitati seguendo il rito etrusco, ovvero, dopo che i buoi erano stati aggiogati, un toro e una vacca all'interno, segnavano con l'aratro un solco tutto intorno. Facevano ciò per motivi devozionali in un giorno designato favorevole dagli auspici, così da essere protetti per mezzo di un fossato e di un muro. Estraeivano la terra dal punto che chiamavano fossa e (chiamavano) muro (la terra posta) all'interno.

(Varrone)³⁰⁴

Romolo (...) fondò l'Urbe, dopo aver fatto arrivare dall'Etruria uomini che gli mostrassero ogni cosa con norme e testi sacri e che insegnassero così come in un'iniziazione ai misteri. [2] Una fossa circolare fu scavata intorno al Comitium, le prime offerte di tutte le cose furono deposte lì con ciò che era considerato buono per consuetudine e necessario per natura. Infine, con quella terra, della quale ciascuno era giunto portando (con sé) una piccola parte, erano gettate insieme (tali offerte) e mescolate. Chiamano questa trincea con il nome di mundus, come il cielo. Poi, circoscrivevano l'area cittadina come un cerchio intorno al punto centrale. [3] L'ecista inserì nell'aratro un vomere bronzeo e dopo aver unito sotto il giogo un bue maschio e un bue femmina, egli, conducendoli intorno, creava un solco profondo lungo i cippi di confine, mentre l'occupazione di coloro che gli stavano dietro era di rivoltare verso l'interno le zolle che l'aratro sollevava e prestare attenzione che nessuna cadesse fuori.

(Plutarco)³⁰⁵

³⁰⁴ Varr., *Ling.*, V, 143: «Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et vacca interiore, aratro circumagebant sulcum. Hoc faciebant religionis causa die auspicato, ut fossa et muro essent muniti. Terram unde exculperant, fossam vocabant et introrsum <i>actam [codd. factam] murum».

³⁰⁵ Plut., *Rom.*, XI, 1-3: «ὁ δὲ Ῥωμύλος (...) ᾤκιζε τὴν πόλιν, ἐκ Τυρρηνίας μεταπεμψάμενος ἄνδρας ἱεροῖς τισι θεσμοῖς καὶ γράμμασιν ὑφηγουμένους ἕκαστα καὶ διδάσκοντας ὥσπερ ἐν τελετῇ. [2] βόθρος γὰρ ᾠρύγη περὶ τὸ νῦν Κομίτιον κυκλοτερῆς, ἀπαρχαί τε πάντων, ὅσοις νόμφ μὲν ὡς καλοῖς ἐχρῶντο, φύσει δ' ὡς ἀναγκαίοις, ἀπετέθησαν ἐνταῦθα. καὶ τέλος ἐξ ἧς ἀφίκτο γῆς ἕκαστος ὀλίγην κομίζων μοῖραν ἔβαλλον εἰς ταῦτόν καὶ συνμείγνυον. καλοῦσι δὲ τὸν βόθρον τοῦτον ᾤ καὶ τὸν ὄλυμπον ὀνόματι μοῦνδον. εἶθ' ὥσπερ κύκλον κέντρον περιέγραψαν τὴν πόλιν.

Sono detti sacri i libri degli Etruschi, nei quali è descritto in maniera dettagliata con quale rito sono fondate le città e sono consacrate le aree e i sacelli agli dei, con quale santità le mura, secondo quale norma le porte, in che modo tribù, curie, centurie sono regolate, in che maniera sono organizzati e disposti gli eserciti e tutte le altre questioni di tal genere pertinenti l'ambito della guerra e della pace.
(Festo)³⁰⁶

*Segna la città con l'aratro che Catone ne le Origini dice fosse un'usanza. Infatti, i fondatori di dell'Urbe congiungevano un toro sul lato destro e una vacca sul lato interno, cintisi poi secondo il rito gabino, ossia avendo velato il capo con una parte della veste ed essendosi circondati con l'altra parte, tenevano il manico dell'aratro ricurvo, affinché le zolle di terra cadessero dentro e così, una volta creato il solco, tracciavano il percorso delle mura, sollevando l'aratro lì dove ci sarebbero state le porte. Da ciò il territorio è definito come *terriborium* per lo sfregare dei buoi con l'aratro.*

(Servio)³⁰⁷

Dopo aver richiesto e ottenuto gli opportuni auspici,³⁰⁸ il rituale di fondazione poteva avere inizio e il primo atto consisteva nella creazione del centro cittadino,

[3] ὁ δ' οἰκιστὴς ἐμβάλων ἀρότρον χαλκῆν ὕνιν, ὑποζεύξας δὲ βοῦν ἄρρενα καὶ θήλειαν, αὐτὸς μὲν ἐπάγει περιελαύνων αὐλακα βαθεῖαν τοῖς τέρμασι, τῶν δ' ἐπομένων ἔργον ἐστίν, ἃς ἀνίστησι βόλους τὸ ἄροτρον, καταστρέφειν εἰσω καὶ μηδεμίαν ἔξω περιορᾶν ἐκτρεπομένην». Per la traduzione di τοῖς τέρμασι si è scelto di seguire la proposta fatta da Gianluca DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, in «Mélanges de l'école française de Rome» 119 (2007) 119, pp. 503-526.

³⁰⁶ Fest., 386L: «Rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus perscriptum est, quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae, quomodo tribus, curiae, centuriae distribuuntur, exercitus constituentur, ordinentur, ceteraque eiusmodi ad bellum ac pacem pertinentia».

³⁰⁷ Serv., *Aen.*, V, v. 755: «URBEM DESIGNAT ARATRO quem Cato in originibus dicit morem fuisse. conditores enim civitatis taurum in dexteram, vaccam intrinsecus iungebant, et incincti ritu Gabino, id est togae parte caput velati, parte succincti, tenebant stivam incurvam, ut glebae omnes intrinsecus caderent, et ita sulco ducto loca murorum designabant, aratrum suspendentes circa loca portarum. unde et territorium dictum est quasi *terriborium* tritum bubus et aratro».

³⁰⁸ Si deve immaginare che, così come descritto nel mito romuleo, la fondazione dovesse essere obbligatoriamente preceduta da un auspicio positivo. Nel caso di Romolo era stato un *auspicium ex avibus*, ottenuto grazie all'osservazione del volo di alcuni avvoltoi, ma esistevano molti altri tipi di auspici, diversificati a seconda della richiesta da porre agli dei (in merito, Georg WISSOWA, s.v. *auspicium*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys*

detto dai Romani *mundus*, ma conosciuto dai greci con il nome di ombelico - ὀμφαλός.³⁰⁹ Proseguiva con la scelta del fondatore di una coppia di buoi, un maschio e una femmina. Il loro ruolo concreto era di aiutare l'ecista a trascinare l'aratro per tracciare il solco di fondazione, mentre quello simbolico era di doppia natura: da un lato, la scelta di usare un toro e una vacca serviva a propiziare la crescita della nuova città e del suo popolo, in quanto insieme erano l'emblema della coppia fertile; dall'altro, la decisione di disporre il maschio esternamente - che Servio spiega fosse il lato destro - e la femmina internamente serviva ad auspicare rispettivamente forza e possenza contro i nemici esterni e pace e fecondità all'interno della città. Alla formazione del tracciato del confine, la terra che veniva prelevata dal fossato era appoggiata internamente a creare un piccolo muro provvisorio. Lì sarebbero poi sorte le mura cittadine definitive.³¹⁰

Il rituale così come descritto da Varrone è ricordato anche da fonti successive, quali Plutarco, Festo e Servio, ma presenta alcune piccole differenze.³¹¹ In Plutarco, ad esempio, è presentata la cerimonia di creazione del *mundus* - il nucleo centrale della città - che precedeva la creazione del fosso e delle mura³¹² ed è ricordata la norma sacra secondo cui fosse necessario adoperare un vomere

Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, II, 2, 1896, coll. 2580-2587).

³⁰⁹ Monika VERZAR, *L'Umbilicus Urbis. Il Mundus in età tardo-repubblicana*, in «Dialoghi di Archeologia» 9/10 (1976-1977), pp. 378-398 Filippo COARELLI, *Ara Saturni, Mundus, Senaculum. La parte occidentale del Foro in età arcaica*, in «Dialoghi di Archeologia» 9/10 (1976-1977), pp. 436-377, qui pp. 360-365; dell'ὀμφαλός si è parlato in maniera approfondita alle pagine 25-31 del primo capitolo.

³¹⁰ L'usanza sarebbe anche confermata, come già sottolineato da Gianluca De Sanctis, da un testo attribuito al filosofo romano Anneo Cornuto e tramandato in una glossa de i *Ricordi di Sabba da Castiglione*, un religioso vissuto nel XVI secolo (al riguardo si veda DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, qui p. 505 nota 15 e pp. 505-508). In merito, invece, a ritrovamenti che testimonino il rito e la formazione del *sulcus primigenius* si veda Saskia STEVENS, *City boundaries and urban development in Roman Italy*, Leuven, Peeters, 2017, pp. 14-21.

³¹¹ La fonte di Plutarco era chiaramente Varrone, ma come è stato spiegato da Carmine Ampolo nel commento al suddetto testo, l'opera di riferimento non doveva essere il *De lingua latina*, quanto piuttosto le *Antiquitates rerum humanarum* e, in particolare, il suo XII libro (PLUTARCO, *Le vite di Teseo e di Romolo*, p. 298).

³¹² Per approfondire si veda il commento al testo dell'autore a cura di AMPOLO nell'opera critica PLUTARCO, *Le vite di Teseo e di Romolo*, pp. 298-300.

di bronzo per poter tracciare il solco dal quale avrebbero avuto origine fossa e muro.³¹³ Inoltre, se per Varrone, Plutarco e Festo il rito aveva origini chiaramente etrusche, per Servio, l'usanza di adoperare la veste per cingersi il capo era di certa provenienza italica. Questo dato non concorda con nessuna altra fonte, ma non si può neppure escludere la possibilità che dall'arrivo del rituale a Roma, l'uso etrusco si fosse poi nel tempo mescolato con altre tradizioni locali.³¹⁴ In ogni caso, se anche l'usanza di portare la veste così come descritta da Servio non fosse stata di provenienza etrusca, ciò non porterebbe a dover escludere a priori la proposta della maggioranza delle fonti, ovvero che il rito di fondazione avesse origini etrusche. Le fonti antiche sembrano essere sicure dell'informazione; meno lampanti sono la natura e la collocazione del *pomerium*.

La difficoltà che le fonti antiche avevano nel definire l'esatto tracciato del confine pomeriale derivava probabilmente dal fatto che il *pomerium* non fosse un confine statico, ma dinamico. Nei secoli era stato ampliato a più riprese prima dai sovrani di Roma, man mano che la città necessitava di ampliamenti, e poi ogni qual volta - come prescritto dallo *ius pomerii proferendi* - un magistrato o, più tardi, un imperatore fosse riuscito ad aggiungere territori allo Stato romano.³¹⁵

³¹³ La studiosa Antonella Simonelli ricorda che, qualche secolo dopo, anche Macrobio (*Sat.*, V, 19, 13) indica questo particolare come tipico del rituale etrusco e che l'uso esclusivo di un vomere in bronzo sarebbe stato il chiaro segno dell'antichità del rito, in quanto tramandato attraverso il mito di Tagete. Cicerone (*Div.*, II, 23, 50-51) e Ovidio (*Met.*, XV, vv. 558-559) ricordano la leggenda secondo cui questa divinità minore sarebbe apparsa agli abitanti di Tarquinia in forma di bambino mentre un contadino praticava un solco nel terreno. Da lui gli abitanti della città - e successivamente tutto il popolo etrusco - avrebbero appreso i precetti sacri più importanti. Tra di essi anche la prescrizione secondo cui una città dovesse essere fondata solo con un aratro dal vomere bronzeo (Antonella SIMONELLI, *Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del pomerium*, in «Aevum» 75 (2001) 1, pp. 119-162, qui p. 130 e note 86 e 87).

³¹⁴ SIMONELLI, *Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del pomerium*, pp. 130-131.

³¹⁵ Gli storici antichi narrano di modificazioni del confine sacro di Roma verificatesi durante un po' tutta la storia romana. Tacito ricorderebbe di un primo ampliamento del *pomerium* avvenuto per opera di Tito Tazio, ma la notizia non è confermata da nessun'altra fonte (*Ann.*, XII, 24). Sarebbe seguita poi l'inclusione del colle Quirinale attribuita a Numa sia da Dionigi d'Alicarnasso (*Ant. Rom.*, II, 62, 5) sia da Strabone (V, 3, 7). Con Dionigi non concorda Livio, secondo il quale fu Servio Tullio ad aggiungere al circuito pomeriale il Quirinale insieme al

A ciò si aggiunge l'impossibilità degli storici antichi di risalire con certezza alla corretta etimologia della parola: non riuscendo a ricavare notizie sufficienti per definire cosa fosse il confine sacro di Roma e per sapere dove fosse situato al tempo di Romolo, le fonti hanno sovente provato a desumere informazioni traendole dall'analisi dell'etimo. Da questi tentativi è derivata una sorta di confusione generale che ha portato gli autori a dare due definizioni differenti e opposte di *pomerium*: la prima, considerata oltretutto la più antica, deriva da **post-moerium*, ossia dall'unione della preposizione **post*, "dopo", e dalla parola arcaica **moerium*, "muro" e qualifica il *pomerium* come la linea sacra situata al di là delle mura e dunque interna a esse; la seconda, ricavata

Viminale e a un allargamento del tratto del confine che includeva l'Esquilino. Dopo Servio non si hanno più notizie di *prolatio pomerii* fino al tempo di Silla e ciò ha portato alcuni studiosi moderni a pensare che «lo *ius proferendi pomerii*» come afferma Antonella Simonelli «fosse un antico diritto dei re, esercitato in età storica non da magistrati ordinari *cum imperio*, bensì solamente da coloro che detengono un potere "assoluto", pari a quello del re, cioè il dittatore e, in seguito, l'imperatore» (SIMONELLI, *Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del pomerium*, p. 154 e nota 303 in riferimento agli studi precedenti). In età tardo-repubblicana sarebbe stato poi Cesare a proporre un ampliamento, almeno secondo ciò che riportano Aulo Gellio (XIII, 14) e Cassio Dione (XLIII, 50, 1), mentre Tacito non ne fa accenno, ricordando invece Augusto (*Ann.*, XII, 23, 2). Come la *prolatio* di Cesare, così anche quella di Augusto è considerata incerta: Cassio Dione (LV, 6,6) e un brano della *Historia Augusta* (*Aurel.*, 21, 11) sono le uniche fonti a citare l'allargamento del *pomerium*; Tacito, pur facendo riferimento a Silla e Augusto parla invece di allargamento dei termini. Ciò può portare a pensare che le fonti avessero confuso l'ampliamento dei termini, solitamente usati in seguito a estensioni dei confini materiali, con l'allargamento del confine sacro cittadino. Se così fosse stato, ossia se Augusto avesse avuto la possibilità di ridefinire il circuito pomeriale, sicuramente sarebbero giunte molte più informazioni, soprattutto attraverso le parole di Augusto stesso nelle *Res Gestae* o tramite l'opera di Svetonio o ancora per mezzo della *Lex de imperio Vespasiani*, nella quale l'imperatore Vespasiano elenca tutti i Romani che riceverebbero tale onore a eccezione di Augusto (Mary Tagliaferro BOATWRIGHT, *The pomerial extension of Augustus*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» (1986) H. 1, pp. 13-27, qui p. 13 e nota 1 in riferimento agli studi che negano un'estensione augustea del *pomerium*; SIMONELLI, *Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del pomerium*, pp. 155-156). Al contrario, possono essere accettate con certezza le *prolationes pomerii* di Claudio - confermata dalle parole di Tacito (*Ann.*, XII, 23, 2) e Gellio (XIII, 14, 7) e dal rinvenimento dei cippi usati dall'imperatore per segnare il confine sacro (CIL 1231 = *ILS*) - e di Vespasiano - anche per lui ci sono testimoni attendibili, ossia il testo della *Lex de imperio Vespasiani* e alcuni cippi (CIL VI 930 e 1232). Da escludere sarebbero invece i nomi di Nerone e Aureliano, citati come detentori dello *ius pomerii proferendi* esclusivamente dalla *Historia Augusta*. Per una panoramica più dettagliata si veda SIMONELLI, *Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del pomerium*, pp. 151-160.

dall'etimologia **pro-moerium*, indica il limite pomeriale come la linea che si colloca prima, **pro*, della cinta muraria, ovvero esterna a quest'ultima.³¹⁶

La maggioranza delle fonti tende così a dividersi tra queste due alternative, optando per un *pomerium* interno alla città o esterno a essa. Il testimone più antico a sostegno della prima opzione è Varrone:

L'anello che si formava dietro di essi era l'elemento originario della città; dal momento che questo si trovava dopo il muro, era chiamato postmoerium e a fino a esso erano stabiliti gli auspici urbani. I cippi pomeriali sono collocati sia intorno ad Aricia, sia intorno a Roma. Per questo motivo, in passato, le cinte che erano state formate tutt'intorno con l'aratro, erano dette, dal(l'unione delle parole) orbe e urvo, città; da ciò, tutte le nostre colonie nella letteratura antica sono descritte come urbes, poiché furono fondate in modo simile a Roma; per questo motivo le colonie e le città sono dette fondate, perché sono poste all'interno di un pomerium.

(Varrone)³¹⁷

Si è osservato in precedenza che, una volta scavata la fossa, il fondatore imbastiva un muro provvisorio fatto della terra prelevata dal solco e gettata, secondo il rito etrusco, all'interno del perimetro cittadino. Al di là di questo "muricciolo" veniva così a crearsi, secondo Varrone, il *pomerium* «qui quod erat post murum», ossia quel qualcosa che si trovava dopo tale muro. Esso era considerato l'*orbis urbis principio*, quella linea di forma circolare a partire dalla quale aveva inizio l'area cittadina: l'autore specifica poi che tutti i centri abitati romani definiti *urbes* erano considerati tali poiché possedevano un confine che li definiva sacralmente, così come era stato in principio per Roma.

Sulla stessa linea si colloca Plutarco:

³¹⁶ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, pp. 24-25.

³¹⁷ Varr., V, 143: «Post ea qui fiebat orbis, urbis principium; qui quod erat post murum, postmoerium dictum, eo usque auspicia urbana finiuntur. Cippi pomeri stant et circum Ariciam et circ[o]um Romam. Quare et oppida quae prius erant circumducta aratro ab orbe et urvo urb[s]es[t]; ideo coloniae nostrae omnes in litteris antiquis scribuntur urbes, quod item conditae ut Roma; et ideo coloniae et urbes conduntur, quod intra pomerium ponuntur».

(...) con questa linea marcano il muro e chiamano con una sincope pomerium, che (significa) al di là delle mura o dopo il muro: dove pensavano di inserire una porta, sollevato il vomere e spostato l'aratro, lasciavano uno spazio. Pertanto, considerano sacro tutto il muro a eccezione delle porte: qualora avessero ritenuto le porte sacre, non sarebbe stato possibile da un lato ricevere, dall'altro inviare oggetti tra quelli necessari e impuri senza incorrere nell'ira divina.

(Plutarco)³¹⁸

Similmente lo storico di Cheronea ricorda che il *pomerium* si trovasse dopo il muro di cinta, chiuso internamente a esso. Per molto tempo, però, il testo ha presentato alcune difficoltà che hanno portato molti storici moderni a tradurre le parole di Plutarco come un'attestazione della coincidenza tra mura, solco e limite pomeriale. L'inesattezza è frutto di una traduzione troppo generica del brano, alla quale ha cercato di porre rimedio Gianluca De Sanctis, rivalutando la funzione di alcuni costrutti e parole specifiche in luce della fonte varroniana.³¹⁹ Il merito dello studioso è quello di aver compreso che probabilmente già Plutarco avesse dei dubbi sulla collocazione e natura del limite sacro di Roma, portandolo quasi a coincidere con il muro e il solco, ma non del tutto.³²⁰

Proseguendo con la panoramica delle fonti, conclude questo primo gruppo Prisciano che brevemente afferma:

³¹⁸ Plut., *Rom.*, XI, 4: «τῆ μὲν οὖν γραμμῇ τὸ τεῖχος ἀφορίζουσι, καὶ καλεῖται κατὰ συγκοπὴν πωμήριον, οἷον ὅπισθεν τεῖχους ἢ μετὰ τεῖχος: ὅπου δὲ πύλην ἐμβαλεῖν διανοοῦνται, τὴν ὕψιν ἐξελόντες καὶ τὸ ἄροτρον ὑπερθέντες διάλειμμα ποιοῦσιν. ὅθεν ἅπαν τὸ τεῖχος ἱερὸν πλὴν τῶν πύλων νομίζουσι: τὰς δὲ πύλας ἱερὰς νομίζοντας οὐκ ἦν ἄνευ δεισιδαιμονίας τὰ μὲν δέχεσθαι, τὰ δ' ἀποπέμπειν τῶν ἀναγκαίων καὶ μὴ καθαρῶν».

³¹⁹ DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, pp. 508-512.

³²⁰ DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, p. 512: «Per il momento possiamo limitarci a dire che mentre il muro germina quasi naturalmente dal solco (il *murus* è in sostanza la *terra* estratta dalla *fossa*), il pomerio appare nelle nostre fonti come una presenza più sfumata, quasi astratta, la cui esatta configurazione doveva risultare problematica già per gli antichi (un lembo di terra o una linea?)».

*il pomerium (...) all'incirca dopo il muro
(Prisciano)³²¹*

Volendo quindi spiegare che si trovasse nella classica posizione interna alle mura.

Di questa prima definizione sembra svilupparsi più tardi una variante ricordata, però, solo da Aulo Gellio e da uno scolio a Giovenale: questi due autori utilizzano una diversa etimologia della parola, facendola derivare da **pomoerium* e rifiutando l'etimo che si basa sull'uso della preposizione **post*. Tuttavia, tendono a mantenere il significato e la collocazione del *pomerium* invariati. Il risultato è quello che segue:

“Cos'è il pomerio” “POMERIO” sarebbe ciò che gli auguri del popolo romano, che scrissero i libri riguardo gli auspici, definirono in questo modo con la frase: “Il pomerio è il luogo all'interno dell'ager effatus definito intorno a tutto il perimetro della città dietro al muro e per mezzo di limiti stabiliti; esso costituiva il termine degli auspici urbani”.

(Gellio)³²²

Sono chiamati pomeria gli spazi che sono all'interno delle mura, ossia dopo di esse.

(Scolio a Giovenale)³²³

L'uso della preposizione **pone*, “dietro”, chiarisce la localizzazione del *pomerium* in maniera quasi inequivocabile: usando **post* resta il dubbio che il confine pomeriale potesse trovarsi internamente o esternamente alle mura; se

³²¹ Prisc., *Part. Aen.*, 475 K: «(...) pomoerium, quasi post murum».

³²² Gell., *NA*, XIII, 14, 1: «Quid sit “pomerium.” “POMERIUM” quid esset augures populi Romani qui libros De Auspiciis scripserunt istiusmodi sententia definierunt: “Pomerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pone muros regionibus certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii”».

³²³ Schol. *Iuv.*, IX, 11: «pomeria loca appellantur, quae intra muros sint, hoc est pone muros».

questo dettaglio non è chiarito dalla fonte, il lettore può interpretare la posizione pomeriale in base a dove decide di porsi rispetto alla cinta muraria, se esternamente o internamente. Diversamente, grazie all'utilizzo di **pone*, si è più certi della posizione interna al muro di cinta del confine pomeriale.

L'utilizzo di **pone* è inoltre attribuito da Gellio ai *libri de auspiciis* scritti dagli auguri romani - i sacerdoti preposti all'interpretazione degli auspici divini - tra i quali spicca il nome di Valerio Messalla Rufo. L'attendibilità della fonte è legata proprio al fatto che Messalla in persona avesse ricoperto per buona parte della sua vita il ruolo di augure.³²⁴ L'etimologia di *pomerium* così come descritta da Gellio non è dunque considerabile secondaria a quella di Varrone o Plutarco, ma non sembra risolvere un problema esposto da Livio tempo prima in merito alla validità dell'etimo **post-moerium*. Lo storico patavino era infatti stato uno dei pochi a porsi il problema della credibilità delle diverse etimologie proposte durante i secoli: come Messalla anche Livio descrive un *pomerium* che procede parallelo alle mura, ma ne modifica la natura lineare, ampliandola a una fascia:

Coloro che tengono in considerazione il solo significato della parola, lo interpretano come ciò che sta dopo le mura; tuttavia, è più probabile che fosse intorno al muro, ovvero l'area che anticamente gli Etruschi, nell'atto di fondare una città, dove avevano intenzione di condurre le mura, consacravano - una volta inaugurato - per mezzo di cippi fissati tutt'intorno, cosicché i palazzi non fossero contigui alle mura con le quali oggi giorno sono addirittura congiunti e all'esterno è accessibile una parte di suolo libera da opere umane. Questo spazio, che non era lecito né che fosse abitato né arato, lo chiamavano pomerium, non tanto perché si trovasse dopo il muro, quanto, piuttosto, perché il muro si trovava dopo di esso; all'ingrandirsi della città, questi cippi consacrati

³²⁴ Macrob., *Sat.* I, 9, 14. Il riconoscimento di Messalla come fonte di Gellio è stato largamente accettato, come dimostrato dal contributo di Rudolf HANSLIK, *Valerius Messalla Corvinus*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, VIII, A 1, 1955, coll. 131-157 e come specifica anche Aurora MACCARI, *Quid sit pomerium: appunti su Gellio, "Noctes Atticae" XIII, 14. Le fonti e il confronto con "Fest". 294 L*, in «Studi Classici e Orientali» 61 (2015) 1, pp. 313-333, qui pp. 314-317.

erano spostati in avanti di tanto quanto erano mandate avanti le mura.

(Livio)³²⁵

Mentre narra della riforma censitaria di Servio e della sua decisione di ampliare i confini di Roma per questioni di sovrappopolamento, Livio si sofferma sul problema legato alla definizione del *pomerium*. Lo storico critica apertamente la scelta di molte fonti di desumere cosa fosse il limite sacro di Roma in maniera troppo intuitiva, basandosi unicamente sull'etimologia della parola - *verbi vim*. Il pomerio sarebbe stato un *locus* - non una linea -, una sorta di fascia che procedeva parallelamente al percorso murario, includendolo. Collocato da entrambi i lati delle mura era delimitato internamente da cippi che servivano a indicare fin dove fosse possibile costruire abitazioni, evitando così di far addossare le case alle mura e quindi di coprire la fascia pomeriale. Al tempo di Livio - e lo ricorda il poeta stesso - sembra che il centro abitato si fosse allargato così tanto da far addossare i cippi che delimitavano il confine sacro cittadino direttamente alle mura. Ciò potrebbe significare che, quando lo storico patavino scrisse, il pomerio non fosse più visibile internamente al muro e che addirittura la sua espansione non andasse più di pari passo con lo spostamento delle mura.³²⁶

³²⁵ Liv., I, 44, 4-5: «[4] (...) Pomerium, verbi vim solam intuentes, postmoerium interpretantur esse; est autem magis circumoerium, locus, quem in condendis urbibus quondam Etrusci, qua murum ducturi erant, certis circa terminis inaugurato consecrabant, ut neque interiore parte aedificia moenibus continuarentur, quae nunc vulgo etiam coniungunt, et extrinsecus puri aliquid ab humano cultu pateret soli. [5] Hoc spatium, quod neque habitari neque arari fas erat, non magis, quod post murum esset, quam quod murus post id, pomerium Romani appellarunt; et in urbis incremento semper, quantum moenia processura erant, tantum termini hi consecrati proferebantur».

³²⁶ La descrizione di Livio in merito a un *pomerium* che si sviluppa su entrambi i lati delle mura è confermata anche da altre fonti, quali Schol. Tz. Alleg., 8, 89 e CGL, II, 3, 79 (ricordate in Simone SISANI, *Qua aratrum ductum est. La colonizzazione romana come chiave interpretativa della Roma delle origini*, in Jeremia PELGROM - Tesse Dieder STEK (Edd.), *Roman republican colonization. New perspectives from archaeology and ancient history*, Roma, Palombi, 2014, pp. 357-404, qui in nota 18 p. 361).

Si potrebbe, dunque, pensare che fosse ormai visibile solo l'area esterna della cinta muraria o che la linea pomeriale interna fosse slittata esternamente, oltrepassando il percorso delle mura serviane.³²⁷ Questa possibilità sarebbe supportata dal dato secondo cui già con Silla non sussistesse più la norma di uno spostamento in parallelo di *murus* e *pomerium*.³²⁸ La difficoltà degli autori antichi potrebbe essere stata quella di dover far coincidere l'etimologia precedente - **post-moerium* -, che descriveva un confine sacro interno, con un pomerio che effettivamente al loro tempo si trovava al di fuori delle mura. Incorse in questo errore Svetonio:

[Pomerium] luogo presso le antiche mura che era lasciato libero tutto intorno, non interno né addossato agli edifici, ma, affinché fosse libera una parte per disporre l'esercito, uno spazio fuori dalle mura era lasciato (vuoto). Questo spazio è detto pomerium o postmoerium poiché si trova dopo il muro.

(Svetonio)³²⁹

Per lo storico il pomerio era un *locus*, esattamente come per Livio, ma non era interno, né si sviluppava addossato alle mura. Bensì correva esternamente, *circum muros*, attorno a esse. Aggiunge poi che sebbene la fascia pomeriale fosse collocata al di là della fortificazione difensiva, l'etimologia corrispondesse a **post-moerium*, inteso sempre come al di là delle mura, ma esternamente. Lo storico sembra così collocarsi idealmente internamente alla città per poter far coincidere l'etimologia più antica e diffusa con un *pomerium* esterno alle mura cittadine. Sembra infatti che, al suo tempo, la *prolatio pomerii* di Claudio e di

³²⁷ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, p. 27.

³²⁸ Silvia MARASTONI, *Servio Tullio e l'ideologia sillana*, G. Bretschneider, 2009, p. 169; MACCARI Aurora, "Il pomerium e lo ius proferendi pomerii" (tesi di dottorato, Università di Pisa, 2012) (ita), p. 161.

³²⁹ Svet., *Prat.*, 313R: «[Pomerium] locus apud antiquos circum muros reliquebatur, non interius, ne iungeretur aedificiis; sed ut esset aliquid vacui ad instruendas acies extra muros aliquid reliquebatur. Hoc locum appellabant pomerium, veluti postmerium, eo quod esset post murum».

Vespasiano avessero allargato il percorso pomeriale, senza, però, ampliare la cinta muraria. Ciò non permise all'autore di comprendere con precisione se le mura cittadine fossero ancora quelle serviane o se fossero state modificate. È possibile che, come propone Andrea Giardina, in epoca imperiale le mura non ricoprissero più il ruolo fondamentale di difesa della città così come era stato in precedenza e, quindi, si potrebbe dedurre che l'ampliamento del *pomerium* non andasse più di pari passo all'ampliamento della cinta muraria, procedendo, invece, autonomamente.³³⁰ Si sarebbe verificato così un suo slittamento all'esterno delle fortificazioni cittadine preesistenti e da ciò sarebbe nata la consuetudine di considerarlo esterno alle mura, così come fecero Festo e gli scrittori del commento a Frontino e degli scolii a Lucano:

Il pomerium pontificale era posimirium lì dove i pontefici prendono gli auspici. Infatti, è detto pomerium in quanto quasi prima del muro e cioè in prossimità di esso.

(Festo nell'epitome di Paolo)³³¹

³³⁰ Andrea GIARDINA, *Seneca, Claudio e il Pomerio*, in «Collection de l'École Française de Rome» (1995) 204, pp. 123-140, qui p. 125: Giardina attribuisce la confusione delle fonti sulla posizione del pomerium al «carattere non sistematico» con cui gli storici avrebbero fatto uso delle informazioni in merito. «Il fenomeno», spiega lo storico, «può essere spiegato con la concomitanza di vari fattori: a) lungo il tracciato pomeriale non si svolgevano abitualmente riti specifici - sacrifici, processioni o altri - volti a commemorare il perimetro dell'*urbs*; b) gli *auspicia urbana* venivano tradizionalmente presi in luoghi centrali o comunque stabili dello spazio civico e non alla sua periferia: non si poneva quindi, rispetto a questo atto, il problema di un'esatta cognizione della linea pomeriale; e) venne meno, soprattutto in epoca imperiale, l'importanza militare delle mura di Roma; d) venne infine meno anche l'esigenza politica di delimitare con precisione l'area di applicazione dell'*imperium domi*».

³³¹ Paul. Fest., 355L: «Posimirium pontificale pomerium, ubi pontifices auspicabantur. Dictum autem pomerium quasi promurium, id est proximum muro». Il brano si basa sul testo di Festo giunto però estremamente corrotto (355 L): «<Posimi>rium esse ait Antistius <in Commentario Iuris Ponti> ficalis pomerium, id est l<ocum quem pontifex transit auspi>cato. Olim quidem omn<em Urbem comprehendebat praeter Aven>tinum, nunc etiam intra aed<ificia finitur. Dictum autem pomerium> quasi promurium. Solet au<tem iis solis dari i>us pomeri proferendi <...> item <...>nu <...> sed <...>ciat <...> ad <...> ne <...> moe<...>omus <...> in se <...> si tac<t...> <p>ontifi<...> agrumque <...>a consti<...>retur tum <...>e solitos <...> minus maiusve <...>onibus effer[e]jatis <...> veluti postmoe<...> <ar>atro muris urbis».

Difatti, è il pomerium della città quello spazio prima delle mura che è tracciato secondo una misurazione precisa. Tuttavia, sia in alcune città, sia dentro le mura è creato allo stesso modo per la difesa delle fondamenta degli edifici.

(Commento a Frontino)³³²

Sono detti pomeria quei luoghi prima del muro, ossia promoeria.
(Scolio a Lucano)³³³

Anche per questo gruppo di letterati, il *pomerium* è una fascia di terreno, posta, tuttavia, all'esterno delle mura, lì dove solitamente i pontefici si dedicavano alla presa degli auspici. La traslazione fisica del *pomerium* sembra così completata e con essa il mutamento della sua etimologia, passata da **post* a **pro-moerium*. La fascia pomeriale - detta qui sia *spatium* sia *locus* - diventa così l'area esterna alle mura, che poi, in tarda età imperiale, sarebbe stata erroneamente identificata con il suburbio di Roma.³³⁴

3.2. Perché parlarne ancora?

3.2.1 Un'introduzione agli studi passati

Attraverso l'analisi delle fonti è stato possibile comprendere quale fosse l'ostacolo principale degli autori nel definire univocamente il *pomerium*: a un confine in continua evoluzione gli storici antichi facevano corrispondere la rigidità e univocità di una spiegazione derivante esclusivamente dalla ricerca

³³² Comm. Frontin., XVII-XVIII, 21 L.: «Pomerium autem urbis est quod ante muros spatium sub certa mensura demensum est. Sed et aliquibus urbibus et intra muros simili modo est statutum propter custodiam fundamentorum».

³³³ Schol. Luc., I, 594: «Pomeria dicuntur ante muros loca quasi promoenia».

³³⁴ Il passaggio, completo di riferimenti e analisi delle fonti, è stato ampiamente analizzato da Simone Sisani in SISANI, *Qua aratrum ductum est*, pp. 361-362.

etimologica. Livio lo sottolinea apertamente, criticando chi, come gli autori a lui precedenti, si era lasciato trasportare dalla volontà di far coincidere questo confine sacro con un limite interno al perimetro cittadino. Per quanto poi le parole di Gellio potessero essere sembrate attendibili nel confermare l'etimo **post-moerium* grazie a una fonte antica come Messalla, va ricordato che, nei secoli che lo separavano dalla testimonianza dell'augure, il confine sacro di Roma era mutato più volte. Svetonio, Festo e altri autori ricordati poco sopra, cui va aggiunto Tacito,³³⁵ mostrano nei loro brani il graduale passaggio da una fascia posizionata simmetricamente ai due lati del muro, a una situata solo al di fuori di esso. Gli storici antichi probabilmente non si resero conto di aver considerato il *pomerium* in maniera troppo statica e compartimentata; il vero problema è che però ciò non sia stato percepito neppure dagli studiosi moderni.

La maggioranza di coloro che negli ultimi duecento anni si sono dedicati allo studio della questione pomeriale hanno semplicemente ripreso, a volte peggiorandola, la disputa etimologica, continuando ad alimentare la confusione delle fonti antiche.³³⁶ Per molto tempo gli studiosi hanno affrontato il problema dividendosi in due gruppi:³³⁷ da un lato, coloro che supportavano la versione di Varrone, dando credito all'etimologia **post-moerium*, dall'altro, chi vedeva in

³³⁵ Si è scelto in precedenza di non tenere in considerazione Tacito, in quanto egli non prova a definire cosa fosse il *pomerium*, ma preferisce descriverne il percorso reale. Cerca infatti di riprodurre il tracciato che Romolo avrebbe seguito con l'aratro nel giorno della fondazione di Roma riportando con precisione la localizzazione del limite sacro all'interno della Roma a lui contemporanea (Tac., *Ann.*, XII, 24): «Regum in eo ambitio vel gloria varie vulgata: sed initium condendi, et quod pomerium Romulus posuerit, noscere haud absurdum reor. igitur a foro boario, ubi aereum tauri simulacrum aspiciamus, quia id genus animalium aratro subditur, sulcus designandi oppidi coeptus ut magnam Herculis aram amplecteretur; inde certis spatiis interiecti lapides per ima montis Palatini ad aram Consi, mox curias veteres, tum ad sacellum Larum, inde forum Romanum; forumque et Capitolium non a Romulo, sed a Tito Tatius additum urbi credere. mox pro fortuna pomerium auctum. et quos tum Claudius terminos posuerit, facile cognitum et publicis actis perscriptum».

³³⁶ Theodor MOMMSEN, *Der Begriff des pomerium*, in «Hermes» (1876), pp. 40-50, qui p. ; Roger ANTAYA, *The etymology of pomerium*, in «The American Journal of Philology» 101 (1980) 2, pp. 184-189, qui p. 185; GIARDINA, *Seneca, Claudio e il Pomerio*, p. 117; MACCARI, «Il pomerium e lo ius proferendi pomerii», p. 16.

³³⁷ È, però, presente anche chi, come la studiosa Celestina Milani, accetta entrambe le etimologie (MILANI, *Il 'confine': note linguistiche*, pp. 7-8).

**pro-moerium* e nell'etimo proposto da Festo la soluzione all'enigma pomeriale. Il dibattito ebbe inizio nella seconda metà del XIX secolo e trovò nell'eccentrica figura di Theodor Mommsen uno dei suoi maggiori esponenti.³³⁸ Lo studioso tedesco fu uno dei primi a dedicare le proprie ricerche al *pomerium*, nonché uno dei più assidui sostenitori dell'etimo **post-moerium*.³³⁹ Accettando questa derivazione, Mommsen ha unito le testimonianze di Varrone, Plutarco e Livio e considerato il pomerio una fascia di terra collocata tra le mura e le case interne al centro abitato. Dal momento che tale area, per motivi sacrali, non poteva essere né coltivata né abitata,³⁴⁰ Mommsen ha teorizzato che questo spazio fosse stato lasciato libero al fine di permettere all'esercito romano di muoversi dietro le mura in caso di attacco nemico.³⁴¹ La sua tesi non ha, però, trovato un grande riscontro, non convincendo tutti gli studiosi che dopo di lui si sono occupati del tema. Nonostante ciò, il nome dello storico tedesco è rimasto indelebilmente legato a questo tipo di ricerca, ispirando le indagini successive, che dalla sua riproposizione di un *pomerium* collocato internamente alle mura cittadine sono partite per approfondirne lo studio.³⁴²

³³⁸ Qualche anno prima il tema era in realtà già stato introdotto da Henri Jordan (Henri JORDAN, *Zur Topographie von Rom. (Fortsetzung)*, in «Hermes» 2 (1867), pp. 407-417), ma a Mommsen si deve la proposta, poi largamente accettata, di basare l'analisi del *pomerium* a partire dalla ricerca etimologica.

³³⁹ MOMMSEN, *Der Begriff des pomerium*, pp. 42-44.

³⁴⁰ Il *pomerium* era infatti considerato dai Romani «la frontiere qui sépare les deux zones *domi et militiae*, autrement dit l'*urbs* et l'*ager*» (André MAGDELAIN, *Le pomerium archaïque et le mundus*, in «Publications de l'École française de Rome» 133 (1990) 1, pp. 155-191, qui p. 155) e doveva restare inviolato: l'esercito non poteva oltrepassarlo in armi, né un magistrato poteva attraversarlo senza aver prima depresso l'*imperium*. Tutto ciò accadeva perché il confine pomeriale doveva separare gli spazi della vita civile in cui i Romani svolgevano le loro attività politiche e religiose da quelli della vita militare e, più in generale, del mondo esterno. Si rimanda per un approfondimento a Theodor MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht: 1*, Leipzig, Hirzel, 1876, pp. 61-75; André MAGDELAIN, *L'inauguration de l'urbs et l'imperium*, in «Publications de l'École française de Rome» 133 (1990) 1, pp. 209-228; Jorg RÜPKE, *Domi militiaeque. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990 e Fred DROGULA, *Imperium, potestas, and the pomerium in the Roman Republic*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 56 (2007), pp. 419-452.

³⁴¹ MOMMSEN, *Der Begriff des pomerium*, pp. 46-48.

³⁴² Si ricordano gli studi di Isaac Marinus Josue VALETON, *De templis Romanis (Continued)*, in «Mnemosyne» 23 (1895), pp. 15-79; Isaac Marinus Josue VALETON, *De templis Romanis ("contin. ex pag." 144)*, in «Mnemosyne» 25 (1897), pp. 361-385; Isaac Marinus Josue

Basandosi sulla via già percorsa da Mommsen, gli studiosi si sono concentrati sempre più sul rapporto tra confine sacro e muro, mettendone in luce il legame sottolineato proprio dall'etimo. Tra i diversi studi il più rappresentativo e rivoluzionario fu quello di André Magdelain. A lui molti colleghi hanno riconosciuto il merito di aver letto la fonte varroniana identificando il limite sacro con l'*orbis urbis principium* che sorgeva nel momento in cui si scavava il *sulcus* per creare il muro.³⁴³ Il tracciato del solco non sarebbe stato altro che il confine pomeriale e la terra rivolta all'interno un muro simbolico che nulla aveva a che vedere con la cinta muraria costruita successivamente. La scelta di considerare l'esistenza di due muri, uno temporaneo formato al momento della fondazione ed interno al *pomerium* e l'altro costruito per difendere la città dai pericoli esterni, appare troppo forzata essendo stata esclusivamente formulata per far coincidere la posizione del pomerio primordiale con l'etimologia **post-moerium*.³⁴⁴

Questa interpretazione, sebbene accolta da molti, ha suscitato le rimostranze di Gianluca De Sanctis che proprio ripartendo dal brano di Varrone e dall'errore di Magdelain ha specificato quale fosse la vera funzione del muro di terra derivante dalla creazione del solco. Per De Sanctis, quando Varrone afferma che al passare dell'aratro si formano una fossa e un "muricciolo" composto della terra sollevata dal solco e poggiata all'interno del suolo cittadino, l'autore sta descrivendo un «muro in embrione, simbolico solo nel senso che esso sta per le

VALETON, *De templis Romanis*, in «Mnemosyne» 26 (1898), pp. 1-93; Samuel Ball PLATNER, *The topography and monuments of Ancient Rome*, Boston, Allyn and Bacon, 1911; Alois WALDE - Johann Baptist HOFMANN, s.v. *pomerium*, in Alois WALDE - Johann Baptist HOFMANN (Edd.), *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter, 1954, p. 334; Jean GAGÉ, *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, in «Latomus» 152 (1977), pp. 162-184; Francesco CIBOTTO, " *Res sanctae*". *Disciplina giuridica e significato religioso della demarcazione tra interno ed esterno delle cinte murarie*, in «Agri centuriati» 2 (2006) 2, pp. 25-44, qui p. 29.

³⁴³ Filippo COARELLI, *Il Foro Boario: dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma, Edizioni Quasar, 1988, p. 386; Maddalena ANDREUSSI, *Roma: il pomerio*, in «Scienze dell'Antichità» 2 (1988), pp. 219-234 e per una panoramica degli studiosi a favore o contro l'ipotesi di Magdelain di un'identità tra linea pomeriale e solco, si veda DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, nota 16 p. 506.

³⁴⁴ MAGDELAIN, *Le pomerium archaïque et le mundus*, p. 159.

future moenia della città». Dunque, il *pomerium* non può logicamente coincidere con il solco, ma si identifica esclusivamente con l'*orbis* che segna l'inizio del centro urbano.³⁴⁵ Il solco, a sua volta, sarebbe il tracciato che segna il percorso delle mura e non il *ductus* del pomerio, segnato invece, all'interno delle mura, dai cippi.³⁴⁶

L'analisi dello storico procede poi in maniera scorrevole prendendo gradualmente in esame tutte le fonti che ricordano il confine sacro di Roma e provando a risolvere i problemi posti da un'errata lettura delle fonti. Ad esempio, prende in considerazione Plutarco ritraducendo il passo nel quale il letterato descriveva il confine sacro di Roma e che alcuni storici moderni hanno utilizzato per identificare il limite sacro con il tracciato del solco e, allo stesso tempo, delle mura. Il brano andrebbe riletto in unione a quello di Varrone per poter comprendere che ai tre oggetti - solco, muro e pomerio - corrispondano tre differenti serie anaforiche che non ne permettono l'identificazione. De Sanctis riconosce quindi una fossa - βόθρος - che sarebbe il centro - κέντρον - della città (prima coppia anaforica); attorno a questo centro identifica il *pomerium* - πομήριον - descritto come un perimetro - κύκλος - o una linea - γραμμή - segnata da pietre di confine - τέρματα - (secondo gruppo anaforico); infine, ricava dalle parole di Plutarco un ulteriore confine - αὔλαξ - tracciato lì dove sarebbe sorto il muro - τεῖχος - (terza coppia anaforica).³⁴⁷

In questo modo, però, De Sanctis non si accorge di andare incontro a una dimenticanza: gli autori antichi, così come la maggior parte di quelli moderni parlano sempre di tre elementi in merito al rito di fondazione, ovvero il confine sacro, il *sulcus* scavato con l'aratro e il muro che si forma dalla terra prelevata dal solco. Plutarco aggiunge poi un quarto elemento che è il *mundus* e che di

³⁴⁵ DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, pp. 507-508.

³⁴⁶ Lo confermerebbe, secondo De Sanctis, il paragone con un altro passo di Varrone nel *De re rustica* (II, 1, 10 e DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, p. 508). Concorda con l'interpretazione generale delle fonti e la collocazione *post murum*, data da De Sanctis, la studiosa Saskia Stevens (STEVENS, *City boundaries and urban development in Roman Italy*, pp. 25-26).

³⁴⁷ DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, pp. 509-512; DE SANCTIS, «*Urbigonìa*», pp. 119-124.

norma non è ricordato da nessun altro storico antico. De Sanctis rileva solo tre serie anaforiche che fanno rispettivamente capo al *mundus*, al *pomerium* e al muro e sembra identificare il *sulcus* direttamente con il muro, andando incontro alla contraddizione di cadere nuovamente nel circolo vizioso e di proporre un'identificazione tra il solco, limite sacro e muro.³⁴⁸

Si potrebbe piuttosto pensare che le serie anaforiche non debbano essere tre, ma quattro: a dividersi sarebbe il secondo gruppo che descriverebbe allora un pomerio - *πομήριον* - associato da Plutarco alla sola idea di linea - *γραμμή* - e un *κύκλος*, ossia il perimetro che anticipa la creazione del profondo solco segnato da cippi di confine - *αὔλακα βαθεῖαν τοῖς τέρμασι*. Lasciando quindi il testo scorrere così come lo aveva pensato Plutarco, senza riconoscere una parte di *pomerium* creata prima dell'aratura del solco e una parte dopo l'identificazione delle mura - altrimenti, data la congruenza fra tutti i termini, si tornerebbe a identificare il pomerio con il solco e poi con le mura - si potrà riconoscere che in realtà la linea pomeriale fosse quella *γραμμή* che definiva internamente il muro. Esternamente si collocava il solco tracciato come un perimetro circolare che riprendeva la forma del *mundus*, da questo poi la terra rovesciata internamente al centro cittadino formava un "muricciolo", delineato a sua volta internamente dal *pomerium*. In Plutarco non sussiste dunque nessuna confusione, anzi, lo storico di Cheronea spiega molto chiaramente che il confine sacro romano fosse detto con una contrazione pomerio dal momento che si trova alle spalle del muro e dopo di esso - «οἷον ὀπισθεν τείχους ἢ μετὰ τεῖχος».³⁴⁹

³⁴⁸ DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, pp. 508-512. La traduzione proposta da De Sanctis per il brano di Plutarco (XI) è la seguente: «Scavò una fossa di forma circolare nella zona dove ora è il comizio, per deporvi le primizie di tutto quanto era utile secondo consuetudine o necessario secondo natura. Ed infine ciascuno, portando un po' di terra dal paese da cui proveniva, la gettò dentro e la mescolò insieme. Chiamano questa fossa con lo stesso nome che danno al cielo, *mundus*. Poi disegnarono il perimetro della città come un cerchio intorno ad un centro. Il fondatore dopo aver attaccato all'aratro un vomere di bronzo e dopo avervi aggiogato un toro e una vacca, lui stesso li conduceva tracciando un solco profondo lungo le pietre di confine, mentre era compito di quelli che lo seguivano rivoltare all'interno del solco le zolle che l'aratro sollevava e preoccuparsi che nessuna fosse lasciata fuori. Dunque, attraverso la linea (dei cippi terminali) distinguono il percorso delle mura e chiamano questa» (pp. 511-512).

³⁴⁹ Plut., *Rom.*, XI, 4.

Sviluppando in questo modo l'analisi ci si accorge che, come anche è stato sottolineato da Simone Sisani, il tentativo fatto da De Sanctis, per quanto rivoluzionario in alcuni punti, non sia risolutivo.³⁵⁰ L'impostazione scelta da De Sanctis, come tutte le analisi formulate prima della sua, procede in maniera parziale, ricordando, ad esempio, solo in parte la fonte liviana.³⁵¹

In precedenza, si è visto come Livio potesse essere ritenuto una sorta di punto focale che spiega come il confine sacro di Roma si spostasse al mutare delle necessità d'espansione del centro abitato. De Sanctis tiene in considerazione la presenza di un *orbis* simile a un *ambitus*, ossia a quella sorta di «*circuitus* compreso fra due abitazioni *ad circumeundi facultatem relictus*», che tendeva a diminuire senza però scomparire.³⁵² Non tiene conto, però, della testimonianza di Livio che descrive un *orbis/pomerium* che slitta sempre più verso l'esterno delle mura, addossandosi a esse oppure arrivando anche a superarle, fino a essere identificato con un confine esterno al muro della città e quindi con un **pro-moerium*.³⁵³

Da ciò sarebbe derivato anche l'errore dei moderni di avvalorare come alternativa all'etimologia **post-moerium* l'etimo **pro-moerium*, aumentando così il senso di disorientamento che si prova di fronte al problema dell'identificazione del limite sacro di Roma. Un valido esempio è Roland Kent, che ha provato a dimostrare che il pomerio fosse una fascia di terra posta tra muro e solco, esterna al centro abitato. Lo studioso procede nell'analisi riducendo il campo alla sola indagine etimologica, presentando una risposta al problema adatta a risolverlo in minima parte.³⁵⁴

³⁵⁰ SISANI, *Qua aratrum ductum est*, p. 357, nota 2 e p. 360, nota 10.

³⁵¹ Lo studioso preferisce infatti concentrarsi sul tentativo di far collimare con Varrone e Plutarco il brano di Tacito (*Ann.*, IV, 24) che presenta una distinzione temporale tra la creazione del solco e la posa dei cippi pomeriali (DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, pp. 517-518) così da giungere infine a riconoscere il *pomerium* come un'entità definita e separata dal solco e dalle mura (pp. 519-522).

³⁵² *Ibid.*, p. 521, nota 91.

³⁵³ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, p. 27.

³⁵⁴ Roland Grubb KENT, *The etymological meaning of pomerium*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 44 (1913), pp. 19-24: «a strip of land

Per mezzo di una teoria assai poco convincente Kent ha ipotizzato che la radice **pro* fosse quella originaria, ma che **post* si sia invece imposta più facilmente tra le fonti per una sorta di parallelo con altri lemmi comuni: l'esempio portato a sostegno di questa ipotesi è l'evoluzione subita da **post-meridianum*. Anche questa parola risulta composta da una preposizione iniziale seguita da un nome e, come per la radice di *pomerium*, così anche in **post-meridianum* la parte finale della preposizione sarebbe caduta provocando la contrazione in *pomeridianum*. A causa di tale somiglianza le fonti avrebbero creduto che la parola *pomerium* si fosse originata dalla scomparsa di *-st* in **post*, senza comprendere che - così afferma Kent - sarebbe derivata da **pro-moerium*, con caduta della *r* per dissimilazione. Tuttavia, per quanto il linguista insista, il fenomeno linguistico da lui descritto, ossia la dissimilazione di *r*, risulta essere un evento raro della lingua latina. Kent stesso, pur non volendolo ammettere, se ne rende conto³⁵⁵ e, in ogni caso, non fu l'unico a sostenere una posizione del confine sacro di Roma al di fuori del muro.³⁵⁶

Un ulteriore esempio di approccio etimologico che però si libera dallo schematismo “**post-* vs **pro-*” è dato da Roger Antaya, secondo cui il vocabolo **pomerium* avrebbe avuto origine dalla preposizione **po*. Esclude così qualsiasi tipo di contrazione e giustifica la propria scelta adducendo il caso di parole latine come *po-no*, *po-rceo*, *po-situs* o della preposizione greca ἄπὸ. Stabilito ciò, sposta la propria attenzione sulla seconda parte del lemma **meorium* cercando di ricostruirne l'etimo. Secondo Antaya deriverebbe da **smer-*, una radice comune a diverse parole come *mereo*, μέρομαι, μέρος e μοῖρα e recante il significato di “dividere in porzioni”. Questa idea di fondo sembra coincidere perfettamente con il ruolo del limite sacro, rappresentando la vera essenza della

extending around the city just outside the wall, bounded on the other side by the ceremonial ridge and furrow» (p. 24).

³⁵⁵ KENT, *The etymological meaning of pomerium*, pp. 22-24.

³⁵⁶ Vsevolod BASANOFF, *Pomerium Palatinum*, Roma, Antica Tipografia Giovanni Bardi, 1939, pp. 3-109; Giuseppe LUGLI, *Roma antica. Il centro monumentale*, Roma, Antica Tipografia Giovanni Bardi, 1946, p. 401.

sua funzione di confine: esso non sarebbe stato una linea o una fascia al di là o al di qua di un muro, ma «that which separated the consecrated city from the territory outside the *urbs* proper». ³⁵⁷

Indipendentemente dal fatto che l'analisi etimologica di Antaya sia più o meno corretta, allo studioso va riconosciuto innanzi tutto il merito di aver riportato in auge l'idea proposta un secolo prima da un altro storico, Robert Burn, secondo cui il *pomerium* andasse svincolato dal suo legame apparentemente indissolubile col muro: per Burn, infatti, «the *pomoerium* was simply a religious boundary, which since the earliest times had not been necessarily co-extensive with the walls». ³⁵⁸ Antaya ha poi ampliato la risposta al problema, permettendo di comprendere, come lui stesso afferma, che gli errori delle fonti siano sorti nel periodo tardo-repubblicano e all'inizio dell'Impero, quando il confine sacro romano - lo sottolinea proprio Livio - si ampliava toccando la cinta muraria e quasi sviluppandosi con essa. In alcuni punti, tuttavia, le mura di Roma si estendevano separatamente dal *pomerium* e ciò avrebbe dato vita alle incomprensioni delle fonti. ³⁵⁹

Grazie a Roger Antaya viene superato il rigido dualismo teorico legato alla disputa pomeriale e si palesa la possibilità di studiare il confine sacro di Roma in maniera indipendente, con la sola necessità di osservarne l'evoluzione in relazione non più al muro, ma al periodo storico in cui le fonti lo descrivono.

³⁵⁷ ANTAYA, *The etymology of pomerium*, pp. 185-189 e citazione a p. 187.

³⁵⁸ Robert BURN, *Rome and the Campagna*, London, Reprinted Publishing, 1871.

³⁵⁹ È questo per Antaya il caso dell'Aventino, incluso dal muro, ma escluso dal *pomerium* perché considerato, fin dai primordi, un luogo *malauguratus* (ANTAYA, *The etymology of pomerium*, pp. 188-189).

3.3. Un *pomerium* simbolico

L'analisi iniziale delle fonti ha permesso di notare che, così come era stato per il personaggio di Romolo, anche il *pomerium* sembra aver subito nei secoli trasformazioni più o meno evidenti. Descritto inizialmente da Varrone come *l'orbis urbis principium*, ossia il confine circolare di fondazione della città «quod erat post murum», diventa poi con Livio una fascia equamente distribuita «circamoerium» sia internamente sia esternamente al muro. Lo storico patavino aggiunge poi che, nel tempo, il *pomerium* tese ad addossarsi sempre più alle mura, essendo probabilmente visibile solo per la porzione collocata al di fuori. Infine, muta nuovamente con Festo in un *promurium*, quel lembo di terra circolare posizionato fuori dalla fortificazione cittadina.³⁶⁰

Nonostante i tentativi degli studiosi moderni di far convivere, spesso in maniera forzata, queste diverse tradizioni, la sensazione che spesso deriva dagli studi moderni è meno rassicurante di quanto possa sembrare. Ancora oggi una soluzione all'incertezza delle fonti antiche in merito al significato del *pomerium* non è stata trovata e gli errori d'approccio alla materia si ripetono sistematicamente. Questo perché molti studiosi, partendo sempre da un'analisi etimologica **post-* o **pro-moerium*, ritengono impossibile mantenere una separazione tra estensione pomeriale ed estensione muraria. Certamente le fonti non sono sufficienti per analizzare una realtà non più accessibile come il confine sacro di Roma, ma possono offrire un interessante scorcio sulla realtà della loro epoca e sull'immagine simbolica che il *pomerium* assumeva.³⁶¹

Il confine - o la fascia di confine - pomeriale è realmente esistita, su questo non ci sono molti dubbi, ma da quando essa entrò in uso, non è dato saperlo: alcuni storici moderni credono che il primo vero limite sacro fu tracciato da

³⁶⁰ Varr., V, 143; Liv., I, 44, 4-5; Fest., 355L.

³⁶¹ La presenza di dubbi nelle fonti che tramandano notizie in merito al *pomerium* sono stati rilevati da Andrea GIARDINA, *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma, Laterza, 1997, p. 117; DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, p. 522; SISANI, *Qua aratrum ductum est*, p. 357.

Servio Tullio e che sia stato fatto risalire a Romolo in un momento successivo; altri, invece, credono fermamente nell'uso del *ritus etruscus* da parte del fondatore di Roma. Certezze non ce ne sono, ma forse il fascino esercitato dal *pomerium* nasce proprio da ciò, ossia dal fatto che resti un enigma irrisolto.³⁶²

L'unico dato che tra tutti può essere ritenuto certo è il ruolo di confine sacro cittadino: creato allo scopo di delimitare un territorio, il *pomerium* era l'elemento che dimostrava che la fondazione di una città fosse stata concessa dagli dei. Questa sua funzione religiosa è incontestabile e il suo legame con la fondazione anche. Non deve stupire quindi che sebbene gli autori antichi non fossero a conoscenza del percorso preciso seguito dal limite romuleo, continuassero a ricordarlo.³⁶³ Peccato che, ad esclusione di Tacito, le fonti antiche non facciano mai una diretta associazione tra Romolo e il pomerio, soprattutto nella narrazione del mito di fondazione.³⁶⁴

Certo, Roma aveva bisogno di un fondatore e Romolo necessitava di un "marchio divino" che gli permettesse di istituire formalmente - secondo l'uso di un simbolo comprensibile al suo popolo e ai suoi nemici - una città e questo non

³⁶² Al pomerio di Servio sono stati dedicati i lavori di Elmer Truesdell MERRILL, *The city of Servius and the pomerium*, in «Classical Philology» 4 (1909) 4, pp. 420-432; Tenney FRANK, *Notes on the Servian wall*, in «American Journal of Archaeology» 22 (1918) 2, pp. 175-188; SISANI, *Qua aratrum ductum est*, pp. 398-400.

³⁶³ In merito al percorso reale del *pomerium* romuleo, si sono sviluppate numerose teorie soprattutto a partire dal brano di Tacito (*Ann.*, IV, 24), unica fonte recante dati utili alla localizzazione del confine sacro del Palatino (LUGLI, *Roma antica*, p. 400). Alcuni studiosi, basandosi più o meno apertamente sulle parole dell'autore latino, hanno provato a ipotizzare un *pomerium* romuleo costituito solo o parzialmente da confini naturali come, ad esempio, il fiume Tevere (cfr. Louise Adams HOLLAND, *Janus and the Bridge*, Roma, American Academy in Rome, 1961, pp. 52-57; Armand CITARELLA, *Cursus Triumphalis and Sulcus Premigenius*, Napoli, Gaetano Macchiaroli Editore, 1980, p. 413). Altri ne hanno trovato le basi per la ricerca archeologica, che negli ultimi decenni, grazie soprattutto al lavoro di scavo di Andrea Carandini, sembra essere stata in grado di presentare interessanti contributi al tema (cfr. gli studi di Andrea CARANDINI, *Le mura del Palatino, nuova fonte sulla Roma di età regia*, in «Bollettino d'Arte del Ministero dei Beni culturali e ambientali» 16-18 (1992), pp. 1-18; Andrea CARANDINI, *Lo scavo delle mura palatine*, in «Bollettino d'Arte del Ministero dei Beni culturali e ambientali» 16-18 (1992), pp. 111-138; CARANDINI, *La nascita di Roma*, pp. 491-520; Filippo COARELLI, *Murus Romuli : porta Mugonia, Mucionis, Mugionis*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, pp. 318-319; Nicola TERRENATO, *Murus Romuli*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, III, 1996, coll. 315-317)

³⁶⁴ Tac., *Ann.*, IV, 24: «Sed initium condendi, et quod pomerium Romulus posuerit, noscere haud absurdum reor».

poteva che essere il *pomerium*. A questo punto viene però da chiedersi come mai nel momento in cui Remo saltò il muro - o il fosso, se si vuole credere a Plutarco - creato dal fratello, Romolo - o Celere secondo le fonti di età augustea - lo uccise. Non c'è notizia di un attraversamento del confine sacro, ma la punizione che spettò a Remo fu esemplare, tipica di chi commetteva un torto non solo agli uomini, ma anche agli dei.³⁶⁵ Allo stesso tempo, è già stato osservato che durante i secoli il limite sacro di Roma non era stato sempre vincolato alla cinta muraria, ma questo dato valse solo da Silla in poi, lasciando pensare che al tempo di Romolo e della fondazione i due limiti fossero, se non coincidenti, almeno interdipendenti.³⁶⁶

Nel mito del fratricidio/omicidio il confine sacro di Roma non è ancora visibile e sembra possedere una natura incorporea e intangibile.³⁶⁷ La sua funzione è però già ben definita e si lega direttamente alla “sacrosantità” delle mura. La cinta muraria è, al contrario, un confine tangibile, che secondo Plutarco non è solo una rappresentazione concreta del limite sacro cittadino, ma ha una sua natura ἄβρατον καὶ ἱερόν, “sacrosanta” appunto. Alcuni studiosi hanno cercato di separare la sacralità e la santità del muro, attribuendo al muro solo il primo o solo il secondo carattere, ma mai entrambi. Da un lato è stato detto che le mura fossero un oggetto *sacrum* perché marcato da sacralità religiosa simile a quella del *pomerium*,³⁶⁸ dall'altro è stato proposto di considerarle

³⁶⁵ Anche secondo l'archeologo Andrea Carandini inizialmente il *pomerium* poteva non essere del tutto visibile e finché il muro non prendeva realmente forma, le intemperie potevano facilmente lavarne le tracce, non permettendo ai Romani di capire dove fosse situato. Ecco perché si sarebbe deciso di fare uso di termini - ossia pietre dedicate al dio *Terminus*, protettore dei confini - collocati lungo il tragitto del *pomerium*. Spiega infatti Carandini che i termini rendessero il confine invalicabile proprio perché incarnanti la volontà divina e che quindi fossero considerati *sancti*: chiunque li avesse violati attraversato il *pomerium*, sarebbe stato punito (Andrea CARANDINI, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 – 700/675 a.C.)*, Torino, Einaudi, 2006, p. 285). Anche De Sanctis si è occupato del legame tra i termini e il dio *Terminus*, analizzandone inoltre l'associazione con la figura di Giove (DE SANCTIS, «*Urbignonia*», pp. 124-131).

³⁶⁶ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, pp. 42-43.

³⁶⁷ Notato già da DE SANCTIS, «*Urbignonia*», p. 121.

³⁶⁸ Siro SOLAZZI, “*Quodam modo*” nelle istituzioni di Gaio Apollinaris, in «*Studia et Documenta Historiae et Iuris*» (1953), pp. 111-133; CARANDINI, *La nascita di Roma*, p. 660; Andrea

esclusivamente *sanctae*, perché «‘sorrette’ da una sanzione» proveniente dalla legge umana e non divina.³⁶⁹

A volte, tuttavia, poteva capitare che un oggetto fosse sia *sacrum* sia *sanctum* e questo è probabilmente ciò che Plutarco voleva intendere. A sostegno della “sacrosantità” delle mura va riletto un passo di Festo le cui informazioni egli avrebbe tratto da un’opera di Elio Gallo:

(Elio Gallo) Ascrive differenze tr sacro, santo e religioso: un edificio sacro, lo è perché consacrato a un dio; è santo il muro, che si trova intorno al centro abitato; è religioso il sepolcro, nel quale un defunto è stato spolto o inumato e afferma che sia sufficientemente chiaro; ma così, per specifiche ragioni e in dati periodi potevano sembrare essere la medesima cosa. Se mai, ritiene che ciò che è sacro, esso stesso per legge o in base ai costumi aviti è anche santo, affinché esso non possa essere violato senza una punizione. (Dice poi che) il medesimo è anche religioso, perché c’è qualcosa che lì non è lecito che l’uomo faccia; dal momento che qualora lo facesse, sarebbe considerato agente contro la volontà divina. In modo simile, si deve osservare del muro e del sepolcro, che gli stessi sono considerati sacri, santi e religiosi, ma nella stessa maniera esposta sopra, quando si era parlato in merito a ciò che è sacro.

(Festo)³⁷⁰

CARANDINI, *Res sanctae e res religiosae*, in Andrea CARANDINI - Rosanna CAPPELLI (Edd.), *Roma: Romolo, Remo e la fondazione della città*, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 2000, p. 293.

³⁶⁹ Gianluca De SANCTIS, *La logica del confine. Per un’antropologia dello spazio nel mondo romano*, Roma, Carocci editore, 2015, pp. 154-156.

³⁷⁰ Fest., 348L: «Inter sacrum autem, et sanctum, et religiosum differentias bellissime refert (scil. Elius Gallus): sacrum aedificium, consecratum deo; sanctum murum, qui sit circum oppidum; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit, satis constare ait; sed ita †p†rti†ne† quadam, et temporibus eadem videri posse. Siquidem quod sacrum est, idem lege aut instituto maiorum sanctum esse puta[n]t, <ut> violari id sine poena non possit. Idem religiosum quoque esse, qu[on]iam sit aliquid, quod ibi homini facere non liceat; quod si faciat, adversus deorum voluntatem videatur facere. Similiter de muro, et sepulcro debere observari, ut eadem et sacra, et sancta, et religiosa fiant, sed quomodo [quod] supra expositum est, cum de sacro diximus».

Sacro, santo e religioso non hanno lo stesso significato - spiega Festo -, ma sono caratteristiche che un oggetto può possedere contemporaneamente. In particolare, mura e sepolcri hanno la capacità di essere tutte e tre le cose, ma solo se prima sono sacre e poi, per essere rese inviolabili, sono santificate per mezzo di *lege aut instituto maiorum*, ossia attraverso una “legge o un’usanza degli avi”. È quindi possibile che un muro godesse della “sacrosantità”, perché sacro agli dei e inviolabile per gli uomini.

Nel caso della cinta muraria di Roma, la sacralità derivava dalla vicinanza con il *pomerium* che era il confine religioso per eccellenza, nonché frutto di una volontà divina.³⁷¹ Sempre Festo spiega che fosse *sacer* tutto ciò che Elio Gallo

ait, quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud quod dis dedicatum atque consecratum sit.

(Festo)³⁷²

ossia,

dice che sia stato consacrato con qualunque regola e norma cittadina oppure un tempio o un’immagine o uno spazio o una moneta o qualunque altra cosa che sia stata dedicata e consacrata agli dei.

³⁷¹ Si concorda con Jerzy Linderski in merito al fatto che fosse la presenza del *pomerium* a influire sulla definizione della natura del muro, ma non sul fatto che fosse la santità del primo, derivante dal suo stato di *locus inauguratus*, a essere trasmessa al secondo (Jerzy LINDERSKI, *The augural law*, in Wolfgang HAASE (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1986, pp. 2146-2312, p. 2250). Come ha anche illustrato Gianluca De Sanctis l’essere *sanctus* non deriva automaticamente dal fatto che il pomerio sia stato inaugurato, poiché «*inauguratus*, dunque, è soltanto il valore semantico che *sanctus* assume nell’ambito della disciplina augurale, ma nulla consente di affermare con certezza che si trattasse del significato primario» (SANCTIS, *La logica del confine*, pp. 157-159).

³⁷² Sempre Elio Gallo in *Fest.*, 422L.

Il *pomerium* in quanto *locus inauguratus* era stato approvato dagli dei grazie all'auspicio ricevuto da Romolo e a essi consacrato o come spiega Marta Sordi:

*Prima che la città esista nei suoi edifici e nelle sue mura essa esiste come spazio 'intra agrum effatum', come spazio sacro consacrato per gli auspici urbana, di cui il pomerio è, per Messalla e per Varrone come per Livio (v, 52,15), il limite. Dove sono gli auspici urbana c'è la città. Il pomerio è l'orbis urbis principium: esso è pertanto, indissolubilmente, legato con la fondazione.*³⁷³

L'*inauguratio* donava al *pomerium* la *sacralitas*, ma non la *sanctitas*; ciò non vuol dire che il confine sacro di Roma non fosse anche *sanctus*. Infatti, poiché creato dal suo fondatore *lege aut institutio maiorum* - il famoso rito etrusco di cui si è parlato in precedenza - e segnato da pietre terminali, era inviolabile e portava con sé una pena per chiunque avesse tentato di attraversarlo.³⁷⁴ Dal momento che il confine sacro di Roma era l'*orbis urbis principium*, precedeva il muro, ma, allo stesso tempo, necessitava della sua costruzione proprio a causa della sua natura immateriale: il confine sacro esisteva, era segnato da cippi, ma non provvedeva a proteggere fisicamente la città come poteva fare un muro. Ecco perché, quando le fonti narrano del salto di Remo parlano esclusivamente del muro, sottintendendo, però, una violazione doppia di muro e pomerio.

Il salto oltre il limite romuleo è confermato dal fatto che Remo potesse essere punito dal fratello o da Celere senza il bisogno di un processo, così come si era soliti fare con un *homo sacer*. Secondo il diritto romano era un *homo sacer* colui

³⁷³ Marta SORDI, *Silla e lo 'ius pomerii proferendi'*, in Marta SORDI (Ed.), *Il confine nel mondo classico*, Milano, Vita e Pensiero, 1987, p. 202.

³⁷⁴ Paradossalmente lo afferma anche De Sanctis che analizzando il primo brano di Festo qui citato (348L) afferma: «Il *sacrum*, dunque, può essere considerato *sanctum*, poiché una sua eventuale violazione non può restare impunita; è allo stesso tempo *religiosum*, in quanto chi attenta ad una *res sacra* inevitabilmente opera contro la *voluntas deorum*. Il *sacrum* insomma riassume in sé l'invulnerabilità caratteristica del *sanctum* (*ut violari id sine poena non possit*) e del *religiosum* (*quod si faciat adversum deorum voluntatem videatur facere*)».

che era stato abbandonato alla volontà divina, escluso e non più protetto dalla società cui apparteneva, per aver violato la *pax deorum* e aver messo a rischio il rapporto di pacifica convivenza tra i Romani e i loro dei.³⁷⁵

Remo, attraversando un confine sacro, diventò un *homo sacer*, un “intoccabile”, ma allo stesso tempo, dal momento che aveva superato il muro primordiale creato dal fratello, incorse in una punizione immediata che subì senza potersi opporre. Dopo tutto, si era comportato come un *hostis*, non riconoscendo a Romolo e alle sue divinità il rispetto che meritavano: aveva provato a confrontarsi con il fratello servendosi del medesimo linguaggio gestuale usato durante la corsa dei proto-*Lupercalia*, quando, contrariamente al buon costume, si era autoproclamato vincitore e aveva consumato gli *exta* senza dividerli. Romolo, però, non apparteneva più a questa realtà, proprio perché - come si evince chiaramente dal quadro dipinto dallo storico Attilio Mastrocinque - se ne era separato al momento della fondazione per mezzo del confine pomeriale.

Romolo eseguì un rito analogo alla fondazione dell'asilo tracciando il solco del Pomerio, perché la linea che ne risultò servì a delimitare un territorio esterno ove i lupi potevano cacciare, ove i Romani potevano camminare in armi, ove i magistrati potevano esercitare il loro imperium in modo completo e con norme militari. All'interno del Pomerio invece vigevano le norme della urbanitas, che avevano dei tratti in comune con le norme degli asili sacri. Per tenere fuori da quella linea i lupi e gli uomini che si comportavano ostilmente, come i lupi, Romolo dovette tracciare il Pomerio, e uccise Remo, che lo valicò in atteggiamento ostile.³⁷⁶

³⁷⁵ In merito al concetto di *homo sacer* si faccia riferimento a Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Macerata, Quodlibet, 2018 e Roberto FIORI, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, Jovene, 1996.

³⁷⁶ MASTROCINQUE, *La fondazione di Roma e il patto con gli dèi*, p. 107.

Questo era il destino del *lupercus*, dell'uomo che apparteneva a un'esosfera ignota e priva di regole. Il suo linguaggio, il suo agire, non poteva far parte della *civitas* romulea, in cui vigevano le leggi degli dei e le leggi di Romolo, con il *pomerium* che ne fungeva da garante. La funzione reale che il confine sacro di Roma aveva avuto al tempo in cui Romolo fondò Roma, si è poi cristallizzata nel mito diventando il simbolo dell'unione dei Romani contro chi Romano non voleva o non poteva essere. Proprio per questo motivo, per il forte significato simbolico che il *pomerium* racchiudeva, il salto di Remo fu difficilmente dimenticato dalle fonti. Anzi, rappresentò un importante parallelo utilizzato dagli autori antichi per spiegare che, in specifici momenti storici, era necessario avere una figura come quella di Romolo: qualcuno che si stagliasse a protezione della città e la difendesse da chi ardiva a minacciarne l'ordine. Non fu quindi un caso che la leggenda tornò in auge in epoca augustea, quando all'indomani del fratricidio compiutosi con le guerre civili, i Romani avevano un estremo bisogno di rifondare la propria identità collettiva, escludendo chi Romano più non era.³⁷⁷

³⁷⁷ Andrew WALLACE-HADRILL, *The Roman revolution and material culture*, in Fergus MILLAR (Ed.), *La révolution romaine après Ronald Syme*, Vandoeuvres-Geneva, Fondation Hardt, pp. 283-313, qui p. 295.

4. Augusto e il mito di fondazione

4.1. Come Romolo e Remo così i “figli” di Cesare: Ottaviano contro Antonio

Gaio Ottavio Turino, conosciuto più comunemente col nomignolo di Ottaviano, era il figlio di Gaio Ottavio, primo *homo novus* della *gens Octavia*, e di Azia maggiore, nipote di Giulio Cesare per parte di madre e membro dell'antica *gens Iulia*. Fu uno dei personaggi più influenti di tutta la storia Romana, ricordato per aver modificato radicalmente la Repubblica e per averla dotata di una nuova struttura politica. Ottaviano ricoprì un ruolo fondamentale per la conclusione della lunga serie di conflitti civili che ormai da tempo avvelenavano la politica romana e con il suo intervento portò l'Urbe e i suoi cittadini verso la rinascita. Proprio per questo, le fonti lo dipinsero spesso, anche se mai esplicitamente, come il nuovo Romolo, un individuo capace di rifondare Roma, dando una nuova identità al suo popolo. La somiglianza tra i due divenne una sorta di *Leitmotiv* che accompagnò, più o meno volontariamente, la figura di Ottaviano fino alla fine dei suoi giorni e in questa ricerca si proverà a comprendere fino a che punto le fonti o il *princeps* stesso abbiano agito intenzionalmente nella costruzione del paragone.

Un famoso ritratto dell'infanzia di Ottaviano è stato fatto da Svetonio, secondo il quale i primi anni della vita del fanciullo non furono dei più semplici, ma mostrarono fin da subito la grande forza d'animo del piccolo Ottaviano:

Augusto era nato poco prima dell'alba del nono giorno prima delle Calende d'ottobre, sotto il consolato di Marco Tullio Cicerone e Gaio Antonio, nella regione del Palatino, a Capita Bubula, lì dove

ora si trova il suo santuario, costruito poco prima della sua scomparsa.

(Svetonio)³⁷⁸

Perse il padre all'età di quattro anni. A dodici pronunciò l'elogio funebre in un discorso pubblico per Giulia, la nonna defunta. Quattro anni dopo, una volta indossata la toga virile, ricevette dei doni militari dal trionfo in Africa di Cesare, nonostante non avesse preso parte alla guerra a causa della (sua giovane) età.

(Svetonio)³⁷⁹

Dopo aver perso il padre, morì anche sua nonna e a soli diciannove anni, subì la perdita del prozio Giulio Cesare, che tanto si era preso cura di lui. Cesare fu ucciso alle idi di marzo del 44 a.C., nel famoso attacco al senato guidato dai senatori Giunio Bruto e Cassio Longino.

Quando si accorse che era aggredito da ogni parte con i pugnali tirati, avvolse la testa nella sua veste, e allo stesso tempo porta giù il grembo fino ai piedi con la mano sinistra, così da cadere più onorevolmente, con la parte inferiore del corpo coperta. E così fu colpito con ventitré pugnate, non pronunciando alcuna parola, ma solo un gemito al primo colpo, anche se alcuni tramandarono che quando Marco Bruto gli corse incontro, disse: "Anche tu, figlio mio?". Tutti i cospiratori se ne andarono e rimase lì per un po', finché posto su una lettiga, con un braccio pendente, tre schiavi lo portarono a casa.

(Svetonio)³⁸⁰

³⁷⁸ Svet., *Aug.*, V: «Natus est Augustus M. Tullio Cicerone C. Antonio cons. VIII. Kal. Octob. paulo ante solis exortum, regione Palati ad Capita Bubula, ubi nunc sacrarium habet, aliquanto post quam excessit constitutum».

³⁷⁹ Svet., *Aug.*, VIII: « Quadrimus patrem amisit. Duodecimum annum agens aviam Iuliam defunctam pro contione laudavit. Quadriennio post virili toga sumpta militaribus donis triumpho Caesaris Africano donatus est, quanquam expers belli propter aetatem».

³⁸⁰ Svet., *Iul.*, 82, 2-3: «(...) utque animadvertit undique se strictis pugionibus peti, toga caput obvolvitur, simul sinistra manu sinum ad ima crura deduxit, quo honestius caderet etiam inferiore corporis parte velata. Atque ita tribus et viginti plagis confossus est uno modo ad primum ictum gemitu sine voce edito, etsi tradiderunt quidam Marco Bruto irruenti dixisse: [3] καὶ σὺ τέκνον;

Nel clima drammatico dell'omicidio di Giulio Cesare si conclude la seconda guerra civile:³⁸¹ colpito al petto da un folto gruppo di senatori, l'aspirante monarca perse la vita e con essa si interruppe la sua scalata verso il potere assoluto. I senatori congiuranti, che da tempo volevano liberarsi del dittatore, erano convinti di aver raggiunto così il loro scopo, ristabilendo la pace nella Repubblica e, soprattutto, la supremazia senatoria nella città di Roma.³⁸² Quello che invece nessuno si aspettava era la comparsa sulla scena di Ottaviano.

(...) Quando Cesare, dopo aver recuperato le province ispaniche, decise di fare una spedizione in Dacia e contro i Parti, (scil. Augusto) mandato avanti ad Apollonia si dedicava ai (propri) impegni. Non appena venne a sapere che quello (scil. Cesare) era stato ucciso e che lui ne era l'erede, per un certo tempo fu in dubbio se invocare (o meno) le legioni più vicine, abbandonò però il piano in quanto rischioso e intempestivo. In ogni caso, raggiunta la città, subentrava come erede, nonostante la madre fosse dubbiosa e, anzi, il patrigno, l'ex console Marcio Filippo, tentasse di dissuaderlo fortemente.

(Svetonio)³⁸³

Exanimis diffugientibus cunctis aliquamdiu iacuit, donec lecticae impositum, dependente brachio, tres servoli domum rettulerunt».

³⁸¹ Canonicamente sono riconosciute almeno cinque guerre civili precedenti al lungo periodo di pace noto come *pax augusta*: la prima tra Silla e Mario, che include una serie di scontri avvenuti negli anni tra l'86 e l'82 a.C.; la seconda tra Cesare e Pompeo, iniziata nel 49 a.C. e terminata il 17 marzo 45 a.C. con la battaglia di Munda; la terza che vede i triumviri scontrarsi con i Cesaricidi, sconfiggendoli a Filippi nel 42 a.C.; la quarta tra Ottaviano e Lucio, fratello di Antonio e, infine, una quinta e definitiva guerra tra Ottaviano e Antonio. In merito alle prime due guerre si faccia riferimento a Robin SEAGER, *Sulla*, in John CROOK - Andrew LINTOTT - Elizabeth RAWSON (Edd.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 165-207; M. H. CRAWFORD, *Italy and Rome from Sulla to Augustus*, in Alan K. BOWMAN - Edward CHAMPLIN - Andrew LINTOTT (Edd.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 414-433; T. P. WISEMAN, *Caesar, Pompey and Rome, 59-50 b.c.*, in John CROOK - Andrew LINTOTT - Elizabeth RAWSON (Edd.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 368-423; Elizabeth RAWSON, *Caesar: civil war and dictatorship*, in John CROOK - Andrew LINTOTT - Elizabeth RAWSON (Edd.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 424-467. Delle altre tre si parlerà in seguito.

³⁸² Werner ECK, *Augustus*, in *Lives of the Caesars*, pp. 7-37, p. 7.

³⁸³ Svet., *Aug.*, VIII: «(...) Caesare post receptas Hispanias expeditionem in Dacos et inde in Parthos destinante praemissus Apolloniam studiis vacavit. utque primum occisum eum

Nonostante la sua giovane età e la conseguente inesperienza, Ottaviano dimostrò fin da subito di possedere le caratteristiche dell'uomo politico. Lasciato da parte il rancore e il desiderio di vendetta - almeno in apparenza -, agì manifestamente, recandosi a Roma e pretendendo l'eredità lasciatagli dallo zio. Forse fu proprio questa la forza dell'erede di Cesare, la risolutezza e il suo non saper aspettare. In merito, Ottaviano aveva forse da "insegnare" allo zio Cesare che aveva atteso un lungo tempo prima di raggiungere la fama in Gallia e ricoprire poi a Roma la carica di dittatore. Fu forse questo a permettere al giovane Ottaviano di evitare la fine fatta da tutte le personalità che si erano affermate durante le guerre civili, eliminate dall'ira del senato o dalla sete di potere altrui nell'attesa di raggiungere il loro obiettivo.

Dal canto suo, l'*élite* senatoria romana aveva commesso uno sbaglio peggiore dimostrandosi miope e non comprendendo che la crisi della Repubblica avesse radici assai più profonde.³⁸⁴ Non era infatti stata la smania di potere di un singolo individuo a portare Roma e il suo impero sull'orlo dell'implosione. A creare la crisi della Repubblica avevano invece contribuito diversi fattori, tra i quali, ad esempio, spiccavano le complesse differenze socio-politiche presenti tra le popolazioni italiche e i cittadini Romani. Le discrepanze legate al diritto di cittadinanza romano avevano dato vita a un generale malcontento che i singoli politici avevano astutamente sfruttato a proprio favore, senza comprendere che in questo modo, le controversie esterne alla città di Roma sarebbero state interiorizzate e che le battaglie contro gli alleati si sarebbero presto trasformate

heredemque se comperit, diu cunctatus an proximas legiones imploraret, id quidem consilium ut praeceps in maturumque omisit. Ceterum urbe repetita hereditatem adiit, dubitante matre, vitrico vero Marcio Philippo consulari multum dissuadente».

³⁸⁴ ECK, *Augustus*, p. 7. Come giustamente spiega Werner Eck, esperto delle dinamiche che hanno portato l'affermarsi di Ottaviano sulla scena politica, furono i senatori e la loro miopia a far capitolare lo Stato romano. «Soon, however» spiega Eck «it became evident how little they had in fact achieved. They had attributed the crisis of the republic to a single man. They had not recognized that the crisis went much deeper and that there were many others striving for the same goals of Caesar». Così, proprio quando decisero di abbassare la guardia convinti che il peggio fosse passato, prepararono il terreno per l'ascesa di Ottaviano.

in un problema di Stato.³⁸⁵ La principale causa che portò alle guerre civili fu la miope scelta del senato di chiudersi in se stesso, tentando di concentrare al proprio interno il controllo dello Stato, distribuito esclusivamente tra i rappresentanti di poche famiglie scelte. Una chiusura che raggiunse il suo apice con l'instaurarsi della forma imperiale e con la concentrazione del potere nelle mani della sola famiglia Giulia.³⁸⁶ Lungi dal voler semplificare eccessivamente la complessa e contorta analisi delle guerre civili romane, ci si vuole ora concentrare su come, in questo clima di separatismo, Ottaviano abbia ripristinato tramite la creazione di un simbolismo unico nel suo genere lo spirito di corpo romano.

Sebbene Ottaviano alla morte del prozio fosse poco più che un adolescente, un arduo incarico lo attendeva in qualità di erede di un uomo come Giulio Cesare. All'apertura del testamento tre eredi furono nominati per la spartizione del suo patrimonio, ma uno solo ottenne il diritto a ricevere la sua eredità politica.³⁸⁷

[1] *Poiché dunque il suocero, Lucio Pisone, ne faceva richiesta, il testamento di Cesare, che aveva preparato poco prima delle Idi di settembre e affidato alla vergine Vestale più anziana, fu aperto e letto pubblicamente in casa di Antonio. Quinto Tuberone riporta che, a partire dal suo primo consolato fino al sorgere della guerra civile, egli descrivesse Cneo Pompeo quale suo consueto erede e che questa (decisione) fosse stata letta ai soldati durante un'adunanza.*
[2] *Nella versione più aggiornata del testamento (scil. Cesare) stabilì quali eredi i tre nipoti delle sorelle, Gaio Ottavio per tre quarti, Lucio Pinario e Quinto Pedio per il quarto restante; a fondo pagina adottava anche Gaio Ottavio nella famiglia e nel nome;*

³⁸⁵ Andrew LINTOTT, *The Romans in the age of Augustus*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, p. 53. In merito alla situazione delle città italiche durante la prima guerra civile si veda anche Federico SANTANGELO, *Performing passions, negotiating survival. Italian cities in the late Republican civil wars*, in «Civil War in Ancient Greece and Rome: Contexts of Disintegration and Reintegration» (2016), pp. 127-148.

³⁸⁶ Per un'analisi più completa della "miopia" della classe senatoria e, più in generale, della crisi repubblicana si rimanda allo studio di Peter Astbury BRUNT, *La caduta della Repubblica romana*, Roma, Laterza, 2004.

³⁸⁷ ECK, *Augustus*, p. 8.

nominò molti dei sicari quali tutori del figlio, che gli sarebbe potuto nascere e Decimo Bruto tra i secondi eredi. Al popolo lasciò in eredità a uso pubblico i giardini presso il Tevere e trecento sesterzi a testa.

(Svetonio)³⁸⁸

Quando Ottaviano giunse a Roma per chiedere di subentrare all'eredità di Cesare, Antonio gli si oppose con forza. Il motivo addotto da quest'ultimo era la necessità che il testamento fosse prima approvato e riconosciuto da parte del senato, ma la verità era un'altra.³⁸⁹ Antonio, in quanto fedele uomo di Cesare, aspirava egli stesso a prenderne il posto, sentendo di esserne il legittimo erede.³⁹⁰ Ottaviano, però, non essendo così sprovveduto come Antonio stesso credeva, giocò d'anticipo e, per ingraziarsi i Cesariani, gli bastò esaudire le volontà del padre adottivo.³⁹¹ Dal momento che nel testamento il dittatore dichiarava di voler donare trecento sesterzi a ciascun cittadino romano, Ottaviano, pur non essendo

³⁸⁸ Svet., *Iul.*, LXXXIII, 1-2: «[1] Postulante ergo Lucio Pisone socero testamentum eius aperitur recitaturque in Antoni domo, quod Idibus Septembribus proximis in Lavicano suo fecerat demandaveratque virgini Vestali maximae. Quintus Tubero tradit heredem ab eo scribi solitum ex consulatu ipsius primo usque ad initium civilis belli Cn. Pompeium, idque militibus pro contione recitatum. [2] sed novissimo testamento tres instituit heredes sororum nepotes, Gaium Octavium ex dodrante, et Lucium Pinarium et Quintum Pedium ex quadrante reliquos; in ima cera Gaium Octavium etiam in familiam nomenque adoptavit; plerosque percussorum in tutoribus fili, si qui sibi nasceretur, nominavit, Decimum Brutum etiam in secundis heredibus. Populo hortos circa Tiberim publice et viritum trecenos sestertios legavit».

³⁸⁹ Cass. Dio., XLIV, 53, 4 e XLV, 5, 3-4.

³⁹⁰ Ronald SYME, *The Roman revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1939, pp. 114-115.

³⁹¹ La notizia giunge attraverso una delle *Filippiche* di Cicerone. L'autore ricorda che Antonio, in una lettera indirizzata al console Aulo Irzio e a Ottaviano, avrebbe insultato quest'ultimo come segue: «“et te, o puer” - puerum appellat quem non modo virum sed etiam fortissimum virum sensit et sentiet. Est istuc quidem nomen aetatis, sed ab eo minime usurpandum qui suam amentiam puero praebet ad gloriam. - “qui omnia nomini debes” - debet vero solvitque praeclare» (Cic., *Phil.*, XIII, 24; ma anche *App.*, *B. Civ.*, III, 9, 64). Chiamandolo con l'appellativo *puer*, ossia ragazzino, e affermando che la sua fortuna fosse merito del solo nome di Cesare, Marco Antonio voleva insinuare che il giovane mancasse di esperienza e capacità politiche. Quello che qui può apparire come un semplice insulto, era in realtà un'idea diffusa tra i senatori. Costoro, però, vedevano l'inesperienza di Ottaviano come una risorsa e non come una perdita. Lo stesso Cicerone era convinto di poter sfruttare il personaggio di Ottaviano in favore della causa degli *optimates*, ossia riportare ordine nella Repubblica ripristinando il potere senatoriale (Walter EDER, *Augustus and the Power of Tradition*, in Karl GALINSKY (Ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 13-32, qui pp. 18-19; ECK, *Augustus*, pp. 8-9).

ancora entrato in possesso dell'eredità, decise di provvedere al saldo della donazione pagando con i propri averi.³⁹² Questo espediente gli garantì il supporto di numerosi sostenitori di Cesare che decisero di schierarsi contro Antonio.³⁹³

Ottaviano per di più godeva di un forte supporto da parte del senato: nonostante egli stesse riportando gradualmente in vita il progetto che Cesare aveva lasciato incompiuto, il senato, guidato dalla figura di Marco Tullio Cicerone, non sembrò accorgersi del pericolo imminente. Anzi, proprio Cicerone - come fece anche Antonio - fu il primo a non dubitare di Ottaviano, credendo di poter manipolare il giovane e spingerlo a perorare la causa degli *optimates*.³⁹⁴ La speranza di restaurare la Repubblica nella sua forma più pura - ossia quella precedente all'ascesa di Mario prima e di Silla poi - aveva accecato i membri dell'*élite* senatoria di Roma, la quale, sperando di mantenere i propri privilegi, non si era accorta di aver perso la propria battaglia già da tempo. Quella che infatti il senato credeva essere un'ulteriore guerra civile tra *optimates* e *populares*, fu invece una lotta fratricida tra Marco Antonio e Ottaviano, eredi di Cesare alla successione al ruolo di dittatore.³⁹⁵

³⁹² Cass. Dio. XLV, 3, 2.

³⁹³ Werner ECK, *Augustus und seine Zeit*, München, Beck, 1998, pp. 12-15.

³⁹⁴ Cic., *Att.*, XV, 12, 2.

³⁹⁵ Pur non essendo l'erede legittimo, Antonio è inizialmente riconosciuto come tale: la lunga esperienza sul campo lo aveva portato a essere per Cesare come un figlio e ciò era stato percepito anche dagli oppositori di Cesare, tanto che, secondo Plutarco, alcuni di loro avevano pensato di uccidere anche Antonio. Infine, fu deciso che alcuni di questi avrebbero provveduto a tenere Antonio fuori dal senato mentre Cesare veniva ucciso, al fine di evitare ogni interferenza da parte del console (Plut., *Ant.*, XIII, 1-2; ma anche Vell. Pat., II, 58). A ciò va aggiunto che alla morte di Cesare, la moglie di lui, Calpurnia, decise di consegnargli - forse spontaneamente, ma più probabilmente spinta da Antonio stesso -, i beni e i documenti personali del marito, dando così il chiaro segnale di considerare Marco Antonio il degno successore politico di Cesare (Plut., *Ant.*, XV, 1-2; Cass. Dio., XLIV, 1-4). Va, inoltre, sottolineata la sollecitudine di Antonio stesso nel comportarsi in qualità di erede di Cesare: è lui a preoccuparsi di mantenere la situazione così come Cesare l'aveva lasciata, ossia riportando la pace tra *optimates* e *populares*; è sempre lui poi a farsi carico della sepoltura di Cesare e del suo elogio funebre (Plut., *Ant.*, XIV, 1-4). Tutti questi compiti dovevano certamente essere svolti da Antonio in quanto spettanti al suo ruolo di console, ma probabilmente aiutavano a celare la sua convinzione di essere il vero erede di Cesare.

Un primo confronto armato tra i due ebbe luogo in Gallia Cisalpina, dove Antonio si era recato per impossessarsi di una delle province più importanti di Cesare. Il suo fine era quello di eliminare il Cesaricida Decimo Bruto impadronendosi così dei suoi territori.³⁹⁶ Il senato, allora, preoccupato del crescente potere di Antonio che non sembrava voler lasciare la propria posizione né interrompere l'attacco a Bruto, dopo avergli revocato la provincia della Gallia Cisalpina, inviò i consoli in carica seguiti da Ottaviano a fermarlo. Ne risultò un doppio scontro: prima il 14 aprile a *Forum Gallorum*, poi il 21 aprile a *Mutina* Antonio fu sconfitto.³⁹⁷ Questa situazione vittoriosa aprì le porte del consolato a Ottaviano, che grazie alla forza persuasiva delle sue legioni, riuscì a ottenere la carica il 19 agosto del 43 a.C.³⁹⁸

Nonostante lo scontro diretto con Antonio, Ottaviano si rese presto conto di ricoprire una posizione ancora troppo debole per potersi appropriare da solo di Roma.³⁹⁹ Antonio, dal canto suo, dopo la sconfitta a *Mutina* era riuscito a fuggire, avendo la possibilità di riorganizzarsi grazie all'aiuto di alcuni ex fedeli di Cesare, tra i quali spiccava il nome di Marco Emilio Lepido.⁴⁰⁰ Il personaggio di Lepido si distinse fin da subito per il suo ruolo cardine nella risoluzione della controversia tra Ottaviano e Antonio.⁴⁰¹ Il suo peso politico derivava dalla sua

³⁹⁶ Vell. Pat., II, 60, 5; Svet., *Aug.*, X, 2; App., *B. Civ.*, III, 49.

³⁹⁷ Vell. Pat., II, 61-62; Plut., *Ant.*, XVII; Svet., *Aug.*, X, 3-4 e XI; App., *B. Civ.*, III, 50-84; Cass. Dio., XLVI, 29-38. ECK, *Augustus und seine Zeit*, pp. 16-18.

³⁹⁸ Svet., *Aug.*, XXVI; App., *B. Civ.*, III, 86-88; Cass. Dio., XLVI, 41, 3-4.

³⁹⁹ Il senato, all'indomani della sconfitta di Antonio a *Mutina*, aveva iniziato a dubitare della fedeltà di Ottaviano: la morte di entrambi i consoli che lo avevano accompagnato in guerra suscitò il sospetto degli *optimates* che iniziarono a considerare l'erede di Cesare come un vero nemico (Tac., *Ann.*, I, 10; Svet., *Aug.*, XI; Cass. Dio., XLVI, 39, 1). Approfittando della situazione, il senato credette di potersi così liberare di Ottaviano e dei restanti Cesariani in un solo colpo e per fare ciò decise di nominare Decimo Bruto comandante delle legioni romane con l'incarico di placare le lotte intestine ed eliminarne le cause (Vell. Pat., II, 62, 4; Cass. Dio., XLVI, 40, 1-2).

⁴⁰⁰ Vell. Pat., II, 63-64; Plut., *Ant.*, XVIII; Svet., *Aug.*, XII; Cass. Dio., XLVI, 42, 1.

⁴⁰¹ Appiano racconta che fu proprio Lepido a occuparsi di alcuni dettagli per la creazione del triumvirato, a partire dalla ricerca del luogo in cui far incontrare i due contendenti: «Λέπιδος δ' αὐτὸς προελθὼν διηρεῦνα τὴν νῆσον καὶ τῇ χλαμύδι κατέσειεν ἤκειν ἑκάτερον» (App., *B. Civ.*, IV, 2).

posizione facoltosa e dal fatto che fosse comandante delle legioni di ben due province, la Gallia Narbonense e la Spagna.⁴⁰² Inoltre, pur essendo un Cesariano, Lepido aveva sempre intrattenuto buoni rapporti con il senato, mantenendo così la possibilità di proteggere i propri interessi nonostante il clima precario imposto dalle guerre civili.⁴⁰³ Così, una volta messo da parte l'astio e compreso che fosse fondamentale avere l'appoggio di entrambi per evitare di trovarsi a fronteggiare da solo, da un lato, i Cesariani e, dall'altro, i Cesaricidi e il senato, Ottaviano cercò e ottenne una riappacificazione con Antonio.⁴⁰⁴

Dopo due giorni trascorsi a Bologna discutendo su come spartire la propria influenza tra i possedimenti romani, Ottaviano, Lepido e Antonio proposero al senato una risoluzione finale alla crisi repubblicana, grazie alla quale si sarebbero potuti liberare del problema dei Cesaricidi: il triumvirato. Per quanto l'idea non fosse nuova e il precedente tentativo prodotto da Cesare, Pompeo e Crasso fosse sfociato in un peggioramento della crisi già esistente, i senatori approvarono il programma, concedendo ai triumviri di governare in nome dello Stato romano. Ottaviano aveva pertanto ottenuto l'opportunità di liberarsi del suo primo nemico, gli assassini di Cesare.⁴⁰⁵

Sebbene i metodi ingiunti da Antonio non fossero tra i più ortodossi, Ottaviano non si fece molti scrupoli e appoggiò l'ex console nella creazione delle liste di proscrizione.⁴⁰⁶ Famoso è il caso di Cicerone: nonostante i tentativi di

⁴⁰² Vell. Pat., II, 63, 1.

⁴⁰³ François HINARD et al., *Histoire romaine. des origines à Auguste*, Paris, Fayard, 2000, pp. 839-840.

⁴⁰⁴ LINTOTT, *The Romans in the age of Augustus*, p. 71.

⁴⁰⁵ Vell. Pat., II, 65, 1; Svet., *Aug.*, XIII, 1; App., *B. Civ.*, IV, 2; Cass. Dio., XLVI, 50-56.

⁴⁰⁶ Manfred FUHRMANN, s.v. *proscriptio*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XXIII, 2, 1959, coll. 2440-2444. La proscrizione consisteva, originariamente, nell'affissione di una nota pubblica con cui si avvisava della vendita di alcuni beni appartenenti a un debitore. A partire dall'uso che ne fece Silla, tuttavia, acquisì il significato di azione punitiva con cui un nemico dello Stato Romano veniva obbligato all'esilio, se non addirittura messo a morte, e con cui i suoi beni venivano confiscati. Questo è l'obiettivo con cui furono utilizzate le liste di proscrizione dai triumviri. All'episodio in questione fanno riferimento Plutarco (*Ant.*, XIX, XX e XXI e *Brut.*, XXVII), Svetonio (*Aug.*, XXVII) e Cassio Dione (XLVII, 1-19).

Augusto di mitigare l'astio che Antonio provava per l'anziano senatore, Cicerone fu inserito tra i nemici del triumvirato e fu indotto al suicidio.⁴⁰⁷ Legittimati dalla *Lex Titia* del 27 Novembre 43 a.C. Ottaviano, Lepido e Antonio si spartirono i territori romani con il pretesto di riportare la pace nella Repubblica: ad Antonio andò il nord Italia e la parte di Gallia appartenuta a Cesare, a Ottaviano Sicilia, Sardegna e Africa, mentre a Lepido le province su cui già governava, ossia la Gallia Narbonense e la Spagna. Subito dopo diedero inizio alla guerra contro i nemici di Cesare.⁴⁰⁸

Lo scontro finale tra i triumviri e i Cesaricidi - già decimati dalle liste di proscrizione - ebbe luogo nella città macedone di Filippi, nell'Ottobre del 42 a.C., e vide le forze di Ottaviano e Antonio fronteggiare quelle di Gaio Cassio Longino e Marco Giunio Bruto, che erano stati i promotori della congiura contro Cesare.⁴⁰⁹ Dopo aver radunato forze sufficienti ed essersi impossessati del denaro necessario per far fronte alle legioni di Antonio e Ottaviano, Bruto e Cassio furono pronti ad accogliere Antonio.⁴¹⁰ Ottaviano, ammalatosi durante il viaggio, era rimasto indietro a *Dyrrachium*, mentre Antonio aveva proseguito in

⁴⁰⁷ A differenza di molti storici antichi che giustamente incolparono Augusto di un freddo disinteresse per la sorte di Cicerone, Valleio Patercolo lo difende, spiegando che fu costretto a tanto da Marco Antonio e che la colpa sia da attribuire solamente a costui (Vell. Pat., II, 66). L'entusiasmo dello storico per la figura di Ottaviano si deve sicuramente al fatto che Velleio stesso fu un soldato delle legioni augustee. La vicinanza con la famiglia imperiale doveva quindi aver avuto un forte influsso sulla stesura della sua *Storia Romana* (Gernot KRAPINGER, s.v. *Velleius Paterculus*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, XII, 1, 2002 coll. 1169-1172).

⁴⁰⁸ App., *B. Civ.*, IV, 2; Cass. Dio., XLVI, 55, 4.

⁴⁰⁹ Cass. Dio., XLVII, 37-49. Sulle personalità dei due Cesaricidi si faccia riferimento per Bruto a Gotter von ULRICH, *Marcus Iunius Brutus - oder - die Nemesis des Names*, in Elke STEINHOLKESKAMP - Karl-Joachim HÖLKESKAMP (Edd.), *Von Romulus zu Augustus. Grosse Gestalten der römischen Republik*, Munchen, Beck, 2000, pp. 328-339; Kirsty CORRIGAN, *Brutus: Caesar's assassin*, Barnsley, Pen & Sword Military, 2015; Kathryn TEMPEST, *Brutus*, New Haven, Yale Univ. Press, 2017; per Cassio a Karl-Ludwig ELVERS, s.v. *Cassius [I 10]*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, II, 1997, coll. 1008-1010; Yasmina BENFERHAT, s.v. *Longinus, C. Cassius*, in Richard GOULET (Ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 2005, pp. 113-116.

⁴¹⁰ Plut., *Brut.*, XXVIII, 2-5; In merito ai preparativi fatti dai due Cesaricidi si faccia riferimento alla narrazione dettagliata di Cassio Dione (XLVII, 20-36).

direzione di Filippi.⁴¹¹ Bruto e Cassio si trovavano in quel momento sulla Via Egnatia e furono raggiunti in pochi giorni da Antonio, che decise di preparare l'accampamento non troppo lontano dal loro. Il primo scontro vide le forze di Antonio attaccare e distruggere una delle fortificazioni di Cassio, mentre tre legioni di Ottaviano furono sconfitte e inseguite fino all'accampamento dai soldati di Bruto. Convinto di aver perso la guerra, Cassio si suicidò.⁴¹²

Il secondo scontro avvenne solo qualche settimana dopo, dal momento che sia i due triumviri, sia Bruto, stavano cercando di risolvere il problema legato alla mancanza di rifornimenti. Questa volta fu Bruto a dare inizio alla battaglia temendo che i propri soldati fossero intenzionati a disertare. Il risultato fu una disfatta totale. Bruto si tolse la vita e come lui fecero molti dei suoi uomini.⁴¹³

La sconfitta dei Cesaricidi rappresentava già al tempo di Ottaviano una pagina nera della storia romana: due fazioni composte da illustri cittadini romani si erano contese le sorti della Repubblica in una feroce guerra d'interesse. Le liste di proscrizione avevano oltretutto contribuito a creare un crescente clima di terrore all'interno delle famiglie romane, dato che la separazione tra *Cesariani* e *Liberatori* non era sempre così netta da permetterne una chiara distinzione.⁴¹⁴

Dal momento che a Filippi la vittoria era stata ottenuta per lo più grazie ad Antonio, si procedette a un'ulteriore spartizione delle aree d'influenza e a costui fu concesso il governo sui territori orientali dell'impero e sulla Gallia, inclusa la Gallia Narbonense. Lepido, privato di tutti i suoi possedimenti, ricevette l'Africa, mentre a Ottaviano restò la Sardegna, cui si aggiunsero la Spagna e

⁴¹¹ Questa, secondo Svetonio, sarebbe stata solo una scusa di Ottaviano per non affrontare il nemico: poco tempo prima un amico aveva visto in sogno che se Ottaviano si fosse recato sul campo di battaglia, avrebbe rischiato la propria vita. Aveva rivelato, infatti, che il primo scontro con i Cesaricidi avrebbe portato a una sconfitta dell'esercito di Ottaviano (Svet., *Aug.*, XCI, 1; accennano al sogno anche Appiano in *B. Civ.*, IV, 110 e Cassio Dione, XLVII, 46, 2).

⁴¹² Plut., *Brut.*, XL, 4 -XLIII; App., *B. Civ.*, IV, 109-113; Cass. Dio., XLVII, 46.

⁴¹³ Plut., *Brut.*, XLVII-LII; App., *B. Civ.*, IV, 122-131; Cass. Dio., XLVII, 47-49. In merito alla battaglia di Filippi si veda anche Christopher PELLING, *The triumviral period*, in *The Cambridge Ancient History*, pp. 1-69, qui pp. 5-8.

⁴¹⁴ Numerose erano le personalità come quella dello stesso Lepido che avevano tentato fino all'ultimo di non prendere una chiara posizione o di farlo, ma mantenendo le apparenze.

l'Italia. Negli anni che separano Antonio e Ottaviano dalla battaglia di Azio, entrambi si trovarono ad affrontare problemi non indifferenti, tali da influenzare la loro immagine pubblica in maniera profondamente negativa.⁴¹⁵

Al figlio di Cesare fu affidato momentaneamente il controllo della penisola italiana, che se da un lato gli permetteva di essere più vicino al senato per far sentire la propria influenza, dall'altro lo vincolava al gravoso compito di gestire le concessioni ai veterani.⁴¹⁶ Negli anni successivi alle due battaglie di Filippi, Ottaviano fu costretto a concedere ai soldati le diciotto città promesse prima dello scontro. Ciò causò un forte malcontento tra gli abitanti di questi centri, che privati delle proprie abitazioni e dei propri beni erano divenuti improvvisamente nullatenenti. Una forte impopolarità colpì Ottaviano, che pur avendo accontentato l'esercito, aveva fatto sorgere con una tale scelta una generale inquietudine, prima, tra le popolazioni italiche colpite dalla confisca e, poi, tra i cittadini Romani.⁴¹⁷ Mossi dallo scontento, numerosi Romani decisero infatti di unirsi alla protesta, accusando il triumvirato di aver agito esclusivamente nel proprio interesse e di aver portato avanti una guerra senza tener conto del bene dello Stato.⁴¹⁸

Due personalità, rimaste fino ad ora in disparte nella speranza di ottenere da Ottaviano parte delle spartizioni fatte, approfittarono della crisi e cercarono di manipolare tutti coloro che volevano liberarsi di Ottaviano. Si trattava del fratello di Antonio, Lucio, e di sua cognata Fulvia. Lucio, divenuto console quell'anno - ossia nel 41 a.C. -, era riuscito a ottenere il beneplacito del senato per provare a eliminare Ottaviano. I senatori, intimoriti dal giovane triumviro, speravano fortemente di potersi liberare di lui e così concessero a Lucio -

⁴¹⁵ App., *B. Civ.*, V, 3.

⁴¹⁶ Svet., *Aug.*, XIII, 3; App., *B. Civ.*, V, 12; Cass. Dio., XLVIII, 8.

⁴¹⁷ EDER, *Augustus and the Power of Tradition*, p. 19.

⁴¹⁸ App., *B. Civ.*, V, 12: «ἐφ' οἷς οἱ Ῥωμαῖοι συνήχθηοντο καὶ ἐπεδάκρουν, καὶ μάλιστα, ὅτε ἐνθυμηθεῖεν οὐχ ὑπὲρ τῆς πόλεως, ἀλλ' ἐπὶ σφίσιν αὐτοῖς καὶ τῇ μεταβολῇ τῆς πολιτείας τὸν τε πόλεμον γεγονότα καὶ τὰ ἐπινίκια διδόμενα καὶ τὰς ἀποικίας συνισταμένας τοῦ μὴδ' αὐθις ἀνακῦσαι τὴν δημοκρατίαν, παρφοκισμένων τοῖς ἄρχουσι μισθοφόρων ἐτοίμων, ἐς ὃ τι χρῆζοιεν».

supportato da Fulvia - tale opportunità. Ottaviano, però, grazie alle concessioni fatte ai soldati, si era assicurato il sostegno dei veterani e la simpatia dell'esercito e ciò aveva rafforzato notevolmente la sua posizione nell'eventualità in cui fosse arrivato a uno scontro aperto.⁴¹⁹

Deciso a portare avanti la propria battaglia, Lucio prima occupò Roma con l'esercito, poi si diresse verso l'Etruria dove avrebbe dovuto trovare rinforzi. Così però non fu, poiché Ottaviano riuscì a deviare il suo percorso costringendolo a ritirarsi con i suoi uomini a Perugia. La guerra che ne seguì fu considerata una delle azioni più ignobile del futuro Augusto: la città fu assediata e mantenuta sotto scacco per diversi mesi fino a quando nella primavera del 40 a.C. si arrese. La popolazione cittadina e l'esercito di Lucio erano stati decimati da fame e battaglie: Appiano narra di come Lucio, per razionare le provviste, avesse privato gli schiavi del diritto di mangiare e di come costoro, disperati, fossero stati disposti a cibarsi di erba e foglie pur di sopravvivere. Data la situazione insostenibile, alla fine, Lucio cedette, ma la reazione di Ottaviano fu diversa dalle aspettative, mostrando allo stesso tempo il volto più benevolo e quello più spregevole del triumviro.⁴²⁰

Ottaviano, preoccupato di peggiorare la relazione già instabile che egli aveva con Antonio, decise di risparmiare la vita a tutti i legionari del collega che avevano sostenuto il fratello. Lasciò andare anche Lucio, al quale fu oltretutto concesso il governo della provincia della Spagna, e Fulvia, costringendola all'esilio.⁴²¹ Il vero prezzo della guerra fu pagato senza sconti dalla sola città di Perugia e il massacro messo in atto fu atroce. Secondo Svetonio, Ottaviano perdonò molti e altrettanti ne giustiziò; altri autori - sempre a detta dello storico latino - avrebbero invece raccontato che l'intera classe aristocratica cittadina - all'incirca trecento uomini - fu sacrificata con una cerimonia pubblica in onore

⁴¹⁹ App., *B. Civ.*, V, 19; Cass. Dio., XLVIII, 4-5. Gli storici riportano che inizialmente Fulvia fosse contro Lucio e che solo successivamente sia passata dalla parte del cognato, probabilmente spinta dalla situazione apparentemente favorevole.

⁴²⁰ Svet., *Aug.*, XIV; App., *B. Civ.*, V, 30-38; Cass. Dio., XLVIII, 14, 1-3.

⁴²¹ App., *B. Civ.*, V, 42-46 e 50-54; Cass. Dio., XLVIII, 15.

del defunto Cesare alle Idi di marzo.⁴²² A quella che appare quasi come una vendetta personale di Ottaviano, seguì la concessione della città all'esercito, che sottopose Perugia a razzie di ogni tipo, finché la città non fu distrutta completamente da un incendio.⁴²³

Il ricordo del *bellum perusinum* restò indelebile nella memoria di molti Romani, tra i quali spicca il poeta Properzio che chiuse la sua raccolta di elegie con un ricordo di due amici perugini caduti in battaglia:

“Tu, che hai premura di sfuggire un simile destino,/soldato, ferito presso le trincee Etrusche,/perché, al nostro lamento, giri dall'altra parte gli occhi gonfi di collera?!Io sono parte (dell'unità) vicina alla vostra./Dal momento che ti sei salvato, così che i genitori potessero gioire/e affinché la sorella possa apprendere ciò che è accaduto dalle tue lacrime:/Gallo, trafitto nel mezzo dalla spada di Cesare/non fu in grado di sfuggire alle truppe straniere;/e qualsiasi resto d'ossa troverai sparso/sui monti Etruschi, che sappia che son mie.”

(Properzio)⁴²⁴

Da quale stirpe e da dove, chi sono i miei Penati,/chiedi sempre in nome della nostra amicizia, o Tullo./Se i sepolcri della patria perugina sono a te noti,/motivo di lutto in tempi difficili per l'Italia,/da quando la discordia romana mosse i suoi cittadini/- e specialmente tu, oh suolo etrusco, per me causa di dolore,/le membra del mio parente hai lasciato che fossero abbandonate,/con

⁴²² Svet., *Aug.*, V, 15: «Perusia capta in plurimos animaduertit, orare ueniam uel excusare se conantibus una uoce occurrens 'moriendum esse'. scribunt quidam trecentos ex dediticiis electos utriusque ordinis ad aram Diuo Iulio extractam Idibus Martiis hostiarum more mactatos». Cfr. con Cass. Dio., XLVIII, 14, 3-4.

⁴²³ Cass. Dio., XLVIII, 14, 5-6. Cfr. con Appiano (*B. Civ.*, V, 47-49) che mitiga gli eventi accaduti cercando di scagionare Ottaviano dalle sue colpe. Sceglie infatti di attribuire la responsabilità dell'omicidio dei nemici di Ottaviano all'esercito di costui, mentre quella dell'incendio agli stessi Perugini. Sarebbe stato uno di questi a dare inizio alle fiamme che distrussero la città, con il semplice obiettivo di non dover consegnare la propria casa ai soldati.

⁴²⁴ Prop., I, 21: «“Tu, qui consortem properas evadere casum,/miles ab Etruscis saucius aggeribus,/quid nostro gemitu turgentia lumina torques?/pars ego sum vestrae proxima militiae. sic te servato ut possint gaudere parentes,/et soror acta tuis sentiat e lacrimis:/Gallum per medios ereptum Caesaris ensis/effugere ignotas non potuisse manus;/et quaecumque super dispersa invenerit ossa/montibus Etruscis, haec sciat esse mea”».

*il nulla ricopri le ossa del poveretto -l'Umbria vicina dalle fertili e
rigogliose terre, /che confina con la campagna sottostante, mi
generò.*

(Properzio)⁴²⁵

Dalle parole del poeta si evince che i Perugini furono trattati come i peggiori dei traditori, torturati, uccisi e privati della sepoltura e di un qualsiasi rito funebre. La sorte che toccò agli amici di Properzio fu la stessa di molti altri uomini e donne di Perugia e sebbene col tempo una parte di questi fatti fosse stata dimenticata o addolcita, il ricordo della brutalità di Ottaviano restò impresso nella memoria romana.⁴²⁶

La notizia della guerra tra Ottaviano e Lucio raggiunse anche Antonio in Egitto. L'ex console, immemore dei propri doveri, era ormai da tempo divenuto parte della corte della regina Cleopatra, sua amante. Nonostante fosse stato avvisato sia da Flavia e Lucio, sia da Ottaviano dei problemi presenti nella penisola italiana, aveva preferito non intervenire in prima persona, lasciando che alcuni suoi legionari fossero presenti e agissero apparentemente svincolati dal suo comando.⁴²⁷ Ciò nonostante, arrivò il giorno in cui Antonio non poté più ignorare la situazione e, dato il crescente consenso riscosso da Ottaviano tra i suoi legionari, fu costretto a recarsi di fretta in Italia per arginare il danno causato dalla propria negligenza.⁴²⁸

I due triumviri, seguiti dalle rispettive legioni, si incontrarono a *Brundisium* per accordarsi sulla definitiva spartizione delle aree d'influenza. Antonio

⁴²⁵ Prop., I, 22: «Qualis et unde genus, qui sint mihi, Tulle, Penates, /quaeris pro nostra semper amicitia. /Si Perusina tibi patriae sunt nota sepulcra, /Italiae duris funera temporibus, /cum Romana suos egit discordia civis, / (sic mihi praecipue, pulvis Etrusca, dolor, /tu proiecta mei perpressa es membra propinqui, /tu nullo miseri contegis ossa solo), /proxima supposito contingens Umbria campo /me genuit terris fertilis uberibus».

⁴²⁶ PELLING, *The triumviral period*, pp. 16-17; ECK, *Augustus und seine Zeit*, p. 22; ECK, *Augustus*, pp. 11-12.

⁴²⁷ App., *B. Civ.*, V, 21 e 52.

⁴²⁸ Plut., *Ant.*, XXX, 1; App., *B. Civ.*, V, 55; Cass. Dio., XLVIII, 27.

aspettava di capire se al loro incontro sarebbe seguita una guerra o se tutto si sarebbe risolto pacificamente. Nel mentre, aveva preso contatti con Sesto Pompeo, Domizio Enobarbo e con il senato, riuscendo a creare una coalizione pronta ad agire contro Ottaviano nel caso in cui se ne fosse presentata l'occasione. Alla fine, però, le trattative si risolsero in maniera amichevole e nel settembre del 40 a.C. Ottaviano e Antonio siglarono un accordo che confermava la divisione fatta dopo Filippi, ma con una piccola modifica: Ottaviano avrebbe ricevuto l'Illirico e la Gallia - da lui occupata alla morte di Quinto Fufio Caleno - e Antonio, divenuto vedovo, avrebbe sposato Ottavia, la sorella di Ottaviano.⁴²⁹ Entrambi avrebbero poi avuto giurisdizione in Italia. Pattuito ciò, ognuno riprese la propria strada, Ottaviano verso Roma e Antonio verso l'Egitto.⁴³⁰

Ottaviano dovette allora far fronte ai problemi causati da Sesto Pompeo nel Mediterraneo e alla risoluzione delle difficoltà in cui versava la Penisola fianco a fianco con il senato. La situazione appariva infatti piuttosto critica: nell'estate del 39 a.C., a causa della carestia che si era abbattuta su Roma in seguito alla presa di possesso prima della Sicilia e poi anche della Sardegna e della Corsica da parte di Sesto Pompeo, Ottaviano fu costretto a scendere a patti con lui a Capo Miseno. Nella sottoscrizione della tregua, ottenuta anche grazie alla mediazione di Antonio, furono cedute definitivamente a Sesto la Sicilia, la Corsica e la Sardegna, ma la sua minaccia non fu del tutto debellata.⁴³¹

A partire dal 38 a.C. furono riprese le ostilità e solo dopo due anni di pesanti sconfitte e grazie alla decisione di Menas, ammiraglio al servizio di Sesto,⁴³² di passare dalla sua parte, Ottaviano riuscì a vincere due importanti battaglie. Sesto fu sconfitto da Marco Vipsanio Agrippa prima a *Mylae* - Milazzo - e poi

⁴²⁹ La sorella di Ottaviano aveva recentemente perso il marito Marcello e, per legge, sarebbe dovuta restare vedova per almeno dieci mesi. Dal momento che dalla morte del marito alla proposta del fratello di darla in sposa ad Antonio non era trascorso il tempo sufficiente, i triumviri fecero approvare dal senato una modifica alla legge che le avrebbe permesso di essere esentata dal rispettare tale vincolo (Plut. *Ant.*, XXXI, 3).

⁴³⁰ Plut., *Ant.*, XXX, 4 ; App., *B. Civ.*, V, 66; Cass. Dio., XLVIII, 28-29.

⁴³¹ Plut., *Ant.*, XXXII, 1-2.

⁴³² Svet., *Aug.*, LXXIV; Cass. Dio., XLIX, 1.

definitivamente a *Naulocha* - Nauloco - il 3 settembre del 36 a.C.⁴³³ Si concluse così il braccio di ferro tra Ottaviano e Sesto Pompeo, ma ebbe inizio quello tra Antonio e Sesto. Quest'ultimo fu infatti lasciato fuggire da Ottaviano verso le province orientali per vedere - come racconta Appiano - quale sarebbe stata la reazione di Antonio.⁴³⁴ Sesto, non volendosi arrendere, prima provò a ricucire i rapporti con il triumviro al fine di ottenerne supporto contro Ottaviano, poi, senza il suo consenso, iniziò a reclutare soldati nelle province di Asia e Bitinia. Ciò portò Antonio a esporsi incaricando uno dei suoi uomini fidati di risolvere la questione. Marco Tizio si preoccupò quindi della cattura di Sesto, che, trovato a Mileto, fu giustiziato immediatamente, senza processo.⁴³⁵ Se ne andava così l'ultimo vero ostacolo che separava Ottaviano e Antonio da uno scontro diretto per la supremazia.

La costante presenza di Ottaviano sul territorio italico e la decisione dimostrata nell'agire per difendere i Romani da Sesto, favorirono il consolidamento della sua posizione in Italia e a Roma, mentre il graduale allontanamento di Marco Antonio e il suo disinteresse per la Repubblica ne preannunciarono la sconfitta.⁴³⁶

Antonio, che già in precedenza aveva mostrato una grande ammirazione per la cultura ellenistica, governava ormai da tempo l'oriente romano e si era conformato senza troppi sforzi alla cultura locale, fino a diventare un tipico monarca orientale.⁴³⁷ Tale scelta si era rivelata utile, se non indispensabile, al

⁴³³ App., *B. Civ.*, V, 105-122; Cass. Dio., XLIX, 2-18

⁴³⁴ App., *B. Civ.*, V, 127.

⁴³⁵ App., *B. Civ.*, V, 133-145; Cass. Dio., XLIX, 18.

⁴³⁶ Per alcuni anni il matrimonio con Ottavia riuscì a mantenere Antonio lontano dall'Egitto e ancor più da Cleopatra. Intorno al 37 a.C., tuttavia, il riavvicinamento con quest'ultima e il fatto che il regno di lei beneficiò largamente delle spartizioni territoriali operate da Antonio in Asia, crearono lo scandalo che, in definitiva, costò ad Antonio prima la fama e poi la vita (Plut., *Ant.*, XXXVI; Cass. Dio., XLIX, 32, 4-5 e 34, 1).

⁴³⁷ Plut., *Ant.*, XXIII, 2: «τοῖς μὲν οὖν Ἕλλησιν οὐκ ἄτοπος οὐδὲ φορτικὸς συνηνέχθη τό γε πρῶτον, ἀλλὰ καὶ τὸ παῖζον αὐτοῦ πρὸς ἀκροάσεις φιλολόγων καὶ θεῶν ἀγῶνων καὶ μῦθους ἔτρεπε, καὶ περὶ τὰς κρίσεις ἦν ἐπιεικής, καὶ φιλέλλην ἀκούων ἔχαιρεν, ἔτι δὲ μᾶλλον φιλαθήναιος προσαγορευόμενος, καὶ τῇ πόλει πλείστας δωρεὰς ἔδωκε». Sembra che Antonio

fine di poter ottenere il supporto delle popolazioni provinciali: le gravose vessazioni fiscali che Antonio aveva chiesto loro al fine di mantenere il proprio esercito erano state meglio sopportate dagli abitanti delle province d'Oriente sapendo che a farle era "uno di loro".⁴³⁸ Per compensare lo sforzo delle comunità provinciali orientali, infatti, Antonio aveva cercato di mostrare tutta la propria clemenza, risparmiando la vita ai seguaci di Cassio e Bruto che si erano recati da lui come supplici. L'ex console cercò pertanto di bilanciare le proprie azioni attraverso scelte politiche che gli permisero di diversificare il proprio modo d'agire: ad alcuni centri aumentava le tasse, mentre ad altri ne toglieva e se, da un lato, liberava gli schiavi di alcune città, dall'altro, decideva di farne di nuovi.⁴³⁹

Se questo mutamento della condotta di governo di Antonio era stato influenzato dalle necessità del momento, ciò che però contribuì a indebolire il suo personaggio e connotarlo in maniera negativa agli occhi dei Romani fu la relazione amorosa intrattenuta con la regina egiziana Cleopatra.⁴⁴⁰ Sebbene anche questa meriti di essere definita come una scelta tattica di Antonio, fatta per rafforzare la propria posizione in Egitto, ciò che molti storici antichi percepirono fu, non a caso, la sconfitta del grande *vir Romanus*, vinto dal potere

fosse lusingato di essere definito un "filellenico" e ancor più di essere detto "filateniese", tanto da compiere atti di evergetismo verso le città che gli concedevano tale onore.

⁴³⁸ Plut., *Ant.*, XXIV, 4-6; App., *B. Civ.*, V, 6.

⁴³⁹ App., *B. Civ.*, V, 7.

⁴⁴⁰ Plut., *Ant.*, 25-29. È Plutarco a ricordare le vicende della coppia di amanti: dalla bellezza e intelligenza della sovrana, descritta come simile alla dea Afrodite all'amore per il lusso dell'infantile Antonio che è solito passare il proprio tempo alla corte di Cleopatra dedicandosi a intrattenimenti puerili e, a volte, brutali. La coppia non gode sempre di buona nomea nella biografia dedicata dallo storico ad Antonio e neppure in quella di molti altri autori post-augustei (per esempio Appiano in *B. Civ.*, V, 10-11) e uno dei motivi è sicuramente il fatto che l'autore stesso sia vissuto in un periodo successivo ai fatti narrati e soprattutto posteriore alla forte campagna culturale messa in atto da Ottaviano dopo la vittoria di Azio. Come afferma Christopher Pelling nell'introduzione al suo contributo sul triumvirato, a partire dal momento in cui le grandi personalità dell'ultima guerra civile si affermarono sulla scena pubblica, la letteratura mutò completamente (PELLING, *The triumviral period*, pp. 1-5). Lasciando da parte tutto ciò che non era confacente all'ideologia del momento, si operò una forte selezione delle informazioni o, come dice Pelling, «we have moved from colour into black and white» (p. 5).

seduttivo di una qualsiasi regina orientale.⁴⁴¹ Si potrebbe dire che Antonio aveva sbagliato non mostrando sufficiente riserbo per il decoro che un Romano del suo calibro avrebbe dovuto mantenere anche fuori dall'Urbe. Certamente, questa sua debolezza per Cleopatra e la sua passione per lo stile di vita egiziano furono accentuati da una propaganda pro Ottaviano, ma è innegabile che sia anche presente una forte base di verità, peggiorata sempre più negli anni.⁴⁴²

Dopo le sconfitte subite dai Parti e in seguito al crescente ruolo che Cleopatra ricopriva al suo fianco, l'ex console diede sempre più adito a tali dicerie di diffondersi. A Roma, era visto come un perditempo, un uomo rozzo e violento, che si trastullava con attività infantili e con lussi stravaganti.⁴⁴³ È Plutarco a scendere nel particolare e a descrivere come Antonio trascorresse le sue giornate ad Alessandria.⁴⁴⁴ Per lo storico di Cheronea la grande colpa di Antonio era di aver dimenticato il tempo e di averlo sprecato in inezie inadeguate al suo nome:

⁴⁴¹ PELLING, *The triumviral period*, pp. 10-13. Non va dimenticato, come anche Pelling spiega, che Antonio avesse un estremo bisogno del supporto delle sue province e, in particolare, dei loro contributi ora più che mai. Si avvicinava, infatti, la possibilità di uno scontro con i Parti e Antonio doveva cercare di rafforzare la propria posizione sia a livello economico, sia a livello di consenso popolare. In questo senso, il processo di orientalizzazione gli avrebbe permesso di riuscire nel proprio intento e non perdere le province d'oriente o almeno ciò sarebbe avvenuto se solo i Parti non avessero deciso di approfittare della delicata situazione in cui Antonio si trovava e attaccarlo quando ancora era debole.

⁴⁴² PELLING, *The triumviral period*, pp. 29-31.

⁴⁴³ Plut., *Ant.*, XXVIII - XXIX.

⁴⁴⁴ Plutarco scrive la storia di Antonio quasi un secolo dopo questi eventi e ancora oggi è difficile dedurre quali fonti tardo-repubblicane abbiano funto da base per la scrittura della biografia. Doveva certamente aver influito in qualche misura la campagna diffamatoria messa in opera da Ottaviano, ma si può facilmente credere che, già ai tempi delle controversie con Cicerone, Antonio fosse rappresentato con le suddette caratteristiche. Per un'analisi approfondita del contesto e dell'opera di Plutarco in sé, si comparino i lavori di Ben de WET, *Contemporary sources in Plutarch's Life of Antony*, in «Hermes» (1990), pp. 80-90; Christopher PELLING, *Plutarch: Life of Antony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Frederick BRENK, *Antony-Osiris, Cleopatra-Isis: the End of Plutarch's Antony*, in *Plutarch and the historical Tradition*, Routledge, 2002, pp. 167-190.

(...) lì, trascorrendo il tempo libero con passatempi per giovinetti e dedicandosi a giochi fanciulleschi, spreca e sperperava, come diceva Antifonte, il bene più prezioso, ossia il tempo.

(Plutarco)⁴⁴⁵

Si comportava spesso come un fanciullo e, infatti, in questo passo Plutarco definisce le sue attività come «passatempi per giovinetti» - μειρακίου διατριβαῖ - e «giochi fanciulleschi» - παιδιᾶ - e in altri punti del testo li descrive anche come «divertimenti da ragazzini» - παιζόμενα.⁴⁴⁶ Nella biografia che il letterato dedica ad Antonio si può, tuttavia, notare come già in precedenza, prima ancora di recarsi in Egitto, il triumviro si dedicasse a παιδιᾶ e fosse solito comportarsi in maniera irruenta e poco consona al proprio ruolo.⁴⁴⁷ L'esempio forse più eclatante è legato all'episodio delle feste *Lupercalia* del 44 a.C., quando ancora Cesare era in vita.⁴⁴⁸

Un gruppo di giovani Romani, insieme ad alcuni magistrati, partecipa alle celebrazioni. Nella corsa conclusiva, come vuole la tradizione, i Luperci colpiscono con strisce di pelle chi si trova sul loro cammino.⁴⁴⁹ Questo atto alquanto brutale è fatto μετὰ παιδιᾶς dice Plutarco, ossia per gioco, e uno dei partecipanti a tale “ragazzata” è proprio Antonio.⁴⁵⁰ Il termine, nonostante non

⁴⁴⁵ Plut., *Ant.*, XXVIII, 1: «ἐκεῖ δὲ μειρακίου σχολὴν ἄγοντος διατριβαῖς καὶ παιδιᾶς χρώμενον ἀναλίσκεν καὶ καθηδύπαθεῖν τὸ πολυτελέστατον, ὡς Ἀντιφῶν εἶπεν, ἀνάλωμα, τὸν χρόνον».

⁴⁴⁶ Plut., *Ant.*, XXIX, 3: «τὰ μὲν οὖν πολλὰ τῶν ὑπ’ αὐτοῦ παιζομένων διηγείσθαι πολὺς ἂν εἴη φλύαρος».

⁴⁴⁷ Plutarco spiega che già in giovane età Antonio fosse solito passare il tempo in attività deprecabili che lo portarono ad accumulare debiti su debiti. Questo comportamento andò avanti per un certo periodo, finché, per allontanarsi dalla situazione ormai incontrollabile, si recò in Grecia a studiare oratoria, allontanandosi così dalle cattive compagnie che lo avevano portato a toccare il fondo (Plut., *Ant.*, II, 3-5).

⁴⁴⁸ Plut., *Ant.*, XII, 1.

⁴⁴⁹ Di tale tradizione si è ampiamente discusso nel secondo capitolo di questo studio. In riferimento all'uso delle pelli di capro per colpire gli spettatori delle feste, tra cui le donne in qualità di augurio di fertilità, si veda la nota 152 alle pagine 53-54.

⁴⁵⁰ Plut., *Ant.*, XII, 1-2: «διαθέουσι δὲ τῶν εὐγενῶν νέοι πολλοὶ καὶ τῶν ἀρχόντων, ἀλημιμένοι λίπα, σκύτεσι λασίοις καθικνούμενοι μετὰ παιδιᾶς τῶν ἐντυχανόντων. [2] ἐν τούτοις ὁ Ἀντώνιος διαθέων (...)».

sia riferito a lui in maniera diretta, connota il clima della festività - cui egli prende parte - come un momento di svago un po' infantile e licenzioso, tipico dei giovani che non fanno ancora parte della ben strutturata società romana. Come è già stato spiegato nel secondo capitolo di questo studio, i *Lupercalia* erano feste nate probabilmente come rito di passaggio per i giovani, a seguito delle quali essi sarebbero stati finalmente considerati parte integrante della comunità.⁴⁵¹ All'epoca di Cesare, il vincolo della giovinezza dei suoi partecipanti sembrava però non esistere più e anche alcuni magistrati, che già ricoprivano ruoli autorevoli all'interno della comunità, erano autorizzati a prendere parte alla corsa.⁴⁵²

Andando avanti con la lettura del brano si nota che Antonio decise di staccarsi dal gruppo e compiere un atto impulsivo, quasi blasfemo per quel momento storico, ossia porgere una corona d'alloro a Cesare:

(...) ma (Antonio) smise di essere dedito alle usanze patrie e, dopo aver avvolto un ramo di lauro intorno alla corona, corse verso i rostri e, sollevato dai compagni di corsa, la pose sul capo di Cesare (...).

(Plutarco)⁴⁵³

Particolarmente importante in questo testo è la premessa fatta da Plutarco al gesto di Antonio, ossia la decisione di interrompere la corsa rituale per introdurre una modifica a una pratica religiosa centenaria. Tale gesto sembra accentuare i

⁴⁵¹ Cfr. p. 66, nota 152.

⁴⁵² La festività del 44 a.C. fu considerata particolarmente eccezionale, perché, come spiega John North, entrarono a far parte della corsa, al fianco dei gruppi storici dei Fabii e dei Quintilii, gli *Iulii*, ossia i membri della *gens Iulia* della quale Giulio Cesare era sicuramente il più illustre. Antonio poté partecipare alla celebrazione proprio perché membro della *gens Iulia* da parte di madre (John NORTH, *Caesar at the Lupercalia*, in «The Journal of Roman Studies» 98 (2008), pp. 144-160, qui pp. 145-147).

⁴⁵³ Plut., *Ant.*, XII, 2: «(...) (scil. Ἀντώνιος) τὰ μὲν πάτρια χαίρειν εἶασε, διάδημα δὲ δάφνης στεφάνῳ περιελίξας προσέδραμε τῷ βήματι, καὶ συνεξαρθεὶς ὑπὸ τῶν συνθεόντων ἐπέθηκε τῇ κεφαλῇ τοῦ Καίσαρος».

tratti negativi del console: la figura di Antonio è, anche in questo caso, rappresentata come fanciullesca, noncurante degli usi patri, irriverente e destabilizzante per l'ordine sociale e politico in cui vive. Sicuramente parte della colpa per questa visione così negativa della storia è dovuta all'immagine che Cicerone dipinse di Marco Antonio nella sua opera, le *Filippiche*.⁴⁵⁴ Tuttavia, non bisogna escludere che ci sia stato un forte influsso nella costruzione negativa del personaggio di Antonio anche successivamente alla morte di Cicerone e causato, in particolare, dalla feroce campagna propagandistica messa in atto contro di lui da Ottaviano, che necessitava di distaccarsi dagli eccessi dell'ex collega.⁴⁵⁵

In ogni caso, il comportamento di Antonio fin qui come descritto da Plutarco anticipa l'immagine generale che di lui si evince dalla lettura completa dell'opera dello storico di Cheronea. Le parole dell'autore lette finora sembrano anticipare la rappresentazione che si ha di Antonio più avanti nel testo, quando il triumviro si trova ormai da tempo in Egitto. Qui, immemore della *res publica*,

⁴⁵⁴ I passi in questione sono due e leggendoli si capisce immediatamente che ciò che Cicerone rimproverava ad Antonio non era solo l'attentato alla Repubblica avvenuto con la donazione della corona regale a Cesare, ma anche l'aver preso parte ai *Lupercalia*. Antonio era allora console e ricopriva uno dei ruoli di punta del *cursus honorum* romano. Sebbene fosse autorizzato a prendere parte alla festività, questa decisione non doveva essere piaciuta ai tradizionalisti che ritenevano la festa un rito per giovinetti, dannoso per il decoro di una carica dello Stato quale quella consolare. In *Phil.*, II, 34, 85, Cicerone accusa direttamente Antonio di essere noncurante del prestigio del proprio ruolo: «ita eras Lupercus ut te consulem esse meminisse deberes»; più avanti, calcando su questo punto, ossia sul fatto che Antonio avesse preferito agire come un Luperco, lo schernisce descrivendolo ubriaco, nudo e unto da olii: «neque illius diei memoriam perhorrescit quo ausus est obrutus vino, unguentis oblitus, nudus gementem populum Romanum ad servitutem cohortari?» (XIII, 15, 31).

In realtà, come lo studioso John North sottolinea, una simile descrizione coincide con il comportamento che i Luperci dovevano tenere durante queste feste e tutti loro dovevano correre nelle medesime condizioni in cui corse Antonio (NORTH, *Caesar at the Lupercalia*, qui pp. 145-147). Il punto di Cicerone, però, era un altro: North sembra infatti non considerare che il senso di vergogna su cui fa leva l'Arpinate non dovesse essere quello legato all'ubriachezza o alla nudità in sé. Piuttosto il punto cruciale è che a prendere parte a questo tipo di esibizione, come detto sopra, fosse un console.

⁴⁵⁵ Come si è già in parte visto e si ripeterà anche a breve, la pubblicità negativa contro Antonio iniziò a partire dalla sua relazione con Cleopatra e si inasprì quando egli decise di ripudiare ufficialmente la seconda moglie, Ottavia, (Cass. Dio., L, 3, 2) e iniziare un'aperta politica in favore dell'Egitto e di un suo ruolo quale sovrano delle province orientali (Plut., *Ant.*, LIV).

era ormai divenuto un “non-Romano”, un nemico del buon costume e del bene di Roma.

Così, improvvisamente, tutta la cura di Antonio per gli affari pubblici svanì, mentre qualsiasi cosa Cleopatra ordinasse, era eseguita, indipendentemente dalle leggi umane o divine.

(Appiano)⁴⁵⁶

Dimenticare il bene dello Stato e sostituirlo con l’interesse privato era ciò che ai Romani era più inviso. Antonio ignorava, così, il sentimento della *pietas* che ciascun *vir* romano doveva rispettare onorando la propria famiglia e lo Stato. A ciò si aggiunse tra il 39 e 38 a.C. - anni che il triumviro trascorse lontano da Cleopatra - una nuova mania di Antonio, che consisteva nel farsi identificare con il dio Dioniso. Come Cassio Dione riporta, tale condotta era percepita come contraria ai costumi patri. L’insistenza con cui Antonio imponeva agli altri di essere chiamato e onorato col nome del dio greco era per i Romani insostenibile.⁴⁵⁷ Questo ulteriore dettaglio si andava a sommare ai già numerosi caratteri orientaleggianti che ormai da tempo facevano parte della sua immagine e che lo avevano fatto diventare sempre più odioso agli occhi dei Romani della Penisola. Il suo fare ellenizzato, il suo infantilismo, la passione per una vita d’agi e per il lusso sfrenato, nonché la storia d’amore e l’alleanza politica strette con una regina straniera erano tutti tratti che avevano largamente contribuito ad attribuire ad Antonio un forte atteggiamento antiromano.⁴⁵⁸

Sicuramente quest’ultimo dettaglio contribuì a peggiorare la considerazione che di lui si aveva a Roma, specialmente perché Dioniso, sebbene adorato anche

⁴⁵⁶ App., *B. Civ.*, V, 9: «εὐθὺς οὖν Ἀντωνίῳ μὲν ἢ περὶ ἅπαντα τέως ἐπιμέλεια ἀθρόα ἡμβλύνετο, Κλεοπάτρα δ’ ὅ τι προστάξειεν, ἐγίνετο, οὐ διακριδὸν ἔτι περὶ τῶν ὀσίων ἢ δικαίων».

⁴⁵⁷ Plut., *Ant.*, XXIV; Cass. Dio., XLVIII, 39, 1-2.

⁴⁵⁸ Caratteri che, al contrario, erano molto apprezzati dai popoli delle province orientali (Paul ZANKER, *The power of images in the Age of Augustus*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 142002, pp. 46-48).

dai Romani con il nome di Bacco, era un dio con origini asiatiche e quindi straniero. I Greci stessi lo consideravano una divinità forestiera, attribuendone la provenienza alla Tracia o a volte all'Asia Minore e più precisamente all'Anatolia.⁴⁵⁹ Con queste scelte, Antonio si confinava in Oriente, attribuendosi sembianze sempre meno romane e sempre più estranee al mondo noto ai Romani. Immerso nel lusso, lontano dalle necessità di Roma, Antonio stava diventando uno straniero in patria.

Di ciò era al corrente Ottaviano, che, al contrario, come già anticipato, si trovava nel cuore dell'impero, lì dove venivano prese tutte le decisioni importanti, con la possibilità di far sentire la propria opinione. Dopo il grande successo ottenuto contro Sesto Pompeo, si trovò ad affrontare un'ultima minaccia in territorio italico, Lepido.

Intervenuto in supporto di Ottaviano contro Sesto nel 38 a.C., Lepido aveva combattuto al suo fianco per tutta la durata della guerra. In ultimo, però, quando lui e Agrippa stavano per assediare le truppe di Plinio Rufo - uno dei generali di Sesto - stanziate a Messina, Lepido, senza attendere l'ordine di Ottaviano, permise alle sue legioni congiunte a quelle di Plinio di razziare la città. Il suo intento era quello di assicurarsi la fedeltà dei propri legionari e dei soldati di Plinio, per avere così la possibilità di aprire un negoziato con Ottaviano.⁴⁶⁰ Sfortunatamente per Lepido, però, la maggioranza delle legioni - provate dalle numerose guerre civili e colme di ammirazione per la personalità di Ottaviano - lo lasciarono nel momento dell'estremo bisogno, facendo cadere la trattativa con cui Lepido chiedeva di riottenere il governo delle sue province in cambio della concessione a Ottaviano della Sicilia e dell'Africa. Dopo alcuni brevi scontri anche Lepido capitolò, ma Ottaviano, che ormai vedeva avvicinarsi lo scontro

⁴⁵⁹ Otto KERN, s.v. *Dionysos*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, V, 1, 1903, coll. 1010-1046.

⁴⁶⁰ App., *B. Civ.*, V, 122.

finale con Antonio, invece di ucciderlo, gli risparmiò la vita, permettendogli di tenere i suoi beni e la carica di *pontifex maximus*.⁴⁶¹

La pragmaticità dimostrata da Ottaviano nell'eliminare Lepido dalla politica romana aveva ancor più rafforzato la sua posizione; al contrario, Antonio si trovava in una situazione di crisi profonda: le perdite subite durante la prima campagna partica avevano limitato enormemente il suo potere militare e dal momento che tardavano ad arrivarli i rinforzi promessi in cambio delle navi concesse tempo prima a Ottaviano per affrontare Sesto, Antonio non poté procedere con le sue campagne d'espansione. Dopo aver rinunciato - almeno apparentemente - alla conquista dell'Armenia, si trovò a dover fronteggiare una crisi matrimoniale dal forte valore politico. Ottavia, per ovviare al momento di disagio che il marito stava attraversando e quasi certamente spinta in questo atto dal fratello, raggiunse Antonio incontrandosi con lui ad Atene e portando con sé 2.000 legionari di Ottaviano, provviste e rifornimenti vari. Antonio, in evidente imbarazzo per la posizione presa dalla moglie e per evitarle un'offesa, accettò l'offerta, ma poi partì per Alessandria, lasciando la legittima consorte in Grecia.⁴⁶²

Nella primavera del 34 a.C. Antonio riuscì con un espediente a conquistare finalmente l'Armenia, riacquistando piccola parte del prestigio perso nella campagna contro i Parti. Dopo aver convinto Artavaside II, sovrano armeno, a incontrarlo, Antonio gli tese un'imboscata e lo fece prigioniero. Diede poi l'ordine alle proprie legioni di impossessarsi del territorio del re: riuscì così con l'inganno a conquistare l'Armenia. Artavaside fu condotto in Egitto e prese parte come ostaggio alla parata trionfale del triumviro nella città di Alessandria.⁴⁶³

Durante i festeggiamenti, Antonio mostrò ancora una volta quanto la relazione con Cleopatra lo avesse reso incauto e superficiale: celebrò la vittoria con una cerimonia molto simile a quella di un trionfo romano, mostrandosi con

⁴⁶¹ Svet., *Aug.*, XVI, 4; App., *B. Civ.*, V, 123-126; Cassio Dio., XL, 11-12.

⁴⁶² Plut., *Ant.*, LIII, 2. Secondo Cassio Dione Antonio la fece tornare a Roma (XLIX, 33, 4)

⁴⁶³ Cass. Dio., XXXIX - XL.

al proprio fianco non la moglie legittima Ottavia, bensì l'amante Cleopatra e i figli avuti da costei.⁴⁶⁴ Ancor più preoccupante per i Romani fu la decisione del triumviro di mostrare apertamente i bambini come suoi successori e di legittimare la posizione di lei quale moglie di fatto, indicandola come una possibile regnante dell'impero romano.⁴⁶⁵

Durante la cerimonia Antonio decise infatti di spartire le province da lui conquistate tra la compagna e gli eredi così come descritto da Plutarco:

[3] (...) *Infatti, una volta riempito il ginnasio con una folla e dopo aver posto due troni d'oro su una tribuna d'argento, uno per sé e uno per Cleopatra e altri di più piccola misura per i figli, [4] prima presentò Cleopatra come regina d'Egitto, di Cipro, di Libia e della Celesiria e Cesarione avrebbe governato con lei, lui che sembra fosse il figlio del precedente Cesare, il quale aveva abbandonata Cleopatra che ne era incinta; in un secondo momento, nominò i figli suoi e di Cleopatra re dei re e ad Alessandro assegnò l'Armenia, la Mesia e il regno partico - una volta sottomesso -, mentre a Tolomeo la Fenicia, la Siria e la Cilicia.*

(Plutarco)⁴⁶⁶

Antonio aveva esagerato e lo spiega sempre lo storico di Cheronea introducendo il passo appena letto:

⁴⁶⁴ La cerimonia ricordava in tutto e per tutto un trionfo e dal momento che il trionfo concesso solo ai generali vittoriosi doveva svolgersi a Roma, il fatto che una cerimonia particolarmente simile avesse luogo ad Alessandria era un forte indizio della presa di posizione di Antonio (in merito

⁴⁶⁵ Non molto tempo dopo la cerimonia iniziarono a essere messe in circolazione monete romane con il volto di Cleopatra e, come sottolinea Christopher Pelling, questo era un chiaro affronto verso i Romani dal momento che il volto di una sovrana straniera non era mai apparso sul conio romano (PELLING, *The triumviral period*, p. 41, nota 211). Era questo forse un segnale della volontà di Antonio di imporre Cleopatra come possibile futura regina di Roma?

⁴⁶⁶ Plut., *Ant.*, LIV, 3-4: «ἐμπλήσας γὰρ ὄχλου τὸ γυμνάσιον καὶ θέμενος ἐπὶ βήματος ἀργυροῦ δύο θρόνους χρυσοῦς, τὸν μὲν ἑαυτῶ, τὸν δὲ Κλεοπάτρα, καὶ τοῖς παισὶν ἑτέρους ταπεινοτέρους, [4] πρῶτον μὲν ἀπέφηνε Κλεοπάτραν βασίλισσαν Αἰγύπτου καὶ Κύπρου καὶ Λιβύης καὶ κοίλης Συρίας, συμβασιλεύοντος αὐτῇ Καισαρίωνος, ὃς ἐκ Καίσαρος ἐδόκει τοῦ προτέρου γεγονέναι Κλεοπάτραν ἔγκυον καταλιπόντος· δεύτερον δὲ τοὺς ἐξ αὐτοῦ καὶ Κλεοπάτρας υἱοὺς βασιλεῖς βασιλέων ἀναγορεύσας Ἀλεξάνδρῳ μὲν Ἀρμενίαν ἀπένευμε καὶ Μηδίαν καὶ τὰ Πάρθων, ὅταν ὑπαγάγηται, Πτολεμαίῳ δὲ Φοινίκην καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν».

(Antonio) era odiato anche per la spartizione plateale, sfrontata e odiosa, che aveva fatto tra i figli ad Alessandria.

(Plutarco)⁴⁶⁷

Il messaggio che Roma ricevette fu chiaro: Antonio si considerava un sovrano ellenistico e come tale ormai agiva, senza curarsi più della sorte di Roma. La reazione di Ottaviano fu immediata. Una situazione del genere tornava a suo favore e gli permetteva di mostrare Antonio come l'ultimo vero nemico della Repubblica. Era lui, infine, e non Ottaviano l'ultimo ostacolo che separava Roma da una pace tanto attesa. Il pericolo che Antonio rappresentava per Roma stava diventando sempre più chiaro e portava con sé il segno della monarchia: dichiararsi apertamente consorte di una regina, accettando la prole da essa ricevuta come se fosse nata da un valido patto matrimoniale, significava a tutti gli effetti autoproclamarsi re e i Romani ne erano al corrente.

Fu dato inizio a una forte campagna diffamatoria nei confronti di Antonio - ingegnosamente soprannominata dallo studioso Jochen Bleicken come "Krieg der Worte" ⁴⁶⁸ che andò chiramente a favore di Ottaviano: ciascun attacco rivolto verso di lui permetteva all'erede di Cesare di porsi in difesa del popolo romano, proponendosi come alternativa unica e indispensabile per arginare il dilagare di una nuova monarchia. Se Antonio era un despota, Ottaviano era colui che voleva difendere gli interessi della Repubblica; se Antonio adorava e imitava Dioniso - il dio straniero dedito agli eccessi -, Ottaviano dimostrava la propria fedeltà alle divinità capitoline e ad Apollo - simbolo della misura e dell'equilibrio; se Antonio amava il lusso e trascorrevano le proprie giornate dedicandosi a passatempi inutili, Ottaviano riportava in auge la modestia romana

⁴⁶⁷ Plut., *Ant.*, LIV, 3: «ἐμισήθη δὲ καὶ διὰ τὴν διανέμησιν ἣν ἐποίησατο τοῖς τέκνοις ἐν Ἀλεξάνδρεια, τραγικὴν καὶ ὑπερήφανον καὶ μισορῳμαῖον φανεῖσαν».

⁴⁶⁸ Jochen BLEICKEN, *Augustus. Eine biographie*, Berlin, Alexander Fest Verlag, ³1998, pp. 266-274.

e si prodigava affinché il *mos maiorum* fosse sempre rispettato - almeno in apparenza; se Antonio vinceva una battaglia, Ottaviano ne vinceva di più. Erano come il diavolo e l'acqua santa o almeno questo era quello che a Ottaviano faceva comodo far credere.⁴⁶⁹

4.2. L'ultimo scontro e la necessità di una rinascita identitaria

Diventava sempre più reale la possibilità di uno scontro diretto con Antonio e Ottaviano aveva bisogno urgentemente di risolvere l'imbarazzante questione legata al suo ruolo di triumviro. Se infatti per Antonio che si trovava in Oriente, lontano dagli interessi dei senatori, la scadenza del secondo patto triumvirale - da collocare intorno alla fine del 33 a.C. - non era un problema, per Ottaviano, che si trovava a stretto contatto con costoro, rappresentava un ostacolo non indifferente.⁴⁷⁰ Non essendo più un triumviro e risiedendo a Roma, dove era

⁴⁶⁹ ZANKER, *The power of images in the Age of Augustus*, p. 52; PELLING, *The triumviral period*, pp. 41-44

⁴⁷⁰ Sulla scadenza del secondo mandato triumvirale gli studiosi moderni non concordano: il problema sorge dall'impossibilità di stabilire se la data di rinnovamento del patto tra Antonio e Ottaviano fosse il 37 a.C. - cioè successivamente all'effettiva data di scadenza del primo trattato, legalizzato attraverso l'emissione della *Lex Titia* del 27 novembre 43 a.C. e decaduto il 31 Dicembre 38 a.C. - o pur avendo avuto luogo durante l'incontro di *Tarentum* nel 37 a.C., sia stato fatto valere retroattivamente. Nel primo caso il secondo mandato avrebbe perso valore il 1° dicembre 32 a.C., nel secondo il 31 dicembre 33 a.C.

Gli studi in merito sono numerosi e, ad esclusione dell'ipotesi di Theodor Mommsen, tendono tutti a dividersi tra queste due date (i maggiori studi sono citati a p. 5, nota 1 di Emilio GABBA, *La data finale del secondo triumvirato*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 98 (1970), pp. 5-16). Mommsen, che fu uno dei primi a occuparsi del problema, considera il triumvirato tra Antonio e Ottaviano pari a quello ricoperto da Silla, affermando che non potesse esserci una vera e propria scadenza del patto, ma che il suo termine fosse unicamente vincolato all'abdicazione delle singole parti. A questa idea si è fortemente opposto Emilio Gabba, sostenendo che la data limite del primo mandato dovesse essere quella del contratto - ossia il 31 dicembre 38 a.C. - e che, però, non fu rispettata. La mancata rinuncia alla carica portò a un periodo d'attesa e, dal momento che ciò metteva a rischio la reputazione di Ottaviano, costui cercò a posteriori di negare il problema spiegando nelle *Res Gestae* di aver ricoperto continuativamente la carica per dieci anni (GABBA, *La data finale del secondo triumvirato*, pp. 11-16). Non tutti gli studiosi sono convinti dell'intenzione propagandistica sottesa alle parole di Ottaviano e credono fermamente che il patto avesse valore retroattivo (*R. Ges.*, VII, 1).

ancora necessario mantenere la parvenza di un governo repubblicano, il suo ruolo appariva ambiguo: in fondo il suo potere era il medesimo di quello che Antonio non si faceva scrupoli a usare in Oriente e, date la sua feroce critica verso tale atteggiamento, l'incoerenza tra il suo dire e il suo agire iniziava ad allarmare molti senatori.⁴⁷¹

Fu così che il 1° febbraio del 32 a.C. Gaio Sosio, console in carica per quell'anno insieme a Domizio Enobarbo, attaccò apertamente in senato Ottaviano e, come riporta Cassio Dione, se non fosse stato per il tribuno Nonnio Balbo che riuscì a contenerne l'impeto, avrebbe fatto approvare misure ufficiali contro di lui. Ottaviano, tuttavia, preferì evitare lo scontro diretto e rimase volutamente lontano da Roma per qualche giorno. Al suo rientro rispose con calma, ma con durezza alle accuse subite: entrato in senato circondato dai suoi soldati, prese posto sul suo seggio triumvirale collocato tra i due consoli ed espose pesanti accuse sia contro Sosio, sia contro Antonio. I senatori in favore di Antonio, intimoriti dal gesto, non mostrarono alcuna aperta reazione, ma decisero segretamente di lasciare Roma e imbarcarsi alla volta di Alessandria.⁴⁷²

Il chiaro segnale lanciato dai sostenitori di Antonio non frenò Ottaviano che, liberatosi finalmente dei suoi oppositori, poté agire in Italia indisturbato. Di contro, altrettanti uomini illustri abbandonarono Antonio: Marco Tizio e Munazio Planco sono due dei nomi più famosi e furono, insieme al fedelissimo di Ottaviano, Agrippa, i fautori della vittoria finale del triumviro su Antonio. Se ci si chiede come mai Tizio e Planco scelsero di passare dalla parte di Ottaviano,

Contestando le parole di Appiano (*Ill.*, XXVIII, 80 e *B. Civ.*, V, 95), che, a loro dire, avrebbe interpretato la vaghezza di Ottaviano in merito al ruolo ricoperto nel 32 a.C. come un segno della validità del contratto fino alla fine di quell'anno, confermano la teoria secondo cui il secondo mandato sarebbe stato stipulato nel 37 a.C., ma avrebbe incluso anche l'anno precedente (AUGUSTUS, *Res gestae. The achievements of the Divine Augustus*, a cura di Peter Astbury BRUNT - John Michael MOORE, London, Oxford university Press, 1967, al passo VII, 1; PELLING, *The triumviral period*, pp. 67-68). Seguendo quest'ultima teoria acquisirebbero un senso compiuto i momenti di tensione che sia nel 37 a.C. sia nel 32 a.C. caratterizzarono il rapporto tra il senato romano e Ottaviano stesso, sfociati nell'attacco del console Gaio Sosio - un fedele sostenitore di Antonio - del 1 febbraio del 32 a.C.

⁴⁷¹ PELLING, *The triumviral period*, pp. 48-50.

⁴⁷² Liv., *Per.*, 132; Cass. Dio., L, 2, 3-7.

si deve ricordare che sulla loro scelta incise principalmente la decisione di Antonio di separarsi pubblicamente da Ottavia.⁴⁷³

L'influsso di Cleopatra sulla scelta di Antonio, in questa situazione, fu sicuramente essenziale,⁴⁷⁴ ma l'umiliazione fatta a Ottavia, considerata l'emblema della perfetta moglie e matrona romana, costò cara sia a lei sia al compagno e fu di grande aiuto alla propaganda ottaviana.⁴⁷⁵ «Senza volerlo a causa di questi atteggiamenti nocque ad Antonio» racconta Plutarco «egli fu infatti odiato per aver compiuto delle ingiustizie nei confronti di una simile donna».⁴⁷⁶

Da questo punto in poi la relazione tra i due ex triumviri si inasprì sempre più. Mentre Antonio si preparava gradualmente a una guerra ormai inevitabile, Ottaviano diede il colpo finale alla reputazione del collega leggendo in senato il suo testamento.⁴⁷⁷ Come di consuetudine, il testamento di Antonio era stato affidato alle vergini Vestali, che lo avrebbero dovuto custodire fino alla morte del triumviro. Ottaviano riuscì, però, a impossessarsene, facendone uso per diffamare il collega e spingere il senato a dichiarargli guerra.⁴⁷⁸

Ancora oggi permangono i dubbi in merito alla veridicità del contenuto di tale testamento: alcuni studiosi moderni convengono sulla possibilità che almeno parte del testo fosse stata rimaneggiata da Ottaviano stesso e adattato alle

⁴⁷³ Cass. Dio., L, 3. 1-4 e LVII; secondo Plutarco, invece, la colpa della fuga di Tizio e Planco fu esclusivamente il comportamento tenuto da Cleopatra nei loro confronti (*Ant.*, LVIII, 2; cfr. anche con la descrizione di Vell. Pat., II, 83).

⁴⁷⁴ Assai critico in questo senso è Velleio Patercolo (II, 82, 4), che riversare quasi tutta la colpa all'infatuazione di Antonio per la regina d'Egitto.

⁴⁷⁵ Soprattutto in seguito al gesto di Ottavia di portare in dono al marito le legioni del fratello, molti Romani avevano iniziato a guardare a lei con simpatia. Da quella volta, ella era infatti divenuta l'incarnazione della donna modello: fedele al marito fino al punto di mettere a rischio la relazione con il fratello, si era per anni occupata non solo dei loro figli, ma anche di quelli che Antonio aveva avuto da Fulvia e aveva sopportato ogni sopruso del marito in silenzio, con il decoro che solo una donna romana possedeva (Plut., *Ant.*, LIV, 1-2).

⁴⁷⁶ Plut., *Ant.*, LIV, 2: «ἄκουσα δὲ ἔβλαπτε διὰ τούτων Ἀντώνιον· ἐμισεῖτο γὰρ ἀδικῶν γυναικα τοιαύτην».

⁴⁷⁷ In merito ai preparativi di Antonio si confrontino Plut., *Ant.*, LVIII, 1 e Cass. Dio., L, 9, 2-3.

⁴⁷⁸ Plut., *Ant.*, LVIII; Svet., *Aug.*, XVII, 1.

necessità del caso. In effetti, può risultare difficile credere che esso contenesse esattamente ciò che l'erede di Cesare sperava di trovarvi all'interno. Nondimeno, non è possibile escludere del tutto che Antonio fosse intenzionato a ciò, in quanto la maggior parte dei suoi voleri testamentari erano già stati resi noti durante il trionfo del 34 a.C., in seguito alla conquista dell'Armenia.⁴⁷⁹

Il punto su cui Ottaviano focalizzò l'attenzione del senato fu un altro:

Dunque, recatosi lì, lo prese; inizialmente lesse il contenuto per conto proprio e segnò alcuni passaggi facilmente accusabili, dopo di che, radunata l'assemblea, lo lesse, anche se la maggioranza trovava ciò inopportuno. [4] Infatti, sembrava insolito e insopportabile che qualcuno ancora in vita dovesse dar conto di quelle cose che desiderava accadessero dopo la propria morte. Tra i voleri (di Antonio Ottaviano) accusava soprattutto quello in merito alla sua sepoltura. Si ingiungeva infatti che il corpo di costui, anche qualora fosse deceduto a Roma, dopo essere stato portato in processione attraverso il foro in direzione di Alessandria, fosse inviato a Cleopatra.

(Plutarco)⁴⁸⁰

Antonio non solo confermava le teorie sorte dopo la “donazione di Alessandria”, ma le rafforzava dichiarando di volersi far seppellire nella capitale egiziana e non a Roma. Questa sua decisione fu la goccia che fece traboccare il

⁴⁷⁹ Per una modificazione parziale propendono SYME, *The Roman revolution*, p. 282, nota 1; John CROOK, *A legal point about Mark Antony's will*, in «The Journal of Roman Studies» 47 (1957) 1-2, pp. 36-38, qui in particolare p. 37, nota 13; PELLING, *The triumviral period*, p. 52. Considerano, invece, il documento autentico John Robert JOHNSON, *The Authenticity and Validity of Antony's will*, in «L'Antiquité Classique» (1978), pp. 494-503; Frank SIRIANNI, *Was Antony's Will Partially Forged?*, in «L'Antiquité Classique» 53 (1984), pp. 236-241; Peter WALLMANN, *Triumviri rei publicae constituendae. Untersuchungen zur politischen Propaganda im zweiten Triumvirat (43-30 v. Chr.)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1989, pp 310-313.

⁴⁸⁰ Plut., *Ant.*, LVIII, 3-4: «ἔλαβεν οὖν ἐλθὼν: καὶ πρῶτον μὲν αὐτὸς ἰδίᾳ τὰ γεγραμμένα διῆλθε, καὶ παρεσημῆνατο τόπους τινὰς εὐκατηγόρητους: ἔπειτα τὴν βουλὴν ἀθροίσας ἀνεγίνωσκε, τῶν πλείστων ἀηδῶς ἐχόντων. [4] ἀλλόκοτον γὰρ ἔδοξεν εἶναι καὶ δεινόν, εὐθύνας τινὰ διδόναι ζῶντα περὶ ὧν ἐβουλήθη γενέσθαι μετὰ τὴν τελευτήν. ἐπεφύετο δὲ τῶν γεγραμμένων μάλιστα τῷ περὶ τῆς ταφῆς. ἐκέλευε γὰρ αὐτοῦ τὸ σῶμα, κὰν ἐν Ῥώμῃ τελευτήσῃ, δι' ἀγορᾶς πομπευθὲν εἰς Ἀλεξάνδρειαν ὡς Κλεοπάτραν ἀποσταλῆναι».

vaso: dopo anni di propaganda portati avanti a suo discapito, la risposta dei Romani fu di totale supporto verso Ottaviano e la sua decisione di dichiarare guerra all'usurpatore.⁴⁸¹ A questo punto, mancava solo la legittimazione per permettergli di agire: non essendo più triumviro, ma comportandosi di fatto come se ancora ne avesse l'autorità, Ottaviano rischiava di essere considerato un despota. Per continuare con il proprio piano aveva bisogno di ricevere una qualche forma di riconoscimento, un titolo che restituisse liceità al proprio ruolo. Nelle *Res Gestae* - la sua opera autobiografica - è Ottaviano stesso a raccontare cosa accadde:

L'Italia tutta giurò di propria sponte sulle mie parole e mi richiese con insistenza in qualità di duce per la guerra, in cui vinsi, ad Azio. Prestarono il medesimo giuramento le province della Gallia, quelle di Spagna, l'Africa, la Sicilia e la Sardegna. A quel tempo, i senatori che combatterono sotto le mie insegne furono più di settecento (...).
(Augusto)⁴⁸²

Per quanto si possa dubitare della spontaneità con cui i Romani scelsero Ottaviano in qualità di comandante delle loro legioni, è certo che ne appoggiassero gli intenti, primo tra tutti quello di salvare Roma da una sovrana straniera.⁴⁸³

⁴⁸¹ PELLING, *The triumviral period*, p. 52; ECK, *Augustus*, pp. 15-16.

⁴⁸² Aug., *R. Ges.*, XXV: «Iuravit in mea verba tota Italia sponte sua, et me belli quo vici ad Actium ducem depoposcit; iuraverunt in eadem verba provinciae Galliae, Hispaniae, Africa, Sicilia, Sardinia. Qui sub signis meis tum militaverint fuerunt senatores plures quam DCC (...).»

Cfr. con Plut., *Ant.*, LXI, 3 ; Svet., *Aug.*, XVII, 2; Cass. Dio., L, 6, 3-6.

⁴⁸³ All'analisi critica del passo delle *Res Gestae* si sono dedicati diversi studiosi, come ad esempio Anton von PREMIERSTEIN, *Vom Werden und Wesen des Prinzipats*, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937, pp. 41-43; SYME, *The Roman revolution*, pp. 284-292; BRUNT-MOORE in AUGUSTUS, *Res gestae, in loco*; Peter HERRMANN, *Der römische Kaisereid. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, pp. 78-89; Klaus GIRARDET, *Der Rechtsstatus Oktavians im Jahre 32 v. Chr.*, in «Rheinisches Museum für Philologie» 133 (1990) 3/4, pp. 322-350, qui pp. 345-350; PELLING, *The triumviral period*, pp. 52-54.

Nonostante Antonio fosse stato per lungo tempo l'obiettivo della critica ottavianea, non fu immediatamente nominato *hostis*; fu prima privato dei suoi poteri e della possibilità di candidarsi come console e solo dopo fu accusato di tradimento verso la Repubblica. La guerra vera e propria fu dichiarata, invece, contro Cleopatra: si voleva evitare così di rendere troppo evidente lo scoppio di un'ulteriore guerra civile, lasciando ad Antonio la scelta di decidere che veste dare allo scontro.⁴⁸⁴ Ottaviano si aspettava infatti una netta presa di posizione dell'ex collega a favore della nuova consorte e, se così fosse stato - e fu - avrebbe significato obbligare Antonio a dichiarare a sua volta guerra a Roma. Sarebbe stata questa l'opportunità per proclamarlo ufficialmente nemico di Roma.⁴⁸⁵

La guerra fu combattuta in Grecia e il risultato fu deciso quasi subito: sebbene Antonio avesse in campo le conoscenze e le forze militari migliori, Ottaviano, grazie all'aiuto di Agrippa e degli ex alleati di Antonio passati dalla sua parte, riuscì a ribaltare la situazione.⁴⁸⁶ Mentre Antonio attendeva il nemico a Patrasso, Agrippa gli tagliò la via più veloce per i rifornimenti e a poco a poco attaccò tutti gli appostamenti più importanti; Ottaviano intanto si muoveva per occupare Azio. La guerra si era conclusa prima ancora di essere iniziata.⁴⁸⁷

Il 2 settembre del 31 a.C. ebbe infine luogo la battaglia di Azio, che fu tutto tranne che uno scontro, dal momento che dopo non molto tempo Antonio e Cleopatra uscirono di scena, abbandonando il campo di battaglia e rientrando con quasi tutta la flotta ad Alessandria.⁴⁸⁸ La città egiziana non era però più un porto sicuro per i due amanti e le ribellioni causate dai nemici di Cleopatra portarono prima Antonio, poi la regina stessa a scegliere la strada del suicidio.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ Plut., *Ant.*, LX, 1; Cass. Dio, L, 4-6,1.

⁴⁸⁵ App., *B. Civ.*, IV, 38 e 45; Svet., *Aug.*, XVII, 2.

⁴⁸⁶ In merito alle forze messe in campo da entrambi Plut., *Ant.*, LXI.

⁴⁸⁷ Cass. Dio., L, 13.

⁴⁸⁸ Vell. Pat., II, 84-86; Plut., *Ant.*, LXIV-LXVII; Cass Dio, L, 32-34.

⁴⁸⁹ Vell. Pat., II, 87; Suet., *Aug.*, XVII, 4-5; Cass. Dio., LI, 5-8.

Si concludeva così lo scontro con Antonio e con essa la lunga serie di guerre civili che da secoli affliggevano l'impero. Roma, i Romani e gli alleati necessitavano di un periodo di pace da troppo tempo: la guerra non aveva solo indebolito l'impero economicamente, ma, come si è spesso osservato, anche culturalmente. Il clima di sospetto e di separatismo che aveva caratterizzato queste guerre fratricide, aveva condotto i Romani verso una crisi identitaria profonda.

Aveva sicuramente contribuito a peggiorare la situazione questo ultimo scontro tra Antonio e Ottaviano, i quali, oltre a essere entrambi Romani, erano stati parte della stessa fazione e - si potrebbe aggiungere - furono entrambi figli "spirituali" dello stesso padre. Ottaviano era l'erede legittimo di Cesare, mentre Antonio quello di fatto: mentre l'uno ne aveva assunto il nome e aveva cercato disperatamente di riabilitarne la figura mettendone in evidenza i tratti più nobili, l'altro, che con lui aveva vissuto e combattuto, ne reincarnava lo spirito e la condotta sfrenati.⁴⁹⁰

Due opposti che, infine, erano facce della stessa medaglia o "figli dello stesso padre" e quale poteva essere la conclusione peggiore di un litigio tra fratelli, se non un fratricidio? Sembrava che la storia, ancora una volta, fosse destinata a ripetersi e Roma stava per risorgere dalle mani di un assassino. Certamente Ottaviano non uccise Antonio con le proprie mani, né mostrò di averne l'intenzione, ma come ben gli aveva insegnato la storia stessa, era consapevole del fatto che sul Palatino non ci fosse posto per due sovrani.

In quel momento, ciò di cui i Romani avevano veramente bisogno era far ritorno alla normalità e alla pace, dando a Roma la possibilità di risorgere dalle

⁴⁹⁰ PELLING, *The triumviral period*, pp. 44. Giulio Cesare, a suo tempo, si era lasciato andare in Oriente a una vita di lussi ed eccessi e aveva egli stesso frequentato Cleopatra. In ciò, secondo Christopher Pelling, Antonio lo ricordava sicuramente di più, nonostante Ottaviano avesse fatto di tutto per accostarsi all'immagine di condottiero vittorioso quale fu Cesare (Cass. Dio., XLIX, 38, 2). Non va dimenticato, come anche ricorda Claude Nicolet, che sia Cesare sia Antonio tentarono di trasferire il centro dell'impero in Oriente, mentre proprio Ottaviano cercò il più possibile di mantenere Roma quale *caput* del mondo romano (Claude NICOLET, *Il modello dell'Impero*, in Andrea GIARDINA - Aldo SCHIAVONE (Edd.), *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 345-372, qui p. 362, nota 74).

proprie ceneri. Serviva un simbolo positivo, essenziale nei suoi tratti, comprensibile a tutti; un simbolo in cui tutti i Romani potessero riconoscere le proprie origini, grazie al quale potessero essere in grado di rifondare una città violata fin nel suo sacro nucleo e per mezzo del quale Ottaviano avrebbe potuto far obliare le violenze compiute. Poteva però Romolo, nonostante i suoi tratti negativi, essere ancora quel simbolo?

4.3. Augusto, la simbologia romulea e il mancato fratricidio

Passato il pericolo di un'invasione della Penisola e sconfitto Antonio definitivamente, Ottaviano si avviava a celebrare un trionfo assoluto. Per la prima volta dopo più di mezzo secolo di scontri, i Romani iniziavano a intravedere la pace tanto anelata e Ottaviano sembrava essere l'unico disposto a concederla loro. La guerra civile contro il suo collega aveva tuttavia gettato un'ombra sull'ex triumviro: la memoria delle liste di proscrizione e delle stragi di Filippi e Perugia era indelebile nella mente dei Romani. La necessità era quella di far convivere il passato con il presente, puntando l'attenzione sulla nuova era che attendeva Roma, ma facendolo per mezzo di concetti e immagini note al popolo romano.⁴⁹¹

⁴⁹¹ Ancor prima di festeggiare il proprio trionfo, il giorno 11 gennaio 29 a.C., Ottaviano chiuse le porte del tempio di Giano, indicando così l'inizio di un lungo periodo di pace (Cass. Dio., LI, 20, 4). Il santuario del dio, rimasto aperto per quasi due secoli, fu chiuso da Ottaviano per ben tre volte, come lui stesso riporta (Aug., *R. Ges.*, X). Anche Svetonio narra dell'accaduto, ma non specifica le date (Aug., XXII); da Cassio Dione sono ricordate solo le prime due occasioni, quella del 29 a.C. e quella del 25 a.C. (LVIII, 26, 5) sulla datazione della terza si espresse Orosio (VI, 22) per il quale sarebbe stata datata 2 a.C. La testimonianza di Orosio è stata sottoposta a una forte critica e ancor oggi gli studiosi non trovano un accordo sulla vera datazione- Tra i critici più importanti si ricordano Theodor Mommsen (Gaius Iulius Caesar Octavianus AUGUSTUS, *Res gestae divi Augusti: Accedunt tabulae*, a cura di Theodor MOMMSEN, Amsterdam, Scientia Verlag, 1883, p. 50), Inez Scott Ryberg (Inez Scott RYBERG, *The Procession of the Ara Pacis*, in «Memoirs of the American Academy in Rome» 19 (1949), pp. 79-101, qui pp. 92-94) e Ronald Syme (Ronald SYME, *Problems about Janus*, in «The American Journal of Philology» 100 (1979), pp. 188-212, qui pp. 193-201).

Fu così che o per volontà propria o per iniziativa degli storici e poeti del tempo, la figura di Ottaviano fu assimilata sempre più a quella del fondatore di Roma, Romolo. I Romani avevano trovato in Ottaviano la guida perfetta per ricostruire la propria identità e quale modo migliore per farlo se non ripartendo dalle origini. La poliedrica immagine di Romolo presentava però un problema di fondo legato - come osservato nel secondo capitolo - alle numerose sfumature caratteriali negative che il suo personaggio assunse durante i secoli. La necessità era quindi quella di eliminare i tratti più inopportuni attribuitigli soprattutto durante gli ultimi anni della Repubblica: per esempio, è stata notata in precedenza l'associazione di Romolo a un tiranno fatta da Cicerone e a questa si può aggiungere l'uso dispregiativo che Lepido, Sallustio e Catullo fecero dell'epiteto *Romulus*.⁴⁹²

Il messaggio, recepito chiaramente dalle fonti del periodo, portò alla rielaborazione del mito romuleo con la conseguente nobilitazione del ruolo del fondatore di Roma. Come Ottaviano anche Romolo aveva trascorso la propria giovinezza accanto a un “fratello luperco”, antepoendo il rispetto per gli dei e per la patria al vantaggio personale;⁴⁹³ come il fondatore di Roma anche l'ex triumviro si era trovato a difendere la sua patria dalla smania di potere di questo “gemello” divenuto poi *hostis*,⁴⁹⁴ entrambi non avevano osato compiere il

Nello stesso anno Ottaviano riportò in auge l'*augurium salutis*, ossia l'antico rito augurale con cui si interrogavano gli dei per sapere se fossero disposti ad accogliere le preghiere per la salute pubblica romana. Come spiega sempre Svetonio, questo fu solo il primo dei numerosi rituali arcaici che Ottaviano riprese e adattò al principato (Svet., *Aug.*, XXXI, 4).

⁴⁹² Sall., *Hist.*, I, 55, 5; Quint., IX, 3, 89; Cat., XXXIX, 5, 9. Elisabetta TODISCO, *Il nome Augustus e la 'fondazione' ideologica del Principato*, in Paolo DESIDERI et al. (Edd.), *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, Pisa, ETS, 2007, pp. 441-462, qui pp. 450-451 e l'approfondimento in nota 32; per il passo di Cicerone (*Off.*, III, 41) si rimanda a p. 111, nota 263 di questo lavoro.

⁴⁹³ Si fa riferimento alla doppia analisi condotta nel secondo capitolo, dove si è osservata la graduale separazione dei fratelli conseguente allo sviluppo opposto dei loro due caratteri. Si richiamano specificamente l'episodio del recupero del bestiame da parte di Remo con consumazione degli *exta* (Ov., *Fast.*, II, vv. 373-378 e sottocapitolo 2.3.2 pp. 59-75) e il brano della visita di Romolo a Cenina (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 79, 13-14 e Plut., *Rom.*, VII, 2; in questo lavoro al sottocapitolo 2.3.3).

⁴⁹⁴ In merito a Remo *hostis* si riveda l'analisi alle pp. 119-120.

fratricidio, almeno in apparenza. La grande differenza con la leggenda di età repubblicana era proprio questa: le fonti del periodo augusteo - Diodoro, Dionigi, Ovidio - sollevarono Romolo dalla colpa derivante dall'uccisione di Remo e lasciano a Celere il compito di eliminare l'*hostis*. Al fondatore restò la prerogativa di aver creato la città attraverso la sacralizzazione del territorio e la costituzione del *pomerium*, unendo il popolo romano e dandogli la sua prima forma d'identità, quella territoriale.⁴⁹⁵ Remo, al contrario, non era più ricordato come una vittima: saltare al di là del confine sacro di Roma significava andare incontro a una morte certa poiché attraversarlo denotava la volontà di agire da nemico, invadendo la città.⁴⁹⁶

Il mito così ristrutturato conferiva a Romolo un aspetto nuovo, più compassionevole e umano, anche se non meno indulgente: se si osservano gli autori di età augustea che ricordano l'omicidio per mano di Celere, ci si accorge che rappresentano la scena in maniera sempre più commovente. Man mano che ci si inoltra nel principato, la figura di Romolo viene privata dei tratti più inflessibili e mutata in una vittima delle circostanze: così, se per Diodoro Siculo Romolo avvisa il fratello del destino che lo attende qualora decidesse di saltare le mura, in Dionigi d'Alicarnasso è direttamente Celere ad ammonire Remo e infine in Ovidio, oltre ad apparire del tutto estraneo ai fatti, Romolo soffre visibilmente per la dipartita del gemello.⁴⁹⁷

Quest'ultimo Romolo era un personaggio che poteva essere affiancato all'immagine di Ottaviano senza creare troppi problemi.⁴⁹⁸ In fondo, il console aveva agito similmente quando si era trovato faccia a faccia con il suo collega:

⁴⁹⁵ Le fonti sono quelle del sottogruppo R2.1, così come descritte nel secondo capitolo alle pp. 113-122.

⁴⁹⁶ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, pp. 33 e 36-37.

⁴⁹⁷ I brani in questione sono Diod. Sic., VIII, 6, 1-3; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 87, 4 e Ov., *Fast.*, IV, vv. 837-854, alle quali seguì alcuni secoli dopo lo pseudo Aurelio Vittore in *De Vir. Ill. Rom.*, I, 4.

⁴⁹⁸ Svetonio narra di quanto fosse stato invisibile al *princeps* il tentativo dei Romani di conferirgli la dittatura, nonché l'essere chiamato con l'appellativo di *dominus* (*Aug.*, LII-LIII) e da ciò è comprensibile quanto Ottaviano fosse cauto nell'assumere titoli che lo avvicinavano troppo chiaramente alla monarchia.

Antonio, come Remo, aveva assunto i tratti dello straniero, di colui che aveva lasciato volontariamente la realtà cittadina di Roma per una vita fatta di estremi ai confini dell'impero. La storia poi sembrava ricalcare almeno vagamente i fatti: come aveva fatto Romolo, Ottaviano intimò ad Antonio di non proseguire col proprio intento; Antonio preferì entrare in guerra contro di lui e fu per questo motivo dichiarato *hostis* dal senato. Per concludere Antonio si suicidò o, più probabilmente, fu spinto al suicidio, togliendo il peso dell'atto da Ottaviano, ma mostrando in ogni caso ai Romani quale fosse la sorte per chi non intendeva conformarsi al nuovo stato di cose.⁴⁹⁹

La corrispondenza presente tra il mito e la storia non fu mai però accompagnata dalla scelta di Ottaviano di assumere apertamente il ruolo di Romolo, preferendo, al contrario, mantenere il paragone sotteso, attraverso una serie di allusioni più o meno esplicite. Così, a proposito del momento in cui, nel 43 a.C., prese in carico per la prima volta il consolato, circolò ben presto il racconto che egli avesse visto dodici avvoltoi, tanti quanti si erano presentati a Romolo alla vigilia della fondazione, e che i sacrifici fatti in quel giorno gli avessero rivelato un prospero futuro.⁵⁰⁰ Con Romolo avrebbe poi condiviso anche il luogo d'abitazione, costruendo una casa sul Palatino proprio lì dove si diceva fosse sorta in passato la dimora del primo sovrano romano.⁵⁰¹ Sul finire del secolo, quando ormai la figura di Romolo non presentava più lati oscuri e, anzi, appariva priva delle precedenti caratteristiche sconvenienti, finalmente Ottaviano poté dividerne il titolo di *pater patriae*.⁵⁰²

⁴⁹⁹ In merito all'atteggiamento da straniero tenuto da Antonio si è parlato in precedenza alle pp. 177-179.

⁵⁰⁰ Svet., *Aug.*, XCV, ma anche App., *B. Civ.*, III, 95 e Cass. Dio., XLVI, 46, 2.

⁵⁰¹ Cass. Dio., LIII, 16, 5. Gianfilippo CARETONI - Helmuth Nils LOOSE, *Das Haus des Augustus auf dem Palatin*, Mainz, Philipp von Zabern, 1983; Adolf HOFFMANN - Ulrike WULF, *Die Kaiserpaläste auf dem Palatin in Rom. Das Zentrum der Römischen Welt und Seine Bauten*, Mainz, Philipp von Zabern, 2006.

⁵⁰² Diane FAVRO, "Pater urbis": Augustus as City Father of Rome, in «Journal of the Society of Architectural Historians» 51 (1992) 1, pp. 61-84; Raymond STARR, *Augustus as "Pater patriae" and Patronage Decrees*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» (2010), pp. 296-298.

L'espedito dell'ex triumviro fu così quello di far percepire la somiglianza con l'ecista romano, senza mai accettarne formalmente il nome. Noti sono alcuni denari in argento risalenti al periodo tra il 29 e il 27 a.C., prima che gli fosse proposto di assumere il titolo di Romolo: Ottaviano si faceva già rappresentare con il capo velato mentre tracciava il *sulcus primigenius* secondo il rito etrusco, segno evidente della sua volontà di essere considerato il nuovo fondatore di Roma.⁵⁰³ Lo storico Cassio Dione conferma che Ottaviano desiderava ardentemente essere chiamato Romolo, ma che, non essendo il senato ancora pronto per un aperto parallelo con la monarchia, preferì nel gennaio del 27 a.C. assumere il titolo di Augusto.⁵⁰⁴

Augustus stesso era, però, un aggettivo che possedeva chiari riferimenti alla nascita di Roma e, di conseguenza, al suo fondatore, in quanto era l'attributo che definiva un luogo *sacer* e *inauguratus*: Ottaviano fu la prima persona a riceverlo, facendo così eco alla memoria dell'atto di fondazione. Il motivo della scelta è spiegato con molta precisione da Elisabetta Todisco, secondo la quale serviva a indicare la benevolenza degli dei verso l'operato di Ottaviano, conferendo inoltre un valore più ampio al suo nuovo ruolo rispetto a quanto potesse fare il nome di Romolo.⁵⁰⁵ Il titolo indicava anche il suo ruolo di *auctor* della rifondazione di Roma, tanto che gli fu donata dal senato la corona di quercia, simbolo del *servator salutis rei publicae*.⁵⁰⁶ In questo modo, «Ottaviano riscriveva, da protagonista, come Romolo rinnovato, la mitologia della città di

⁵⁰³ RIC I², *Augustus*, nr. 272. SISANI, *Qua aratrum ductum est*, qui. Pp. 390-391 e note 148 e 149.

⁵⁰⁴ Cass. Dio., LIII, 16, 7-8: «(...) ὁ Καῖσαρ ἐπεθύμει μὲν ἰσχυρῶς Ῥωμύλος ὀνομασθῆναι αἰσθόμενος δὲ ὅτι ὑποπεύεται ἐκ τούτου τῆς βασιλείας [8] ἐπιθυμῆν, οὐκέτ' αὐτοῦ ἀντεποιήσατο, ἀλλὰ Αὐγουστος ὡς καὶ πλεῖον τι ἢ κατὰ ἀνθρώπους ὦν ἐπεκλήθη: πάντα γὰρ τὰ ἐντιμώτατα καὶ τὰ ἱερώτατα αὐγουστα προσαγορεύεται. (...)».

⁵⁰⁵ TODISCO, *Il nome Augustus e la 'fondazione' ideologica del Principato*, pp. 449-451. Il nome di Romolo richiamava una forma di governo monarchica, mentre Ottaviano aspirava ad andare oltre il - seppur glorioso - passato di Roma, plasmando un assetto istituzionale mai visto prima.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, pp. 454-455.

Roma: egli aveva salvato la *res publica* in pericolo e ne aveva ristabilito il corso che si impegnava a continuare a preservare». ⁵⁰⁷

Così, nonostante i tentativi di mascherare la sua profonda ammirazione per Romolo, gli autori antichi di questo periodo colsero - più o meno spontaneamente - l'evidente desiderio del *princeps* di ricoprire il ruolo del fondatore e operarono l'adattamento del mito di cui si è parlato sopra. Non fu un caso che tra tutti gli episodi della saga romulea, quello cui gli storici prestarono più attenzione modificandolo radicalmente fu l'atto di fondazione e l'uccisione di Remo. Al termine della guerra civile e dopo la morte di Antonio, si era manifestata una generale incertezza sul futuro dei seguaci dell'ex triumviro: molti erano passati dalla parte di Ottaviano ancora prima che si giungesse allo scontro di Azio, tanti altri invece avevano combattuto contro Ottaviano fino alla fine. Si trattava a volte di intere legioni ed eliminarli tutti oltre a essere un'azione controproducente, avrebbe sicuramente protratto le lotte intestine e portato la *res publica* alla distruzione.

Ottaviano sembrò comprendere ciò e i letterati del tempo lo assecondarono: i Romani, oltre che di una guida benevola, necessitavano di una nuova identità collettiva e l'unica via per farlo era ripartire dalla nascita dell'identità territoriale romana, ovvero modificare intenzionalmente la storia delle origini dell'Urbe. Questo espediente permetteva anche di includere il monito che da sempre era insito nella natura sacra del *pomerium*, ossia che chiunque si fosse comportato così come aveva fatto Remo/Antonio, sarebbe stato escluso dalla società romana. L'elemento pomeriale, anche se presente solo immaterialmente con una funzione deterrente, era il vero strumento che definiva chi poteva o meno essere un Romano, escludendo chiunque si fosse comportato come *hostis* e includendo coloro che avessero accettato l'autorità del monarca. Dall'esclusione territoriale rinasceva la consapevolezza dei Romani di sapere chi non sarebbero mai potuti essere e, allo stesso tempo, chi dovevano essere.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 455.

5. Il pomerium come strumento partecipativo postumo

5.1. Memoria come frutto di una *Intentionale Geschichte*

Osservando la vita di Augusto si è potuto constatare che durante la sua carriera da triumviro il *princeps* non esitò a far uso della storia e del mito come grandi bacini di informazioni da cui poter attingere per supportare il proprio operato. Lo si è visto durante le guerre civili, quando si trovò a dover fronteggiare Antonio nella «Krieg der Worte» o nell'opera di diffamazione che portò avanti contro Cleopatra: riprendendo fatti, narrazioni e usi facenti parte del patrimonio culturale romano - e quindi noti al suo pubblico -, Ottaviano stabiliva un punto di contatto con i cittadini dell'Urbe, mettendo in evidenza allo stesso tempo cosa li differenziasse da Antonio e Cleopatra.⁵⁰⁸

Spesso si trattava di un uso congiunto di mito e storia che non aveva esclusivamente un'utilità propagandistica; al contrario, fin dai tempi di Erodoto, considerato il padre della ricerca storica antica, notizie di fatti ed eventi realmente accaduti erano spesso mescolati dalle civiltà antiche a miti e credenze.⁵⁰⁹ Questo perché la memoria di un individuo, di un gruppo o di un popolo, specialmente, racchiudeva in sé l'interdipendenza di mito e storia, entrambi facenti parte di essa, ma con diverse funzioni. In particolare, il mito ha spesso funto da coadiuvante della storia, in quanto narrazione atta a conferire senso agli eventi vissuti dall'uomo e sufficientemente antica e malleabile da poter essere usata per plasmare un'identità in cui riconoscersi. Questa relazione

⁵⁰⁸ La definizione di «Krieg der Worte» è sempre quella formulata da Bleicken e già citata nel quarto (BLEICKEN, *Augustus*, p. 266-274).

⁵⁰⁹ Karl GALINSKY (Ed.), *Memory in ancient Rome and early Christianity*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2016, pp. 4-5; CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, pp. 29-30.

ha dato vita a ciò che viene definita come *Mythistorie*, ovvero una “storia mitologizzata”⁵¹⁰

La convivenza tra mito e storia nasce fin dai tempi antichi e, spiegata con un’immagine, può essere definita, nel suo stato più primordiale, come il risultato della trasmissione orale dei ricordi da padre a figlio.⁵¹¹

*I principi base di tutta la storia sono i racconti dei padri ai figli, trasmessi poi di generazione in generazione; essi sono, alla loro origine, per lo più probabili, sempre che non urtino il buonsenso comune e perdono un grado di probabilità in ciascuna generazione. Con il tempo, la favola si ingigantisce e la verità si perde: da ciò deriva che tutte le origini dei popoli sono assurde.*⁵¹²

Nonostante la critica, il filosofo francese Voltaire coglie questa unione originaria tra narrazione mitica e fatti storici. Ciò che non sembra comprendere, tuttavia, è che l’uso di quella che lui chiama *fable* - “favola”, ossia il racconto mitico -, non è sempre stato il semplice atto di tramandare un ricordo lasciando che subisse un graduale e involontario processo di corruzione - detta per questo «memoria comunicativa». Sovente questi tipi di narrazioni si sono evoluti nel tempo, mostrando che gli uomini, per tramandare la propria memoria, sottoponevano eventi mitici e storici a un processo di modificazione.⁵¹³

⁵¹⁰ Il concetto è spiegato minuziosamente da Hans-Joachim Gehrke in Hans-Joachim GEHRKE, *Mythos, Geschichte, Politik - antik und modern*, in «Saeculum» 45 (1994) 2, pp. 239-264 e poi ripreso in Hans-Joachim GEHRKE, *Geschichte als Element antiker Kultur: die Griechen und ihre Geschichte(n)*, Berlin, Walter de Gruyter, 2014, p. 38.

⁵¹¹ CASTIELLO, *Il pomerium e l’identità romana: un legame più forte del sangue*, pp. 29-30.

⁵¹² S.v. *Historie* in VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, a cura di Louise MOLAND, Paris, Garnier, [1764] 1878: «Les premiers fondements de toute histoire sont les récits des pères aux enfants, transmis ensuite d’une génération à une autre ; ils ne sont tout au plus que probables dans leur origine, quand ils ne choquent point le sens commun, et ils perdent un degré de probabilité à chaque génération. Avec le temps la fable se grossit, et la vérité se perd : de là vient que toutes les origines des peuples sont absurdes».

⁵¹³ Questo primo tipo di memoria descritta da Voltaire è stato definito da Jan Assmann come “memoria comunicativa” tipica delle comunità orali (Jan ASSMANN, *Communicative and Cultural Memory*, in Astrid ERLI - Ansgar NÜNNING - Sara YOUNG (Edd.), *Cultural memory*

Secondo l'egittologo Jan Assmann questo sarebbe il processo di creazione di una memoria culturale, ossia un tipo di memoria che si distingue da quella comunicativa perché è frutto di una selezione consapevole da parte del gruppo o comunità che la possiede.⁵¹⁴ La memoria culturale è eterogenea e può essere costituita da diversi tipi di memoria, in cui mito e storia si mescolano fin quasi a confondersi. Il mito, però, ricopre un ruolo ben preciso nella costruzione della memoria culturale: ogni mito è un rimando a uno specifico passato grazie al quale gli uomini riescono a comprendere meglio il presente e il futuro. Secondo Assmann, esso può possedere caratteristiche che gli conferiscono una funzione di tipo «fondante» - «fundierend» - o «contrappresentistica» - «kontrapräsentisch». Nel primo caso, il mito serve a dar senso al presente, mentre nel secondo subisce una cristallizzazione e diventa un esempio di perfezione: con quest'ultimo significato la narrazione mitica non funge più da interprete, ma da critica al presente in cui si vive, in quanto obbliga gruppi e comunità a confrontarsi con il proprio passato.⁵¹⁵

In ogni caso, prima di essere storicizzata, la narrazione mitica era sempre sottoposta a una razionalizzazione - o come definita da Hans-Joachim Gehrke

studies. An international and interdisciplinary handbook, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 109-118). Questo tipo di memoria, tuttavia, come sottolinea anche Gehrke, non è destinata a durare per più di tre o quattro generazioni e ciò rende altamente precaria l'identità delle popolazioni che si affidano unicamente a questo metodo di trasmissione della memoria (Hans-Joachim GEHRKE, *Greek Representation of the Past*, in Lin FOXHALL - Hans-Joachim GEHRKE - Nino LURAGHI (Ed.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Leipzig, Franz Steiner Verlag, 2015, pp. 15-33, qui pp. 15-16).

⁵¹⁴ La definizione di memoria culturale si differenzia da quella di memoria collettiva di Halbwachs, in quanto - secondo la definizione dello stesso Jan Assman - ne è parte integrante (ASSMANN, *Communicative and Cultural Memory*, p. 110): «Cultural memory is a form of collective memory, in the sense that it is shared by a number of people and that it conveys to these people a collective, that is, cultural, identity. Halbwachs, however, the inventor of the term "collective memory," was careful to keep his concept of collective memory apart from the realm of traditions, transmissions, and transferences which we propose to subsume under the term "cultural memory." We preserve Halbwachs's distinction by breaking up his concept of collective memory into "communicative" and "cultural memory," but we insist on including the cultural sphere, which he excluded, in the study of memory».

⁵¹⁵ Jan ASSMANN, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, C.H. Beck, 2007, pp. 78-79; per la traduzione italiana si è fatto uso dell'edizione Jan ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, a cura di Francesco de ANGELIS, Torino, Einaudi, 1997, pp. 51-52.

una «Mythenrationalisierung» - che permetteva di attualizzare gli eventi leggendari passati in essa contenuti, applicandoli alla contemporaneità e facendo sì che «Vergangenheit wird vergegenwärtigt», ovvero che il passato fosse richiamato alla memoria e reso parte del presente.⁵¹⁶ Plasmando e riplasmando il mito - immagine di un lontano passato - si procedeva a influenzare o addirittura a riformulare il presente: la memoria che ne scaturiva era un adattamento intenzionale del mito e di eventi passati - unico nel suo genere perché circoscritto temporalmente e spazialmente - ai bisogni di un gruppo o di una società vissuta in un momento storico specifico e in una situazione altrettanto particolare.⁵¹⁷ Quando ciò accade non si può più parlare di memoria culturale, perché entra in gioco il concetto di intenzionalità, espresso dalla selezione e modificazione voluta e consapevole di ricordi o miti specifici. Di conseguenza, bisogna piuttosto far uso del concetto, coniato sempre da Gehrke, di *intentionale Geschichte* - *storia intenzionale*. Definendola con le parole dello studioso, la storia intenzionale è

(...) ein wesentliches Element von Selbstvergewisserung, Ortsbestimmung und Identitätsstiftung und -wahrung ist.

Ovvero

(...) *un elemento fondamentale della coscienza di sé, della propria determinazione spaziale, della creazione dell'identità e della sua salvaguardia.*⁵¹⁸

⁵¹⁶ GEHRKE, *Mythos, Geschichte, Politik - antik und modern*, p. 240.

⁵¹⁷ Questo pensiero è stato vagamente abbozzato da Jan Assmann (ASSMANN, *Das Kulturelle Gedächtnis*, pp. 88-91); chi, però, gli ha dato forma e lo ha perfezionato concettualizzandolo come «intentionale Geschichte», è stato Hans Joachim Gehrke (GEHRKE, *Mythos, Geschichte, Politik - antik und modern*, pp. 257-264; Hans-Joachim GEHRKE, *Myth, history, and collective identity. Uses of the past in ancient Greece and beyond*, in Nino LURAGHI (Ed.), *The historian's craft in the age of Herodotus*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2001, pp. 286-313, qui p. 306; GEHRKE, *Geschichte als Element antiker Kultur: die Griechen und ihre Geschichte(n)*, pp. 9-36; GEHRKE, *Greek Representation of the Past*, pp. 15-17).

⁵¹⁸ GEHRKE, *Mythos, Geschichte, Politik - antik und modern*, p. 257.

La creazione di un certo tipo di memoria non è mai solo casuale; il più delle volte è il frutto di una scelta consapevole: non si tratta di inventare nulla, i gruppi che plasmano il passato con l'ottica del presente non creano una nuova tradizione; semmai ne modificano una già esistente in quanto considerano tale tradizione insostituibile e allo stesso tempo sufficientemente radicata e forte da portarne far uso per legittimare la propria esistenza.⁵¹⁹

Uno degli elementi che ha influito fin dall'antichità come «incentivo del ricordo» è l'*Herrschaft*, ossia traducibile in italiano come «potere autoritario». Chi detiene questo potere ha la necessità di sfruttare la memoria preesistente per quelli che Assmann mostra come due semplici motivi:

1. perchè ha bisogno di giustificare l'origine della propria autorità - descritto dallo studioso tedesco come «die *retrospektive* Seite des Phänomens», ossia «il lato retrospettivo del fenomeno»;
2. perché deve riuscire a prendere possesso del futuro, così da entrare a far parte della memoria collettività comune, lasciando un ricordo di sé - e questa è «die *prospektive* Seite», «il lato prospettivo», del potere.

Riassumendo, Assmann afferma che «Herrschaft „legitimiert sich retrospektiv und verewigt sich prospektiv“», ossia che il potere autoritario tenda a legittimarsi in maniera retrospettiva e a rendere se stesso eterno in modo prospettivo.⁵²⁰ Alla luce di queste constatazioni, la rielaborazione del mito della fondazione di Roma e del personaggio di Romolo messa in atto dalle fonti in età augustea può essere interpretata come una modificazione intenzionale della storia romana usata per legittimare il potere di Ottaviano Augusto.

Con ciò si intende sottolineare che questi cambiamenti furono apportati in questo periodo specifico, in accordo con la volontà del *princeps*, con l'intenzione

⁵¹⁹ GEHRKE, *Greek Representation of the Past*, p. 17.

⁵²⁰ ASSMANN, *Das Kulturelle Gedächtnis*, pp. 70-71; per la traduzione italiana ASSMANN, *La memoria culturale*, pp. 43-44.

di farlo e con il consenso e l'appoggio di classi politiche e una cerchia letteraria che condivideva con Ottaviano specifiche nozioni e convinzioni.

Si è osservato, ad esempio, che già a partire dal periodo triumvirale Ottaviano abbia sofferto della mancanza di una legittimazione del suo potere: mentre Antonio in Oriente poteva continuare a governare con le stesse deroghe di un triumviro - e quindi di uno "pseudo-monarca" -, il figlioccio di Cesare, così vicino allo sguardo vigile del senato e del popolo romano, aveva bisogno di una giustificazione, almeno per le apparenze. Per fare ciò, iniziò a mostrare ai Romani di cosa avessero veramente bisogno e una di queste necessità era ripartire dal proprio passato.⁵²¹

Inizialmente, per contrapporsi più efficacemente al personaggio di Antonio, utilizzò questo passato in modo «contrappresentistico», opponendo al lusso e alla sregolatezza di vita orientali la perfezione degli usi, costumi e delle opere romane. Questo espediente gli fu utile per presentare ai suoi concittadini un'alternativa migliore perché espressa attraverso il ricordo di una perfezione mai esistita. Nel momento in cui, però, Antonio fu sconfitto, questa alternativa non bastò più e gli si presentò la necessità di rinnovare e attualizzare il proprio ruolo.⁵²²

Fu utile in ciò il tentativo del futuro *princeps* di accostare la propria persona a quella di Romolo: il mito legato al personaggio del primo re di Roma forniva a Ottaviano tutti gli elementi di un mito «fondante». La figura di Romolo, cui era strettamente legato l'atto di fondazione della città permetteva non solo di rievocare un passato perfetto, ma lo rendeva agli occhi ormai scettici e disillusi dei Romani, una necessaria alternativa ai lunghi anni di guerre interne. Ripartire dai primordi della storia dell'Urbe consentiva a Ottaviano di costruire un nuovo inizio per sé e per Roma, attraverso l'attualizzazione di un passato mitico comune. Creare una base in cui tutti i Romani potessero riconoscersi, condividendola con loro, dava all'ormai ex-triumviro la possibilità di usare il

⁵²¹ Sul tema si è riflettuto nel sottocapitolo 4.2.

⁵²² Si rimanda ai riferimenti specifici nel sottocapitolo 4.3.

mito come strumento di costruzione e integrazione sociopolitica dei gruppi in cui la società si era frazionata a causa delle guerre civili.⁵²³

Per questa ragione era fondamentale che si tornasse alle origini e si ripartisse dal mito della fondazione, perché l'atto con cui Romolo fondò Roma, difendendola dal suo primo nemico interno, Remo, racchiudeva in sé tutto quello di cui i Romani necessitavano per ricostruire o ripristinare la propria identità, ovvero:

1. una guida dotata di *Charisma*, che desse loro la direzione politica, religiosa e culturale;
2. la *pax deorum*, ossia un rapporto di pace con gli dei;
3. la nascita di un'identità comune attraverso l'autoesclusione di Remo;
4. una precisazione religiosa sulla quale la città di Roma e l'identità dei suoi cittadini fondavano la propria esistenza.

Osservato sotto questa luce, il mito della fondazione appare come un bacino di simboli facilmente adattabili alla società ottaviana, poiché eternamente riconosciuti dai Romani e immortalati nella loro memoria collettiva. Non si tratta quindi di inventare l'identità romana *ex novo*, ma di utilizzare delle basi preesistenti, comprensibili a tutti i membri della comunità, e adattarle al periodo storico:⁵²⁴ da qui si spiega la decisione di Ottaviano di riprendere solo alcuni tratti di Romolo, di modificarli e di non identificarsi mai con lui, preferendo, invece, aggiungere caratteri propri.⁵²⁵ Allo stesso tempo, si nota la risposta

⁵²³ GEHRKE, *Mythos, Geschichte, Politik - antik und modern*, p. 241; GEHRKE, *Myth, history, and collective identity*, qui p. 304.

⁵²⁴ Questa differenza tra la scelta di inventare la tradizione (per il concetto di «invention of tradition» si faccia riferimento al volume di Eric Hobsbawm e Terence Ranger E. J. HOBBSAWM - Terence RANGER, *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992) o di modificarla è stata messa in luce già da Gehrke: lo studioso tedesco a infatti precisato che sia possibile definire come “invenzione” la formazione di una storia intenzionale, in quanto le comunità, le società o i gruppi che hanno dato vita a tale tipo di storia credevano fermamente negli eventi e nei miti del proprio passato. Privandoli di ciò si snaturerebbe il rapporto stesso tra costoro e il proprio passato (GEHRKE, *Greek Representation of the Past*, p. 17).

⁵²⁵ In precedenza, sono stati ricordati alcuni accostamenti tra Ottaviano - poi Augusto - e Romolo che possono essere quasi con certezza attribuiti alla volontà del nuovo imperatore di far uso di un simbolismo ispirato al fondatore di Roma: dall'auspicio dei dodici avvoltoi preso quando divenne console, ai denari in argento fatti coniare dopo il trionfo contro Antonio; dall'abitazione sul Palatino, fino all'acquisizione del titolo di *pater patriae*.

chiara dei letterati che accettano l'implicita proposta del *princeps* e, intenzionalmente, modificano la leggenda di Romolo, facendo particolare attenzione a ridimensionare o addirittura sorvolare i tratti meno consoni alla sua persona, come ad esempio la questione del fratricidio.⁵²⁶

Questo, tra tutti gli episodi del mito romuleo, era il più complesso da reinterpretare, in quanto poneva il problema di una possibile identificazione del fondatore di Roma con un omicida: se si riportano alla mente le parole di Cicerone in merito a Romolo, si ricorderà che l'oratore lo avesse descritto come un tiranno senza cuore colpevole di fratricidio e si comprenderà la difficoltà che una possibile associazione tra il primo re di Roma e la forma di potere ottaviana portava con sé. La figura di Romolo fu così rinnovata, prima essendo giustificata nella propria decisione di uccidere il fratello per necessità, poi sollevata totalmente dalla colpa. Il torto ricade tutto su di Remo, in quanto responsabile per aver compiuto un atto sacrilego scavalcando le mura di Roma e interrompendo la sacralità pomeriale. Romolo non aveva quindi avuto scelta, lo doveva punire o lasciare eventualmente che fosse punito da Celere. La figura del fondatore quella che interessava maggiormente a Ottaviano - ripulita dai caratteri negativi che la letteratura le aveva attribuito nei secoli, poteva essere utilizzata nuovamente senza il pericolo di associazioni scomode per il futuro *princeps*. Ottaviano poteva così essere associato a Romolo nel ruolo di fondatore simbolico di Roma, ossia di colui che rifondava la città non solo restituendo la pace agli uomini, ma anche elevandosi a garante di un patto rinnovato tra costoro e gli dei.⁵²⁷

⁵²⁶ Le fonti di età augustea che ridimensionano la colpa di Romolo sono quelle descritte nel secondo capitolo come parte del gruppo R2 (Liv., I, 7, 2-3; Plut., *Quaest. Rom.*, 270f-271a), quelle che, invece, modificano la versione R2 e colpevolizzano Celere sono parte del sottogruppo R2.1 (Diod. Sic., VIII, 6, 1-3; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 87, 4; Ov., *Fast.*, IV, vv. 837-854).

⁵²⁷ Sulla *pax augusta* si vedano i seguenti studi Erich GRUEN, *Augustus and the ideology of war and peace*; Nancy Thomson de GRUMMOND, *Pax Augusta and the Horae on the Ara Pacis Augustae*, in «American Journal of Archaeology» 94 (1990) 4, p. 663; Attilio MASTINO - Antonio IBBA, *L'Imperatore pacator orbis*, in «Diritto@Storia» (2006) 5; John RICH, *Augustus, War and Peace*, in Jonathan EDMONDSON (Ed.), *Augustus*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 2009, pp. 137-164; sulla sua raffigurazione artistica nell'*ara pacis* Stefan WEINSTOCK, *Pax and the 'Ara Pacis'*, in «Journal of Roman Studies» 50 (1960) 1-2, pp. 44-58; Susan SILBERBERG-PEIRCE,

L'episodio del salto di Remo acquisì in questo modo un significato totalmente diverso in quanto permise sia di riabilitare l'immagine di Romolo a eroe-fondatore ideale sia di illustrare in maniera chiara e diretta quale fosse la sorte di coloro che si opponevano al sovrano e agli dei. L'autoesclusione di Remo dalla società romulea è descritta, in età augustea, come il risultato della mancata accettazione di costui della volontà divina: ricevuti gli auspici e persa la "corsa al trono", Remo si adirò e iniziò a schernire il fratello e chi lavora alla costruzione del muro con un atteggiamento quasi minaccioso; non accettava la sconfitta e quindi neppure il volere degli dei. Non si voleva adeguare alle leggi del fratello, né alle disposizioni sacre, *ergo* il salto oltre il muro e l'oltrepassamento il *pomerium*.⁵²⁸

5.2. Die «charismatische Tabuierungsgewalt»

I letterati che rielaborano la scena dopo la fine delle guerre civili sembrano concentrare su questo momento, ossia sull'invettiva di Remo contro Romolo/Celere e sul suo salto al di là del *pomerium*, tutta la forza identitaria del mito. L'attenzione è focalizzata sul luogo del salto, sul confine, poiché, per la natura sacra che ne è alla base, è il simbolo della legittimità dell'esistenza di Roma e del suo popolo. Il *pomerium*, l'*orbis urbis principium*, nella realtà, delimitava l'area della vita cittadina, mentre nel mito si può dire che abbia piuttosto il ruolo di un *mnemotopo*.⁵²⁹ Con questa parola si vuole indicare uno spazio reale diventato immaginario nel momento in cui è entrato a far parte

The many faces of the Pax Augusta. Images of war and peace in Rome and Gallia Narbonensis, in «Art History» 9 (1986) 3, pp. 306-324.

⁵²⁸ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, pp. 41-42.

⁵²⁹ ASSMANN, *Das Kulturelle Gedächtnis*; ASSMANN, *La memoria culturale*, pp. 59-60; ASSMANN, *La memoria culturale*, pp. 33-34.

stabilmente della memoria di un gruppo. Presenta ancora le sue caratteristiche peculiari, ma diventa sostanzialmente un simbolo non più legato alla realtà. Proprio per questo il *pomerium* di Romolo, presente solo intangibilmente nelle fonti, non può essere paragonato a quello storico di Servio, Silla o Claudio, in quanto per i Romani era un emblema dotato di un proprio senso compiuto all'interno del mito e in funzione di esso, nonché da esso inscindibile.⁵³⁰

Il *pomerium* è poi nello specifico un *mnemotopo* d'inclusione: non era stato Romolo a voler escludere il fratello dal momento che l'appartenenza di Remo alla nuova comunità romana non era mai stata messa in discussione; piuttosto fu Remo a decidere di non entrarvi a far parte. Remo poteva, come tutti i suoi concittadini essere incluso simbolicamente grazie al pomerio nella nuova società formata da Romolo, ma si mostra risoluto a non accettare questa condizione.

Ciò che invece Romolo fece fu semplicemente suggellare la scelta del fratello attraverso la sua autorità carismatica. In accordo con l'idea weberiana di *Charisma* descritta all'inizio di questo lavoro, il re di Roma possedeva tutte le caratteristiche necessarie per essere un leader. Grazie alla presa degli auspici aveva ottenuto la sua legittimazione divina e con essa la possibilità di dettare, innanzi tutto, norme religiose. Pertanto, al momento del salto, quando pronuncia la famosa frase «sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea», «così possa perire chiunque altro provi a scavalcare le mie mura», non detta la sua prima legge civica, quanto una vera e propria norma religiosa dal carattere tabuistico.⁵³¹

Si deve, a questo punto, reintrodurre nel discorso l'analisi di Max Weber e, nello specifico, l'idea secondo cui

(...) oggetti e persone agli occhi degli altri possono naturalmente assumere la qualità di «tabù», anche attraverso manipolazioni ad

⁵³⁰ Non si vuole mettere qui in discussione una possibile esistenza di un *pomerium* romuleo, quanto cercare di comprendere che tra l'atto fondativo del *pomerium* ricordato nel mito e il confine sacro tracciato effettivamente seguendo il rituale etrusco non ci sia una congruenza, se non ideale.

⁵³¹ Liv., I, 7, 2; anche Diod. Sic., VIII, 6, 2; Ov., Fast., vv. 837-840 e 847-848.

*opera di uomini dotati del carisma magico: toccarli significherebbe attirare su di sé un maleficio. Questa potestà carismatica di tabuizzazione è stata più volte esercitata in modo razionale e sistematico.*⁵³²

Con il termine tabù si indica una serie di azioni e atteggiamenti che esulano dalla normalità quotidiana: un tabù è tutto ciò che è considerato privo di una natura sociale e quindi orientato in direzione opposta rispetto al comportamento degli altri membri della comunità; è ciò che si configura come esterno e non integrabile alla società, parte di quell'esosfera di cui si è parlato fin dall'inizio di questo studio. Solitamente i tabù sono provocati da spiriti che si impossessano di corpi ed oggetti, che per questo motivo sono rifiutati dalla comunità di cui prima erano parte. Tuttavia, esiste, come spiega Weber, anche una «potestà carismatica di tabuizzazione», con cui il leader religioso, dotato di *Charisma*, può dichiarare un'azione, un oggetto o una persona, "tabù". Quest'ultima opzione rappresenta un forte strumento di potere, che non sempre fu utilizzato per vera necessità. Il tabù se razionalizzato, può assumere la forma di una vera e propria prescrizione religiosa, di una norma.⁵³³

Di conseguenza, sebbene Romolo non avesse l'intenzione di sfruttare tale mezzo, il suo *Charisma* lo autorizzava a farlo: dal momento che Remo con il suo gesto di scherno danneggia la sacralità del *pomerium* diventa uomo *sacer*, il fondatore è costretto a intervenire per evitare il peggio. Un atto irrispettoso verso gli dei, come poteva essere quello di non riconoscere il ruolo del confine sacro, rischiava di far abbattere l'ira divina su tutta la comunità romulea. Far diventare l'azione di Remo un tabù significava per Romolo dissociarsi dal fratello,

⁵³² La traduzione è quella proposta dall'edizione italiana Max WEBER, *Comunità religiose*, a cura di Massimo PALMA et al., Roma, Donzelli, 2017, p. 36. Il testo originale: «(...) Gegenstände oder Personen für andere mit der Qualität des » Tabu « versehen werden: ihre Berührung würde bösen Zauber zur Folge haben. Diese charismatische Tabuierungsgewalt ist nun vielfach ganz rational und systematisch ausgeübt worden (...)» (WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 264 [WG246]).

⁵³³ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 264 [WG246].

mantenendo così la pace stabilita inizialmente con i numi e proteggendo il proprio popolo.⁵³⁴

Nell'immagine del tabù risiede quindi il potere di esclusione e inclusione che solo il tracciato pomeriale poteva conferire al fondatore: in quanto *orbis urbis principium* il pomerio sussisteva fin dall'inizio, fin dalla concessione divina degli auspici all'ecista, diversamente dal muro che, seppur visibile nella sua fase embrionale, non era ancora completo.⁵³⁵ Il confine sacro di Roma fu quindi un primo strumento per la creazione territoriale dell'identità in quanto racchiudeva simbolicamente in sé sia la possibilità di emarginazione dell'altro sia della sua integrazione. Romolo decise di emarginare chi si opponeva alla sua autorità; l'inclusione di chi voleva entrare a far parte della sua comunità fu una semplice conseguenza di questa risoluzione.

Per Ottaviano, invece, il mito di fondazione nella sua totalità dimostrò di essere un efficace metodo per accogliere nuovamente chi, dopo la fine della guerra contro Antonio, si era trovato automaticamente escluso dalla società romana. La sua scelta fu quella di usare in positivo questo tabù: non esclusione, ma inclusione, anche dei "traditori", a patto che volessero entrare a far parte di una nuova Roma, rispettando tale tabù e non riproponendo più i contrasti delle guerre civili.⁵³⁶

⁵³⁴ CASTIELLO, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, pp. 39-44.

⁵³⁵ SANCTIS, *La logica del confine*, pp. 153-164; contro si vedano gli studi citati in nota 372; in merito al ruolo del *pomerium* come *orbis urbis principium* si ricordi la citazione di Marta Sordi (SORDI, *Silla e lo 'ius pomerii proferendi'*, p. 202).

⁵³⁶ Secondo Eric Orlin, il messaggio di Ottaviano doveva essere rivolto anche ai membri della classe aristocratica italica, in particolar modo dopo la scelta di includere un culto greco come quello di Apollo all'interno del *pomerium*. In quanto membri di famiglie nobili, la maggioranza degli aristocratici italici veniva cresciuta essendo educata alla romanità e conosceva i simboli tanto cari all'identità romana. La scelta di Ottaviano di includere un dio fino ad allora percepito come straniero all'interno del nucleo più sacro della romanità, racchiudeva quindi per loro la consapevolezza di essere divenuti parte di Roma. Solo così il processo di integrazione poté considerarsi concluso. Diversamente fu, invece, per l'Egitto, che pur essendo accolto benevolmente dall'ex triumviro all'interno del territorio romano, non vide i propri culti integrati all'interno del *pomerium*: il processo d'inclusione, per loro, era solo iniziato (ERIC ORLIN, *Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness*, in «The American Journal of Philology» 129 2, pp. 231-253).

Un'identità "irrinunciabile"

All'inizio di questo studio si è provato a sottolineare la molteplicità di caratteri con cui un gruppo di individui, sia esso un'etnia, una comunità o un popolo, ha la possibilità di delineare la propria identità. È stato inoltre aggiunto che, però, fin dall'alba dei tempi, non è mai esistita un'identità senza la presenza dell'altro. L'altro, definibile come tutto ciò che è sconosciuto ed estraneo agli usi e costumi del gruppo, si configurava inizialmente come un semplice "prodotto dell'ignoranza": la mancata conoscenza portava a considerare magico e incontrollabile tutto ciò che non rientrava nel mondo conosciuto e strutturato dell'endosfera. La creazione di confini era quindi una necessaria opera di difesa contro l'ignoto, sia perché permetteva di appropriarsi di esso, limitandolo e rendendolo conoscibile, sia perché dava la possibilità di rimarcare la divisione tra l'"io" e l'"altro" in maniera concreta. Era un simbolo di appartenenza non ancora riempito del suo significato. Con lo scorrere del tempo, man mano che si formava la storia di un dato gruppo, questo simbolo si colmava di senso. Esistevano quindi due anime del confine: una concreta, ovvero quella della linea tracciata nel terreno che fungeva da separatore, e una simbolica, che si plasmava al formarsi della storia del gruppo e racchiudeva tutti i significati che tale gruppo, volontariamente o casualmente, le attribuiva.

Attraverso il suo ruolo simbolico un confine usciva dalla dimensione del mondo corporeo tangibile ed entrava a far parte della memoria collettiva del gruppo e, come nel caso del *pomerium*, poteva acquisire la forma di un *mnemotopo*. Dal fondare una città nella sua materialità il confine sacro di Roma passò infatti a edificare l'identità dei suoi membri nel ricordo comune: l'aspetto fondante restava, così come anche la sua legittimazione religiosa di oggetto *sacer*, ma prevaleva la necessità dei Romani di avere un simbolo che potesse ricordare loro da dove erano venuti. Il *pomerium*, essendo il vero atto di nascita della città di

Roma - *l'orbis urbis principium* - non poteva non rappresentare il fondamento dell'identità romana.

Nonostante a questo confine fosse legato il tragico episodio della morte di Remo, nella memoria dei Romani restò impressa la sua funzione più arcaica di modellatore del nucleo cittadino e difensore della sua sacralità. In questo modo, poté essere usato più facilmente per rappresentare, insieme al suo creatore Romolo, l'identità romana. Ai Romani non serviva sapere realmente dove il *pomerium* fosse per poter dire di essere Romani, ma bastava sapere che il loro fondatore, un tempo, aveva tracciato una linea o forse un fosso o forse aveva costruito delle mura e questa linea/fosso/muro aveva protetto e proteggeva ancora la città dai suoi nemici con successo.

Tanja Scheer, studiosa che si è occupata del mito arcadico come soggetto di storia intenzionale, spiega che non sempre sia importante per un gruppo far riferimento a un passato storico reale, poiché basta che tale passato sia funzionale alle necessità di chi lo ricorda. Per esempio, nei secoli, chiunque si sia fregiato di origini arcadiche non ha mai alluso al tempo in cui storicamente vissero gli Arcadi, ma sempre a un tempo mitico:

Those who turn Arkadia's history into their own take the mythical heroes of that region as a starting point and create connections with the time of those heroes and not with what would be, according to our understanding, a "real" historical phase in Arkadia's history.⁵³⁷

Parlando di origini, il passato al quale chiunque tende a far riferimento è sempre quello più utile, più immediato e più significativo e non deve essere necessariamente accaduto; ciò che importa è che deve essere stato accettato dalla

⁵³⁷ Tania SCHEER, "They that held Arkadia". *Arkadian foundation myths as intentional history in Roman Imperial times*, in Lin FOXHALL - Hans-Joachim GEHRKE - Nino LURAGHI (Edd.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Leipzig, Franz Steiner Verlag, 2015, pp. 273-298, citazione a p. 294.

collettività e faccia parte della sua memoria. Similmente, si potrebbe affermare che fu per questo che a Ottaviano non servì tracciare nuovamente il *pomerium* per rifondare Roma, né fu necessario che gli autori antichi lo nominassero nel mito di fondazione o spiegassero dove fosse collocato, ma bastò loro rievocarne il ricordo attraverso il salto di Remo. Del confine sacro permaneva nella memoria romana il tabù romuleo, quel divieto suggellato con il sangue di Remo e mai più dimenticato.

Nonostante tutto, questo era ciò di cui Ottaviano aveva bisogno per la società romana dopo le guerre civili e i letterati a lui contemporanei ne supportarono la missione. Il ruolo degli autori antichi in questo contesto non va assolutamente sottovalutato, perché come ricorda l'antropologo Francesco Remotti, «l'identità si nutre di scrittura», in quanto la scrittura permette all'identità di fissarsi nel tempo. Certamente quest'ultima non resta immutata per secoli, lo si è già visto, ma devono essere ancorate nella memoria degli uomini almeno le sue caratteristiche principali, esattamente come accadde per la leggenda della fondazione di Roma e dell'ecista Romolo.⁵³⁸

Il ruolo di neofondatore di Roma fu quindi riconosciuto a Ottaviano da tutti i Romani, nonostante questo significasse accettare - anche solo in piccola parte - che una forma autoritaria “pseudomonarchica” si imponeva sull'Urbe. Contestualizzato nel clima *post Actium* questa scelta appariva ai cittadini romani come il male minore, in quanto, secondo lo studioso Andrew Wallace-Hadrill, come si è già constatato in precedenza,

*the late republic is marked by a collapse of the ability to define physically what being Roman consists in, and the reign of Augustus marks a new coherence of definition*⁵³⁹

⁵³⁸ REMOTTI, *Contro l'identità*, p. 54.

⁵³⁹ WALLACE-HADRILL, *The Roman revolution and material culture*, p. 295.

Ottaviano donò agli abitanti di Roma un nuovo inizio e una nuova pace, ma specialmente una nuova identità, che in quel momento sembrava l'unico vero bene irrinunciabile. Perché, come ricorda Remotti,

L'identità - una qualche identità, una qualche forma o brandello di identità, specialmente in un contesto di distruzione delle forme precedenti - è davvero "irrinunciabile" e, probabilmente, non si guarda troppo per il sottile, allorché vi è "urgenza di identità". È allora che (...) una "finzione" si tramuta velocemente in "realtà", specialmente se questa finzione, sostenuta e garantita dalla scrittura, risponde ai criteri logici più elementari, quelli dell'opposizione, per esempio, "noi" / "gli altri".

La grandezza di Ottaviano in questo caso fu di comprendere l'irrinunciabile bisogno di recuperare la Romanità perduta e di farlo senza più esclusioni, riadattando le tradizioni del passato alla sua contemporaneità. Anche da ciò acquista senso la potenza evocativa del nome *Augustus* come un "*Romulus auctus*", un fondatore migliorato, accresciuto, glorificato, solo, però, nei suoi tratti positivi, gli unici che lo potevano rendere il perfetto *Pater patriae*, degno di entrare a far parte dell'eterna memoria romana.

Bibliografia testi antichi e traduzioni

Nota: Per le abbreviazioni degli autori antichi si è fatto uso della lista fornita in Simon HORNBLLOWER - Antony SPAWFORTH - Esther EIDINOW, *The Oxford classical dictionary*, Oxford, Oxford Univ. Press, ⁴2012.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin, De Gruyter, 1863-.

ILS = Dessau, Hermann, *Inscriptiones Latinae Selectae*, Dublin, Weidmann, 1856-1931.

AGOSTINO

Sancti Aurelii Augustini episcopi de civitate dei libri XXII, edd. Bernhard Dombart - Alfons Kalb, Vol. II, Lib. XIV-XXII, Boston-Berlin, De Gruyter, 1993.

ANTONINO LIBERALE

The Metamorphoses of Antoninus Liberalis: A Translation With Commentary, ed. Francis Celoria, Londra-New York, Routledge, 1992.

APOLLODORO

APOLLODORUS, *The Library*, ed. James George Frazer, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ⁶1976.

APOLLODOR, *Götter- und Heldensagen/Bibliothek. Griechisch-Deutsch*, Hrsg. Paul Dräger, Boston-Berlin, De Gruyter, 2014.

APOLLONIO RODIO

APOLLONIUS RHODIUS, *The Argonautica*, ed. Robert Cooper Seaton, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ¹¹2003.

APOLLONIUS VON RHODOS, *Apollonii Rhodii Argonautica*, Hrsg. Karl Lehrs - Giuseppe Pompella, Hildesheim, Olms-Weidmann, 2006.

APPIANO

APPIAN, *Roman History*, ed. Horace White, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ⁶1913.

Appiani historia Romana, Hrsg. Emilio Gabba - Anton Gerard Roos - Paul Viereck, Vol. 1, Leipzig, Teubner, ²1962.

ARISTOTELE

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di Antonio Russo, Roma-Bari, Laterza, ⁴1990.

ARISTOTELE, *Metafisica: Saggio introduttivo*, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale, Vol. 3, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

AUGUSTO

AUGUSTUS, *Meine Taten. Res gestae divi Augusti lateinisch-griechisch-deutsch*, Hrsg. Ekkehard Weber, Boston-Berlin, De Gruyter, 2015.

AURELIO VITTORE

SEXTUS AURELIUS VICTOR, *De viris illustribus urbis Romae*, Hrsg. Joachim Fugmann, Darmstadt, Wissen-Bildung-Gemeinschaft, 2016.

Sexti Aurelii Victoris Liber De Caesaribus : Praecedunt Origo Gentis Romanae Et Liber De Viris Illustribus Urbis Romae, Subsequitur Epitome De Caesaribus, Hrsg. Franz Pichlmayr, Leipzig, Teubner, 1993.

CALLIMACO

CALLIMACHUS CYRENENSIS, *Hymns and epigrams*, ed. Alexander William Mair, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1977.

CASSIO DIONE

CASSIUS, *Dio's Roman history. In nine volumes*, edd. Earnest Cary - Herbert Baldwin Foster, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ²1982.

CATONE

MARCUS PORCIUS CATO, MARCUS TERENTIUS VARRO, *On agriculture*, edd. William Davis Hooper - Harrison Boyd Ash, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ²1967.

CICERONE

Marci Tulli Ciceronis Orationum Pro Scauro, Pro Tullio Et in Clodium. Fragmenta Inedita Pro Cluentio, Pro Caelio, Pro Caecina Etc. Variantes

Lectiones Orationem Pro T. A. Milone a Lacunis Restitutam, Hrsg. Amedeo Peyron, Stuttgart - Tübingen, Joannis Georgi Cottae 1824.

CICERO, *On Duties*, ed. Walter Miller, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1913.

CICERO, *On Old Age. On Friendship. On Divination*, ed. William Armistead Falconer, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1923.

CICERO, *On the Republic. On the Laws*, ed. Clinton Keyes, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1928.

CICERO, *On the Nature of the Gods. Academics*, ed. Harris Rackham, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1933.

CICERO, *On the Orator*, ed. Edward William Sutton - Harris Rackham, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1942.

CICERO, *Pro Caelio. De Provinciis Consularibus. Pro Balbo*, ed. Robert Gardner, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958.

CICERO, *Letters to Atticus in four Volumes*, ed. David Roy Shackleton Bailey, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.

CICERO, *Philippics in two Volumes*, ed. David Roy Shackleton Bailey, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2010.

CONONE

in PHOTIUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Biblioteca*, Nigel Wilson, Milano, Adelphi, 1992.

CRONACA PASQUALE

Chronicon Paschale, ed. Ludwig Dindorf, Vol. 11-12, 1832, in Niebuhr Barthold Georg (Ed.), *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn, Impensis Ed. Weberi, 1828-1897.

DIODORO SICULO

Diodorus of Sicily in Twelve Volumes, ed. Charles Henry Oldfather, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ⁴1968.

DIONIGI DI ALICARNASSO

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS, *The Roman Antiquities*, ed. Earnest Cary, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ⁴1968.

ENNIO

QUINTUS ENNIUS, *The Annals of Q. Ennius*, ed. Otto Skutsch, Oxford, Oxford Univ. Press, 1985.

ERATOSTENE

ERATOSTENE, *Epitome dei catasterismi: origine delle costellazioni e disposizione delle stelle*, a cura di Anna Santoni, Pisa, Edizioni ETS, 2010

ERODOTO

HERODOTUS, *Historien*, Hrsg. Josef Feix, Boston-Berlin, De Gruyter, 2014.

ESCHILO

AESCHYLUS, *Aeschylus, with an English translation by Herbert Weir Smyth. In two volumes*, I, *Persians*, ed Herbert Weir Smyth, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1926.

ESiodo

HESIODUS, *Theogonie*, Hrsg. Albert Von Schirnding - Ernst Günther Schmidt, 5. Auflage, Boston-Berlin, De Gruyter, 2014.

EURIPIDE

EURIPIDES, *Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion*, ed David Kovacs, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1999.

EUSTAZIO

Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem: ad fidem exempli Romani editi, Hgrs. Gottfried Stallbaum, Leipzig, Weigel, 1825-1830.

FESTO

SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *Sexti Pompei Festi De Verborum Significatu Quae Supersunt Cum Pauli Epitome*, ed. Wallace Martin Lindsay, Leipzig, Teubner, 1913.

FLORO

LUCIUS ANNAEUS FLORUS, *Epitome of Roman history*, ed. Edward Seymour Forster, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1966.

FRONTINO

FRONTINUS, *Stratagems, Aqueducts of Rome*, Charles Edwin Bennett - Mary B. McElwain, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1925.

GELLIO

The Attic Nights of Aulus Gellius, ed John Rolfe, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1927.

GIOVANNI LIDO

IOANNES LYDUS, *De Magistratibus Romanis*, ed. Bekker, Vol. 29, 1837, in Niebuhr Barthold Georg (Ed.), *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn, Impensis Ed. Weberi, 1828-1897.

GIOVANNI MADABBAR

The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, Translated from Zotenberg's Ethiopic Text, Robert Henry Charles, Merchantville, Evolution Publishing, 2007 [1916].

GIOVANNI MALALA

JOHANNES MALALAS, *Ioannis Malalae Chronographia*, Hrsg. Ioannes Thurn, Boston-Berlin, De Gruyter, 2012.

GIOVENALE

D. Iunii Iuvenalis Satirae, Hrsg. Karl Friedrich Heinrich - Ludwig Schopen - Karl Berthold Heinrich - John Francis Rotton, Bonn: *Apud Adolphum Marcum*, 1839.

GIORGIO CEDRENO

Georgius Cedrenus, ed. Bekker, Vol. 8-9, 1838-1839, in Niebuhr Barthold Georg (Ed.), *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn, Impensis Ed. Weberi, 1828-1897.

GIORGIO MONACO

Georgius Monachus, ed. Bekker, Vol. 45, 1838, in Niebuhr Barthold Georg (Ed.), *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn, Impensis Ed. Weberi, 1828-1897.

GIROLAMO

Die Chronik des Hieronymus, Rudolf Helm (Ed.). Band 7, Boston-Berlin, De Gruyter, 1956.

GIUSTINO

MARCUS IUNIANUS IUSTINUS, *Iuniani Iustini epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi. Aecedunt prologi in Pompeium Trogum*, Hrsg. Otto Seel, Berlin-Boston, De Gruyter, 1985.

HISTORIA AUGUSTA

Historia Augusta. In three Volumes, ed. David Magie, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ²1932.

IGINO

HYGINUS, *Hygini Fabulae*, Hrsg. Bernhardus Bunte - Dycksche Buchhandlung, Leipzig, Dyk, 1857.

HYGINUS, *Hygini De Astronomia*, Hrsg. Ghislaine Viré, Stuttgart, Teubner, 1992.

LANDOLFO SAGACE

LANDOLFUS SAGAX, *Landolfi Sagacis Historia Romana*, a cura di Amedeo Crivellucci, Roma-Torino, Tipografia del Senato/Bottega d'Erasmus, 1968.

LATTANZIO

LACTANTIUS LUCIUS CAELIUS FIRMIANUS, *Divinarum institutionum libri septem*, in four Volumes, Hrsg. Heck Eberhard - Wlosok Antonie, Berlin-Boston, De Gruyter, 2005-2011.

LICOFRONE

LYCOPHRON, *Alexandra*, in *Callimachus - Hymns and Epigrams - , Lycophron, Aratus*, ed. Alexander William Mair, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ⁵1977.

LIVIO

TITUS LIVIUS, *Livy in Fourteen Volumes*, ed. Benjamin Oliver Foster, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, ⁸1976.

Titi Livi Periochae omnium librorum, fragmenta Oxyrhynchi reperta, Iulii Obsequentis Prodigiolum liber, Hrsg. Otto Rossbach, Leipzig, Teubner, 1910

LUCANO

Gli Scolii a Lucano ed altra Scoliastica Latina, a cura di Paolo Esposito, Pisa, ETS, 2004.

OMERO

HOMER, *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*, ed. Martin West, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 2003.

HOMER, *Iliad. In two Volumes*, edd. Augustus Taber Murray - William Wyatt, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1924.

Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera), sieben Volumen, Hrsg. Erbse Hartmut, Boston-Berlin, De Gruyter, 1969-1988.

MACROBIO

AMBROSIUS THEODOSIUS MACROBIUS, *Saturnalia. Apparatu critico instruxit in Somnium Scipionis commentarios*, ed. James Willis, Boston-Berlin, De Gruyter.

MINUCIO FELICE

MINUCIUS FELIX, *Octavius*, Hrsg. Marcus und Bernhard Kytzler, Boston-Berlin, De Gruyter, 1992.

NONNO DI PANOPOLI

Nonni Panopolitani Dionysiaca, Hrsg. Rudolf Keydell, Berlin, Weidmann, 1959.

ORAZIO

HORACE, *The Odes and Epodes*, ed. Charles Edwin Bennett, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1978.

OROSIO

OROSIUS, *Le Storie Contro i Pagani*, Adolf Lippold, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla- Mondadori 1976.

OVIDIO

OVID, *Fasti*, ed. James George Frazer, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1976.

OVID, *Metamorphoses. In two Volumes*, ed. Frank Justus Miller and George Patrick Goold, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1916.

PARMENIDE

PARMENIDE, *Sulla natura. Frammenti e testimonianze: testo greco a fronte*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 2001.

PAUSANIA

PAUSANIAS, *Description of Greece*, ed. William Henry Samuel Jones, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ⁷1978.

PINDARO

PINDAR, *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, ed. William Race, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1997.

PINDAR, *Olympian Odes, Pythian Odes*, ed. William Race, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1997.

PINDARO, *Gli scoli metrici a Pindaro*, a cura di Paolo Santé, Pisa, Fabrizio Serra Editore, 2008.

PLATONE

PLATO, *Cratilo; Simposio; Fedro; Teeteto; Parmenide; Sofista; Filebo*, a cura di Giuseppe Cambiano, Torino, UTET, 1981.

Plato in Twelve Volumes, ed. Paul Shorey, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1969.

HERMIAS ALEXANDRINUS, *In Platonis Phaedrum Scholia*, Hrsg. Carlo Lucarini - Claudio Moreschini, Boston-Berlin, De Gruyter, 2013

PLINIO IL VECCHIO

GAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis Historiae*, Hrsg. Karl Mayhoff, Boston-Berlin, De Gruyter, 2002.

PLUTARCO

PLUTARCH, *Plutarch's lives. In eleven volumes*, ed. Bernadotte Perrin, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1967-.

PLUTARCH, *Plutarch's moralia. In sixteen volumes*, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1927-.

POLIENO

POLYAINOS, *Strategika*, ed. Kai Brodersen, Boston-Berlin, De Gruyter, 2017

PRISCIANO

PRISCIANUS CAESARENSIS, *Partitiones, Prisciani Caesariensis Opuscula*, a cura di Marina Passalacqua, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1987.

PROPERZIO

PROPERTIUS, *Elegies*, ed. George Patrick Goold, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1990.

QUINTILIANO

MARCUS FABIVS QUINTILIANUS, *Ausbildung Des Redners: Zwölf Bücher*, Hrsg. Helmut Rahn, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015.

SALLUSTIO

Caii Sallusti Crispi Historiae, Antonio La Penna (1925-) - Rodolfo Funari - Gerard Duursma, Boston-Berlin, De Gruyter, 2015.

SERVIO

Servii grammatici qui faruntur in Vergilii carmina commentarii. Bucolica et Georgica Comm., Hrsg. Georg Thilo - Hermann Hagen, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961.

MAURUS HONORATUS SERVIUS, *Commentaire sur l'Énéide de Virgile*, livre 6, Emmanuelle Jeunet-Mancy, Paris, Les belles lettres, 2012.

SOLINO

Caii Iulii Solini collectanea rerum memorabilium, Hrsg. Theodor Mommsen, Berlin, Weidmann, 1979.

STRABONE

STRABO, *The geography of Strabo. In eight volumes*, ed. Horace Leonard Jones, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ⁴1969.

SUDA

Suidae Lexicon, Hrsg. Ada Adler, Leipzig, Teubner, 1928-1938.

SVETONIO

TRANQUILLUS GAIUS SVETONIUS, *C. Suetoni Tranquilli quae supersunt omnia*, Hrsg. Karl Ludwig Roth, Leipzig, Teubner, 1858.

GAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *Suetonius: in 2 Volumes*, ed. John C. Rolfe, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ²1979.

TACITO

TACITUS, *The Annals. In Five Volumes*; ed. John Jackson., London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1970.

TEOCRITO

Scholia in Theocritum vetera, Hrsg. Carl Wendel, Leipzig, Teubner, 1914.

TERTULLIANO

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Ad Nationes Libri Duo, ed. Jan Willem Philip Borleffs, Leiden, Brill, 1929.

TOMMASO

Opera omnia: ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus. Summa contra gentiles; Autographi deleta; Summa theologiae, Roberto Busa, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980.

TRIFIODORO

TRYPHIODORUS, *The Sack of Troy. A general study and a commentary*, ed. Laura Miguélez Caveró, Boston-Berlin, De Gruyter, 2013.

TUCIDIDE

THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War. In four Volumes*, ed. Charles Forster Smith, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1921.

TZETZES

IOANNIS TZETZAE, *Antehomerica, Homerica et posthomerica*, Hrsg. Friedrich Jacobs, Leipzig, Weidmann, 1793

IOANNIS TZETZAE, *Scholia in Lycophronem*, Hrsg. Gottfried Müller, Leipzig, Vogelius, 1811.

IOANNIS TZETZAE, *Chiliades*, Hrsg. Theophilus Kiesslinger, Leipzig, Vogelius, 1826.

Tzetzae Allegoriae Iliadis, edd. Michael Psellus - Jean François Boissonade, Lutetiae, Apud Dumont. 1851

VALERIO ANZIATE

VALERIUS ANTIAS in *The Fragments of the Roman Historians*, ed. Tim Cornell, Oxford, Oxford Univ. Press, 2013.

VALERIO MASSIMO

VALERIUS MAXIMUS, *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri Novem*, Hrsg. Karl Friedrich Kempf, Leipsig, Teubner, 1888.

VARRONE

MARCUS PORCIUS CATO, MARCUS TERENTIUS VARRO, *On agriculture*, edd. William Davis Hooper - Harrison Boyd Ash, London-Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, ²1967.

VARRO, *On the Latin Language*, ed. Roland Kent., Voll. 2, London-Cambridge (Mass.), Harvard University Press, ⁵1977

VELLEIO PATERCOLO

VELLEIUS PATERCULUS, *Compendium of Roman History*, ed. Frederick William Shipley, London- Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1979.

VIRGILIO

PUBLIUS VERGILIUS MARO, *Aeneis*, Hrsg. Gian Biagio Conte, Boston-Berlin, De Gruyter, 2012.

Scholia Bernensia ad Vergili Bucolica atque Georgica, Hrsg. Hermann Hagen, Leipzig, Teubner, 1867.

ZONARA

JOHANNES ZONARAS, *Ioannis Zonarae Annales*, ed. Moritz Pinder, in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, ed. Barthold Georg Niebuhr, Bonn, Weber, 1841-1897.

Bibliografia moderna

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Macerata, Quodlibet, 2018.

ALEXANDER Jeffrey C. et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, CA, University of California Press, 2004.

ALFÖLDI Andreas, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1965.

ALFÖLDI Andreas, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1974.

ANDREUSSI Maddalena, *Roma: il pomerio*, in «Scienze dell'Antichità» 2 (1988), pp. 219-234.

ANTAYA Roger, *The etymology of pomerium*, in «The American Journal of Philology» 101 (1980) 2, pp. 184-189.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di Antonio RUSSO, Roma-Bari, Laterza, ⁴1990.

ARISTOTELE, *Aristotele Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, a cura di Giovanni REALE, Milano, Vita e Pensiero, 1993.

ARONEN Jaakko, s.v. *Acca Larentia*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, 1993, coll. 13-14.

ASSMANN Jan, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, a cura di Francesco de ANGELIS, Torino, Einaudi, 1997.

ASSMANN Jan, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, erinnerung und politische identität in frühen Hochkulturen*, München, C.H. Beck, ⁶2007.

ASSMANN Jan, *Communicative and Cultural Memory*, in Astrid ERLI - Ansgar NÜNNING - Sara YOUNG (Edd.), *Cultural memory studies. An international and interdisciplinary handbook*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 109-118.

- AUGUSTUS, *Res gestae. The achievements of the Divine Augustus*, a cura di Peter Astbury BRUNT - John Michael MOORE, London, Oxford university Press, 1967.
- AUGUSTUS Gaius Iulius Caesar Octavianus, *Res gestae divi Augusti: Accedunt tabulae*, a cura di Theodor MOMMSEN, Amsterdam, Scientia Verlag, 1883.
- BANNON Cynthia Jordan, *The brothers of Romulus: Fraternal pietas in Roman law, literature, and society*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1997.
- BASANOFF Vsevolod, *Pomerium Palatinum*, Roma, Antica Tipografia Giovanni Bardi, 1939.
- BASANOFF Vsevolod, *Evocatio: étude d'un rituel militaire romain*, Paris, Presses Universitaires, 1947.
- BAUDY Dorothea, s.v. *Parentalia*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, IX, 2000, coll. 330-331.
- BAUMAN Zygmunt, *Liquid modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- BEARD Mary, *Acca Larentia gains a son: myths and priesthood at Rome*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society Supplementary Volume» 16 (1989), pp. 41-61.
- BENABOU Marcel, *Rémus, le mur et la mort*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico. Sezione di archeologia e storia antica VI» (1984), pp. 103-115.
- BENFERHAT Yasmina, s.v. *Longinus, C. Cassius*, in Richard GOULET (Ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 2005, pp. 113-116.
- BETTINI Maurizio, *"Lar Familiaris": un dio semplice*, in «Lares» 73 (2007) 3, pp. 533-551.
- BLEICKEN Jochen, *Augustus. Eine biographie*, Berlin, Alexander Fest Verlag, 1998.

BLOMART Alain, *Die "evocatio" und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom*, in «Römische Reichsreligion und Provinzialreligion» (1997), pp. 99-111.

BLUMENTHAL Albrecht von, s.v. *pomerium*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XXI, 2, 1952, coll. 1867-1876.

BOATWRIGHT Mary Tagliaferro, *The pomerial extension of Augustus*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» (1986) H. 1, pp. 13-27.

BOECKH August, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze filologiche*, a cura di ANTONIO GARZYA, Napoli, Guida, 1987.

BOECKH August - Ernst Carl Ludwig. BRATUSCHECK, *Encyklopadie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig, Teubner, 1877.

BRACCESI Lorenzo, *Grecità di frontiera. I percorsi occidentali della leggenda*, Padova, Esedra, 1994.

BRACCESI Lorenzo, *La leggenda di Antenore. Dalla Troade al Veneto*, Venezia, Marsilio, ²1997.

BRACCESI Lorenzo, *Hellenikòs kolpos. Supplemento a Grecità adriatica*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2001.

BREMMER Jan Nicolaas - Nicholas HORSFALL, *Roman Myth and Mythography*, London, Institute of Classical Studies, 1987.

BRENK Frederick, *Antony-Osiris, Cleopatra-Isis: the End of Plutarch's Antony*, in *Plutarch and the historical Tradition*, Routledge, 2002, pp. 167-190.

BRIQUEL Dominique, *Les enfances de Romulus et Rémus*. Hubert Zehnacker; Gustave Hentz (èds.), in *Hommages à Robert Schilling*, pp. 53-66.

BRIQUEL Dominique, *Trois études sur Romulus*, in *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, pp. 267-346.

- BRIQUEL Dominique, *Les changements de siècles chez les Étrusques et la théorie des saecula*, in Pierre CITTI (Ed.), *Fins de siècle. Colloque de Tours, 4-6 juin 1985*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1990, pp. 61-76.
- BRUNT Peter Astbury, *La caduta della Repubblica romana*, Roma, Laterza, 2004.
- BURKERT Walter, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, De Gruyter, ²1997.
- BURN Robert, *Rome and the Campagna*, London, Reprinted Publishing, 1871.
- CALVETTI Anselmo, *La lupa ei gemelli*, in «Lares» (2002), pp. 225-243.
- CALZOLAIO Francesco et al. (Edd.), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, Venezia, Ca' Foscari-Digital Publishing, 2017.
- CAMPBELL Joseph, *The hero with a thousand faces*, Novato, New World Library, ³2008.
- CANCIANI Fulvio, s.v. *Populus, Populus Romanus*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VII, 1, pp. 438-443.
- CARAFÀ Paolo, *La conquista di Alba e l'uccisione di Amulio*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 360-372.
- CARAFÀ Paolo, *La fondazione della città*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 373-452.
- CARAFÀ Paolo, *L'iniziazione dei gemelli e un rito di purificazione-fecondità*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 340-359.

CARANDINI Andrea, *Le mura del Palatino, nuova fonte sulla Roma di età regia*, in «Bollettino d'Arte del Ministero dei Beni culturali e ambientali» 16-18 (1992), pp. 1-18.

CARANDINI Andrea, *Lo scavo delle mura palatine*, in «Bollettino d'Arte del Ministero dei Beni culturali e ambientali» 16-18 (1992), pp. 111-138.

CARANDINI Andrea, *Res sanctae e res religiosae*, in Andrea CARANDINI - Rosanna CAPPELLI (Edd.), *Roma: Romolo, Remo e la fondazione della città*, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 2000, p. 293.

CARANDINI Andrea, *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino, Einaudi, ²2003.

CARANDINI Andrea, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 – 700/675 a.C.)*, Torino, Einaudi, 2006.

CARANDINI Andrea - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006.

CARATTOZZOLO Antonino, *I figli del focolare: storie di eroi fondatori*, in «Paideia: rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria» (2007) 57, pp. 193-226.

CARATTOZZOLO Antonino, *Storie di figli del focolare*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» (2012 (numero speciale)), pp. 83-103.

CARETONI Gianfilippo - Helmuth Nils LOOSE, *Das Haus des Augustus auf dem Palatin*, Mainz, Philipp von Zabern, 1983.

CASSOLA Filippo, *Le origini di Roma e l'età regia in Diodoro*, in *Mito, storia, tradizione. Diodoro Siculo e la tradizione classica. Atti del convegno internazionale*, pp. 273-324.

CASTIELLO Antonietta, *Il pomerium e l'identità romana: un legame più forte del sangue*, in Francesco CALZOLAIO et al. (Edd.), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, Venezia, Ca' Foscari-Digital Publishing, 2017, pp. 23-46.

- CIBOTTO Francesco, " *Res sanctae*". *Disciplina giuridica e significato religioso della demarcazione tra interno ed esterno delle cinte murarie*, in «*Agri centuriati*» 2 (2006) 2, pp. 25-44.
- CITARELLA Armand, *Cursus Triumphalis and Sulcus Premigenius*, Napoli, Gaetano Macchiaroli Editore, 1980.
- COARELLI Filippo, *Murus Romuli : porta Mugonia, Mucionis, Mugionis*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, pp. 318-319.
- COARELLI Filippo, *Remoria*, in *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in honour of T. P. Wiseman*, pp. 41-55.
- COARELLI Filippo, s. v. *Ficus ruminalis*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, II, 1999, col. 249.
- COARELLI Filippo, *Ara Saturni, Mundus, Senaculum. La parte occidentale del Foro in età arcaica*, in «*Dialoghi di Archeologia*» 9/10 (1976-1977), pp. 436-377.
- COARELLI Filippo, *Il foro romano. Periodo arcaico*, Roma, Ed. Quasar, 1983.
- COARELLI Filippo, *Il Foro Boario: dalle origini alla fine della Repubblica*, Roma, Edizioni Quasar, 1988.
- COLONNA Giovanni, *La disciplina etrusca e la dottrina della città fondata*, in «*Studi romani*» 52 (2004) 3-4, pp. 303-311.
- COOK Arthur Bernard, *Zeus god of the bright sky*, Cambridge, Univ. Pr, 1914.
- COPPOLA Alessandra, *La leggenda troiana in area venetica*, in «*Hesperia. Studi sulla Grecità di Occidente*» (2000) 12, pp. 11-22.
- CORRIGAN Kirsty, *Brutus: Caesar's assassin*, Barnsley, Pen & Sword Military, 2015.
- CORSANO Marinella, «*Sodalitas*» et gentilité dans l'ensemble lupercal, in «*Revue de l'histoire des religions*» (1977), pp. 137-158.

Cot, G., “*L’Omphalos i la dinàmica de l’espai a la Grècia Arcaica*” (Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 25 genaiò 2017) (cat).

CRAWFORD M. H., *Italy and Rome from Sulla to Augustus*, in Alan K. BOWMAN - Edward CHAMPLIN - Andrew LINTOTT (Edd.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 414-433.

CROOK John, *A legal point about Mark Antony's will*, in «The Journal of Roman Studies» 47 (1957) 1-2, pp. 36-38.

D’ALESSIO Maria Teresa, *Esposizione e salvazione dei gemelli*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 298-339.

D’ALESSIO Maria Teresa, *La nascita dei gemelli*, in Andrea CARANDINI - Lorenzo ARGENTIERI (Edd.), *La leggenda di Roma: Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Bologna, Fondazione Lorenzo Valla, 2006, pp. 247-297.

DAVERIO ROCCHI Giovanna, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma, "L’Erma" di Bretschneider, 1988.

DE SANCTIS Gaetano, *Storia dei Romani. La conquista del primato in Italia*, Torino, Fratelli Bocca, 1907.

DE SANCTIS Gianluca, *Lari*, in «Lares» 73 (2007) 3, pp. 477-527.

DE SANCTIS Gianluca, *Solco, muro, pomerio*, in «Mélanges de l’école française de Rome» 119 (2007) 119, pp. 503-526.

DE SANCTIS Gianluca, «*Urbigonia*». *Sulle tracce di Romolo e del suo aratro*, in «I Quaderni del Ramo d’Oro On-Line» (2012), pp. 105-135.

DELLA CORTE Francesco, *L’antico calendario dei romani*, Roma, Bozzi, 1969.

DIELS Hermann - Walther KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Zürich, Weidmann, 62005.

- DONINI Pierluigi - Franco FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005.
- DOUGLAS Mary, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London, Routledge, 2003.
- DROGULA Fred, *Imperium, potestas, and the pomerium in the Roman Republic*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 56 (2007), pp. 419-452.
- DUMÉZIL Georges, *Mitra-Varuṇa: essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1948.
- ECK Werner, *Augustus*, in *Lives of the Caesars*, pp. 7-37.
- ECK Werner, *Augustus und seine Zeit*, München, Beck, 1998.
- EDER Walter, *Augustus and the Power of Tradition*, in Karl GALINSKY (Ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 13-32.
- EISLER Rudolf, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, Mittler, ³1910.
- ELIADE Mircea, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1984.
- ELVERS Karl-Ludwig, s.v. *Cassius [I 10]*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, II, 1997, coll. 1008-1010.
- FAVRO Diane, *"Pater urbis": Augustus as City Father of Rome*, in «Journal of the Society of Architectural Historians» 51 (1992) 1, pp. 61-84.
- FERRI Giorgio, *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano*, Roma, Bulzoni, 2010.
- FERRI Giorgio, *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stuttgart, Steiner, 2010.
- FIORI Roberto, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli, Jovene, 1996.

FRANK Tenney, *Notes on the Servian wall*, in «American Journal of Archaeology» 22 (1918) 2, pp. 175-188.

FRASCHETTI Augusto, *Romolo il fondatore*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

FRIER Bruce, *Libri annales pontificum maximorum : the origins of the annalistic tradition*, Rome, American Academy, 1979.

FUHRMANN Manfred, s.v. *proscriptio*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XXIII, 2, 1959, coll. 2440-2444.

GABBA Emilio, *La data finale del secondo triumvirato*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 98 (1970), pp. 5-16.

GAFFIOT Félix - Pierre FLOBERT, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

GAGÉ Jean, *Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de le Rome primitive*, in «Latomus» 152 (1977), pp. 162-184.

GALINSKY Karl (Ed.), *Memory in ancient Rome and early Christianity*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2016.

GEHRKE Hans-Joachim, *Mythos, Geschichte, Politik - antik und modern*, in «Saeculum» 45 (1994) 2, pp. 239-264.

GEHRKE Hans-Joachim, *Artifizielle und natürliche Grenzen in der Perspektive der Geschichtswissenschaft*, in Hans-Joachim GEHRKE - Monika FLUDERNIK - Hermann SCHWENGEL (Edd.), *Grenzgänger zwischen Kulturen*, Würzburg, Ergon, 1999, pp. 27-33.

GEHRKE Hans-Joachim, *Myth, history, and collective identity. Uses of the past in ancient Greece and beyond*, in Nino LURAGHI (Ed.), *The historian's craft in the age of Herodotus*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2001, pp. 286-313.

GEHRKE Hans-Joachim, *Geschichte als Element antiker Kultur: die Griechen und ihre Geschichte(n)*, Berlin, Walter de Gruyter, 2014.

GEHRKE Hans-Joachim, *Greek Representation of the Past*, in Lin FOXHALL - Hans-Joachim GEHRKE - Nino LURAGHI (Edd.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Leipzig, Franz Steiner Verlag, 2015, pp. 15-33.

GEISAU Hans von, s.v *Phalantos*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, IV, 1997, col. 697.

GENOVESE Guglielmo, *Nostoi: tradizioni eroiche e modelli mitici nel meridione d'Italia*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2009.

GIANGIULIO Maurizio, *Eroi greci al di là del mare: ancora sulle strutture culturali della mobilità mediterranea*, in *Alle radici della casa comune europea.*, pp. 27-39.

GIANGIULIO Maurizio, *Greci e non-Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle*, in «Publications de l'École française de Rome» 67 (1983) 1, pp. 785-846.

GIARDINA Andrea, *Seneca, Claudio e il Pomerio*, in «Collection de l'École Française de Rome» (1995) 204, pp. 123-140.

GIARDINA Andrea, *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma, Laterza, 1997.

GIGON Olof, *Zur Geschichtsschreibung der römischen Republik*, in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner*, pp. 151-169.

GILL Mary Louise - Pierre PELLEGRIN, *A companion to ancient philosophy*, Malden (Massachusetts)-Oxford, Blackwell, 2006.

GIRARDET Klaus, *Der Rechtsstatus Oktavians im Jahre 32 v. Chr.*, in «Rheinisches Museum für Philologie» 133 (1990) 3/4, pp. 322-350.

GRUEN Erich, *Augustus and the ideology of war and peace*.

GRUMMOND Nancy Thomson de, *Pax Augusta and the Horae on the Ara Pacis Augustae*, in «American Journal of Archaeology» 94 (1990) 4, p. 663.

GUSTAFSSON Gabriella, *Evocatio deorum. Historical and mythical interpretations of ritualised conquests in the expansion of ancient Rome*, Coronet Books Inc, 2000.

HADZSITS George Depue, *The vera historia of the Palatine ficus Ruminalis*, in «Classical Philology» 31 (1936) 4, pp. 305-319.

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1950.

HANSLIK Rudolf, *Valerius Messalla Corvinus*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, VIII, A 1, 1955, coll. 131-157.

HERRMANN Peter, *Der römische Kaisereid. Untersuchungen zu seiner Herkunft und Entwicklung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

HERZOG Reinhart, *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, München, C. H. Beck, ⁵1989.

HINARD François et al., *Histoire romaine. des origines à Auguste*, Paris, Fayard, 2000.

HOBSBAWM E. J. - Terence RANGER, *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.

HOFFMANN Adolf - Ulrike WULF, *Die Kaiserpaläste auf dem Palatin in Rom. Das Zentrum der Römischen welt und Seine bauten*, Mainz, Philipp von Zabern, ²2006.

HOLLAND Louise Adams, *Janus and the Bridge*, Roma, American Academy in Rome, 1961.

HOLLEMAN A. W., *Ovid and the Lupercalia*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte» 2 (1973), pp. 260-268.

HOLLEMAN Aloysius Wilhelm Jozef, *Lupus, Lupercalia, Lupa*, in «Latomus» 44 (1985) Fasc. 3, pp. 609-614.

- HOWATSON Margaret, *The Oxford companion to classical literature*, Oxford, Oxford Univ. Press, ²1989.
- HUGHES Dennis, *Human sacrifice in ancient Greece*, London, Routledge, ²1991.
- JOHNSON John Robert, *The Authenticity and Validity of Antony's will*, in «L'Antiquité Classique» (1978), pp. 494-503.
- JORDAN Henri, *Zur Topographie von rom. (Fortsetzung)*, in «Hermes» 2 (1867), pp. 407-417.
- KENT Roland Grubb, *The etymological meaning of pomerium*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 44 (1913), pp. 19-24.
- KERN Otto, s.v. *Dionysos*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, V, 1, 1903, coll. 1010-1046.
- KOCH Carl, s.v. *Pietas*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XX, 1, 1956, coll. 1221-1232.
- KÖVES ZULAUF Thomas, *Römische Geburtsriten*, München, Beck, 1990.
- KRAPINGER Gernot, s.v. *Velleius Paterculus*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, XII, 1, 2002 coll. 1169-1172.
- KRETSCHMER Paul, *Remus und Romulus*, in «Glotta» 1 (1909) 3. H, pp. 288-303.
- KRUSE Bernhard, s.v. *Lykaios*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XIII, 2, 1927, coll. 2244-2246.
- LAING Gordon, *The origin of the cult of the Lares*, in «Classical Philology» 16 (1921) 2, pp. 124-140.

LAMMENS Henri, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, in «Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale» (1920), pp. 39-101.

LE GALL Joël, *Evocatio*, in «Publications de l'École française de Rome» 27 (1976) 1, pp. 519-524.

LEACH Edmund Ronald, *A runaway world?*, London, Oxford university Press, 1968.

LEPORE Ettore, *Diomede*, in «L'epos Greco in Occidente, Atti del XIX Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 7-12 ottobre 1979» (1989), pp. 113-132.

LETHABY W. R., *Architecture, mysticism, and myth*, New York, Cosimo Classics, 1892.

LEVI Mario Attilio, *La città antica. Morfologia e biografia della aggregazione urbana nell'antichità*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 1989.

LEWIS Charlton - Charles SHORT, *A Latin dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten*, Oxford, At the Clarendon Press, ²1891.

LIDDELL Henry George - Robert SCOTT - Henry Stuart JONES, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, ⁹1996.

LILLIU Giovanni, s.v. *Betilo*, in Ranuccio BIANCHI BANDINELLI - Giovanni PUGLIESE CARRATELLI (Edd.), *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1958-1973, II.

LINDERSKI Jerzy, *The augural law*, in Wolfgang HAASE (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1986, pp. 2146-2312.

LINTOTT Andrew, *The Romans in the age of Augustus*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010.

- LOTMAN Jurij Michajlovič - Simonetta SALVESTRONI, *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio, 1985.
- LUGLI Giuseppe, *Roma antica. Il centro monumentale*, Roma, Antica Tipografia Giovanni Bardi, 1946.
- Maccari, A., "Il pomerium e lo ius proferendi pomerii" (tesi di dottorato, Università di Pisa, 2012) (ita).
- MACCARI Aurora, *Quid sit pomerium: appunti su Gellio, "Noctes Atticae" XIII, 14. Le fonti e il confronto con "Fest". 294 L*, in «Studi Classici e Orientali» 61 (2015) 1, pp. 313-333.
- MAGDELAIN André, *Le pomerium archaïque et le mundus*, in «Publications de l'École française de Rome» 133 (1990) 1, pp. 155-191.
- MAGDELAIN André, *L'inauguration de l'urbs et l'imperium*, in «Publications de l'École française de Rome» 133 (1990) 1, pp. 209-228.
- MARASTONI Silvia, *Servio Tullio e l'ideologia sillana*, G. Bretschneider, 2009.
- MARBACH Ernst, s.v. *Lupercalia*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XIII, 2, 1927, coll. 1816-1830.
- MASTINO Attilio - Antonio IBBA, *L'Imperatore pacator orbis*, in «Diritto@Storia» (2006) 5.
- MASTROCINQUE Attilio, *La fondazione di Roma e il patto con gli dèi*, in Giovanni CASADIO - Attilio MASTROCINQUE - Claudia SANTI (Edd.), *Apex. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, Roma, Edizioni Quasar, 2016, pp. 103-110.
- MELUCCI Alberto, *The process of collective identity*, in «Social movements and culture» 4 (1995), pp. 41-63.
- MERRILL Elmer Truesdell, *The city of Servius and the pomerium*, in «Classical Philology» 4 (1909) 4, pp. 420-432.

MICHELS Agnes Kirsopp, *The topography and interpretation of the Lupercalia*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, pp. 35-59.

MILANI Celestina, *Il 'confine': note linguistiche*, in Sordi (Ed.) 1987 – *Il confine nel mondo classico*, pp. 5-12.

MOMMSEN Theodor, *Der Begriff des pomerium*, in «Hermes» (1876), pp. 40-50.

MOMMSEN Theodor, *Römisches Staatsrecht: I*, Leipzig, Hirzel, 1876.

MOMMSEN Theodor, *Römische Forschungen*, Berlin, Weidmann, 1879.

MOMMSEN Theodore, *Die Remuslegende*, in «Hermes» (1881) XVI, pp. 1-23.

MONDIN Tommaso Battista, *Commento alla Fisica di Aristotele*, Bologna, ESD, 2004.

MOORE George F., *Baetylia*, in «American Journal of Archaeology» 7 (1903) 2, pp. 198-208.

MORRIS Charles W., *Signs, language and Behavior*, New York, Prentice Hall, 1946.

MÜLLER Klaus, *Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens: ein ethnologischer Grundriss*, Frankfurt am Main-New York, Campus, 1987.

MUSTI Domenico, *Il processo di formazione e diffusione delle tradizioni greche sui Daunii e su Diomede*, in «La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo italico. Atti del XIII Convegno di studi etruschi e italici, Manfredonia 21-27 giugno 1980» (1984), pp. 93-111.

NEEL Jaclyn, *Legendary Rivals. Collegiality and Ambition in the Tales of Early Rome*, Leiden-Boston, Brill, 2015.

NICOLET Claude, *Il modello dell'Impero*, in Andrea GIARDINA - Aldo SCHIAVONE (Edd.), *Storia di Roma*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 345-372.

NIESE Benedikt, s.v. *Archias* 2, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Pauly's Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, II, 1, 1895, col. 461.

NORTH John, *Caesar at the Lupercalia*, in «The Journal of Roman Studies» 98 (2008), pp. 144-160.

OERTEL Georg, s.v. *Antenor*, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, I, 1, 1886, coll. 366-367.

ORLIN Eric, *Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness*, in «The American Journal of Philology» 129 2, pp. 231-253.

PARMENIDE, *Sulla natura. Frammenti e testimonianze: testo greco a fronte*, a cura di Giovanni REALE, Milano, Bompiani, 2001.

PASQUALINI Anna, *Diomede nel Lazio e le tradizioni leggendarie sulla fondazione di Lanuvio*, in «Mélanges de l'école française de Rome» 110 (1998) 2, pp. 663-679.

PELLING Christopher, *The triumviral period*, in *The Cambridge Ancient History*, pp. 1-69.

PELLING Christopher, *Plutarch: Life of Antony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

PELLIZER Ezio, *La peripezia dell'eletto. Strutture del racconto e biografie eroiche*, in «Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica» (1986), pp. 43-53.

PELLIZER Ezio, *Dizionario Etimologico della Mitologia Greca On Line*, 2007-, <<https://demgol.units.it/index.do>>.

PHILLIPS Robert III, s.v. *Rumina*, in Hubert CANCIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, X, 2001, col. 1159.

PISANO Carmine, *La voce della Pizia: tra mito, rito e antropologia*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» (2013-2014) 6, pp. 8-20.

PIZZORNO Alessandro, *Political exchange and collective identity in industrial conflict*, in *The resurgence of class conflict in Western Europe since 1968*, pp. 277-298.

PLATNER Samuel Ball, *The topography and monuments of Ancient Rome*, Boston, Allyn and Bacon, ²1911.

PLATO - Giuseppe CAMBIANO, *Cratilo ; Simposio ; Fedro ; Teeteto ; Parmenide ; Sofista ; Filebo*, Torino, UTET, 1981.

PLUTARCO, *Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di Carmine AMPOLO - Mario MANFREDINI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2012.

POUCET Jacques, *Fabius Pictor et Denys d'Halicarnasse. "Les enfances de Romulus et de Rémus"*, in «*Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*» 25, 2 (1976), pp. 201-216.

POUCET Jacques, *L'amplification narrative dans l'évolution de la geste de Romulus*, in «*Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*» 17 (1981), pp. 175-187.

POUCET Jacques, *Les origines de Rome. Tradition et histoire.*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1985.

PREMERSTEIN Anton von, *Vom Werden und Wesen des Prinzipats*, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1937.

RAWSON Elizabeth, *Caesar: civil war and dictatorship*, in John CROOK - Andrew LINTOTT - Elizabeth RAWSON (Edd.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 424-467.

REMOTTI Francesco, *Contro l'identità*, Roma, Laterza, ⁶2012.

RETAILLÉ Denis, s.v. *Topogenèse*, in Jacques LÉVY - Michel LUSSAULT (Edd.), *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2013, pp. 1014-1015.

RICH John, *Valerius Antias and the Construction of the Roman Past*, in «*Bulletin of the Institute of Classical Studies*» 48 (2005) 1, pp. 137-161.

- RICH John, *Augustus, War and Peace*, in Jonathan EDMONDSON (Ed.), *Augustus*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press, 2009, pp. 137-164.
- ROSCHER Wilhelm Heinrich, s.v. *Mars*, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, II, 2, 1897, coll. 2385-2438.
- ROSSIGNOLI Benedetta, *L'Adriatico greco. Culti e miti minori*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2004.
- RÜPKE Jorg, *Domi militiaeque. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990.
- RYBERG Inez Scott, *The Procession of the Ara Pacis*, in «Memoirs of the American Academy in Rome» 19 (1949), pp. 79-101.
- RYKWERT Joseph, *The idea of a town. The anthropology of urban form in Rome, Italy and the Ancient World*, London, Faber and Faber, 2010.
- SABBATUCCI Dario, *Il mito di Acca Larenzia*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» (1958) XXIX, pp. 41-76.
- SAMTER Ernst, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin, Reimer, 1901.
- SAMTER Ernst, *Der Ursprung des Larenkultes*, in «Archiv für Religionswissenschaft» (1907) 10, pp. 368-392.
- SANCTIS Gianluca De, *La logica del confine. Per un'antropologia dello spazio nel mondo romano*, Roma, Carocci editore, 2015.
- SANTANGELO Federico, *Performing passions, negotiating survival. Italian cities in the late Republican civil wars*, in «Civil War in Ancient Greece and Rome: Contexts of Disintegration and Reintegration» (2016), pp. 127-148.
- SARTORI Paul, *Über das Bauopfer*, in «Zeitschrift für Ethnologie» 30 (1898), pp. 1-54.
- SCHEER Tania, *"They that held Arkadia". Arkadian foundation myths as intentional history in Roman Imperial times*, in Lin FOXHALL - Hans-Joachim

GEHRKE - Nino LURAGHI (Edd.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Leipzig, Franz Steiner Verlag, 2015, pp. 273-298.

SCHEID John, *Romulus et ses frères. Le collège des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma-Paris, École Française de Rome, 1990.

SCHERLING Karl, s.v. *Lykaia*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XIII, 2, 1927, coll. 2229-2235.

SCHILLING Robert, *Romulus l'élus et Rémus le réprouvé*, in «Revue des études Latines» 38 (1960), pp. 182-199.

SCHMIDT Johanna, s.v. *Lykaon 3*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, XIII, 2, 1927, coll. 2248-2252.

SCHULTEN Adolf, s.v. *hostis*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, VIII, 2, 1913, coll. 2515-2516.

SCHWARTZ Eduard, s.v. *Diodoros von Agyrion*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, V, 1, 1903, coll. 663-704.

SCHWARTZ Eduard, s.v. *Dionysios*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, V, 1, 1903, coll. 934-971.

SCHWEGLER Albert, *Römische Geschichte*, Tübingen, Laupp, 1853.

SEAGER Robin, *Sulla*, in John CROOK - Andrew LINTOTT - Elizabeth RAWSON (Edd.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 165-207.

SILBERBERG-PEIRCE Susan, *The many faces of the Pax Augusta. Images of war and peace in Rome and Gallia Narbonensis*, in «Art History» 9 (1986) 3, pp. 306-324.

SIMONELLI Antonella, *Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del pomerium*, in «Aevum» 75 (2001) 1, pp. 119-162.

SIRIANNI Frank, *Was Antony's Will Partially Forged?*, in «L'Antiquité Classique» 53 (1984), pp. 236-241.

SISANI Simone, *Qua aratrum ductum est. La colonizzazione romana come chiave interpretativa della Roma delle origini*, in Jeremia PELGROM - Tesse Dieder STEK (Edd.), *Roman republican colonization. New perspectives from archaeology and ancient history*, Roma, Palombi, 2014, pp. 357-404.

SMITH Christopher, *The Origo Gentis Romanae : Facts and Fictions*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 48 (2005) 1, pp. 97-136.

SOLAZZI Siro, *"Quodam modo" nelle istituzioni di Gaio Apollinaris*, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris» (1953), pp. 111-133.

SORDI Marta, *Silla e lo 'ius pomerii proferendi'*, in Marta SORDI (Ed.), *Il confine nel mondo classico*, Milano, Vita e Pensiero, 1987.

STARR Raymond, *Augustus as "Pater patriae" and Patronage Decrees*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» (2010), pp. 296-298.

STEIN-HOLKESKAMP Elke, *Archias 1*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, I, 1996, col. 504.

STEK Tesse Dieder, *Sanctuary and Society in Central-Southern Italy (3rd-1st centuries BC). A study into cult places and cultural change after the Roman conquest of Italy*. Doctoral dissertation.

STEVENS Saskia, *City boundaries and urban development in Roman Italy*, Leuven, Peeters, 2017.

- STRASBURGER Hermann, *Zur Sage von der Gründung Roms*, Heidelberg, Winter, 1968.
- STROTHMANN Meret, *s.v. pater patriae*, in Hubert CANCIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, IX, 2001, col. 396.
- SYME Ronald, *The Roman revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1939.
- SYME Ronald, *Problems about Janus*, in «The American Journal of Philology» 100 (1979), pp. 188-212.
- TABELING Ernst, *Mater Larum*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1932.
- TABELING Ernst, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1932.
- TASSINI Paola, *Una memoria di Remo alle pendici del Palatino*, in «Archeologia classica» 45 (1993), pp. 333-350.
- TEMPEST Kathryn, *Brutus*, New Haven, Yale Univ. Press, 2017.
- TENNANT P. M.W., *The Lupercalia and the Romulus and Remus legend*, in «Acta Classica» 31 (1988), pp. 81-93.
- TERRENATO Nicola, *Murus Romuli*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, III, 1996, coll. 315-317.
- THULIN Carl Olof, *s.v. Etrusca disciplina*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, VI, 1, 1907, coll. 725-730.
- THULIN Carl Olof, *Die etruskische Disciplin. Teil I - III*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchges, 1968.
- TODISCO Elisabetta, *Il nome Augustus e la 'fondazione' ideologica del Principato*, in Paolo DESIDERI et al. (Edd.), *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, Pisa, ETS, 2007, pp. 441-462.

ULF Christoph, *Das Römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

ULRICH Gotter von, *Marcus Iunius Brutus - oder - die Nemesis des Names*, in Elke STEIN-HOLKESKAMP - Karl-Joachim HÖLKESKAMP (Edd.), *Von Romulus zu Augustus. Grosse Gestalten der römischen Republik*, München, Beck, 2000, pp. 328-339.

VALETON Isaac Marinus Josue, *De templis Romanis*, in «Mnemosyne» 20 (1892), pp. 338-390.

VALETON Isaac Marinus Josue, *De templis Romanis (Continued)*, in «Mnemosyne» 23 (1895), pp. 15-79.

VALETON Isaac Marinus Josue, *De templis Romanis ("contin. ex pag." 144)*, in «Mnemosyne» 25 (1897), pp. 361-385.

VALETON Isaac Marinus Josue, *De templis Romanis*, in «Mnemosyne» 26 (1898), pp. 1-93.

VAN DER LEEUW Gerardus, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr, 1956.

VERNANT Jean-Pierre, *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, Torino, Einaudi, 1982.

VERNANT Jean-Pierre, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 2012.

VERZAR Monika, *L'Umbilicus Urbis. Il Mundus in età tardo-repubblicana*, in «Dialoghi di Archeologia» 9/10 (1976-1977), pp. 378-398.

VISSER Edzard, s.v. *Lykaon*, in Hubert CANKIK - Helmuth SCHNEIDER - Manfred LANDFESTER (Edd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-, VII, 1999, coll. 554-555.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, a cura di Louise MOLAND, Paris, Garnier, [1764] 1878.

WALDE Alois - Johann Baptist HOFMANN, s.v. *pomerium*, in Alois WALDE - Johann Baptist HOFMANN (Edd.), *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter, 1954, p. 334.

WALLACE-HADRILL Andrew, *The Roman revolution and material culture*, in Fergus MILLAR (Ed.), *La révolution romaine après Ronald Syme*, Vandoeuvres-Geneva, Fondation Hardt, pp. 283-313.

WALLMANN Peter, *Triumviri rei publicae constituendae. Untersuchungen zur politischen Propaganda im zweiten Triumvirat (43-30 v. Chr.)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1989.

WATHELET Paul, *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, Liège, Université de Liège, 1988.

WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr-Siebeck Verlag, 1976.

WEBER Max, *Economia e società*. traduzione di Tullio Bagiotti; Franco Casabianca; Pietro Rossi, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.

WEBER Max, *Comunità religiose*, a cura di Massimo PALMA et al., Roma, Donzelli, 2017.

WEINSTOCK Stefan, *Pax and the 'Ara Pacis'*, in «Journal of Roman Studies» 50 (1960) 1-2, pp. 44-58.

WEIZSÄCKER Paul, s.v. *Lykaon 3*, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, II, 2, 1897, pp. 2169-2173.

WET Ben de, *Contemporary sources in Plutarch's Life of Antony*, in «Hermes» (1990), pp. 80-90.

WISEMAN T. P., *Caesar, Pompey and Rome, 59-50 b.c.*, in John CROOK - Andrew LINTOTT - Elizabeth RAWSON (Edd.), *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 368-423.

WISEMAN Timothy Peter, *Remus. A Roman myth*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995.

WISSOWA Georg, s.v. *Lares*, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, II, 2, 1897, coll. 1868-1887.

WISSOWA Georg, s.v. *Lupercus, Luperca*, in Wilhelm Heinrich ROSCHER - Konrat ZIEGLER (Edd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1886-1937, II, 2, 1897, col. 2162.

WISSOWA Georg, s.v. *auspicium*, in August Friedrich von PAULY - Georg WISSOWA (Edd.), *Paulys Real-encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1893-1980, II, 2, 1896, coll. 2580-2587.

WISSOWA Georg, *Religion und Kultus der Römer*, München, C. H. Beck, ²1912.

ZANKER Paul, *The power of images in the Age of Augustus*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, ¹⁴2002.