

CALENDARIO E RELIGIONE ARCAICA NEI *FASTI* DI OVIDIO

GIANNA PIERACCINI

1. Introduzione
2. Il calendario Romano: Ovidio, *Fasti*, I 27-62; III 119-134; III 151-166
3. Riti della religione romana arcaica che hanno un corrispondente preciso nei riti vedici: *Fordicidia* (*F.* IV 629-676); *Matralia* (*F.* VI 473-648); *Vestalia* (*F.* VI 249-468)
4. Strutture di pensiero dell'ideologia indoeuropea nella leggenda delle origini di Roma: la leggenda di Romolo e Remo: *F.* II 359-380; *F.* II 381-420; *F.* II 490-449; *F.* II 475-514 (*F.* II 515-530 Festa degli stolti); *F.* III 1-75; *F.* III 189-234; *F.* IV 807-862
5. I *Lupercalia*
6. Conclusioni

Il punto 2 e il punto 3 sono facilmente utilizzabili per unità didattiche

Destinatari del punto 2: studenti del primo anno del triennio del classico o dello scientifico
Numero di ore impiegate: 10

Destinatari del punto 3: studenti del secondo anno del triennio del liceo classico
Numero di ore impiegate: 20

Bibliografia

Censorino, *De die natali*, edizione curata da Ivan Cholodniak per l'Accademia delle scienze russa nel 1889 digitalizzata nel sito web Lacus Curtius

Cicerone, *De republica*, <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub.shtml>

Varrone, *De lingua latina*, <http://www.thelatinlibrary.com/varro.ll6.html>

Macrobio, *Saturnalia* edizione curata da Ludwig von Jan pubblicato da Gotfried Bass a Lipsia nel 1852, digitalizzata nel sito web Lacus Curtius

P. Ovidi Nasonis Fastorum libri VI, recensuit Carolus Landi editionem paravit alteram L. Castiglioni, Corpus Paravianum 1967³

Tertulliano, *De monogamia*, <http://www.thelatinlibrary.com/tertullian/tertullian.monog.shtml>

C. Bailey, *The religion of ancient Rome*, London 1907 (Progetto Gutenberg).

G. Dumézil, *La religione arcaica di Roma*, Milano 2001 (prima ed. 1977)

G. Dumézil, *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Milano 1985

www.people.fas.harvard.edu/~witzel/VedicHinduism.htm

<http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=443#intervista>

1. INTRODUZIONE

I *Fasti* sono forse l'opera più ambiziosa di Ovidio, anche se, probabilmente, la meno riuscita. Più di una volta egli sottolinea lo stacco tra la frivola leggerezza dei suoi versi giovanili d'amore e l'altezza della materia del poema epico che sta scrivendo.

Non gli si può dare torto. In effetti costituisce senza dubbio una prova molto ardua il progetto di sfogliare il calendario romano, leggere lo scorrere dei giorni e dei mesi nell'avvicinarsi delle costellazioni, passare in rassegna le ricorrenze delle feste laiche e religiose, gli anniversari della dedica di templi e di eventi storici, ricercando l'etimologia di nomi, l'eziologia dei culti e dei riti, spaziando in una prospettiva temporale che dal presente di fastosa potenza della Roma augustea ritorna indietro a un passato remoto e selvaggio, quando ancora non c'era nulla e tutto doveva cominciare.

La struttura dell'opera e il suo contenuto richiedono di per sé il ricorso a materiali eterogenei, non solo letterari ma anche eruditi e d'antiquariato, che Ovidio tiene insieme in un *tour de force* virtuosistico che gli ha meritato da parte di Seneca l'appellativo di *poëtarum ingeniosissimus*.

Per questo motivo i *Fasti* offrono l'opportunità di percorsi di lettura di diverso genere. La via maestra è quella che privilegia i numerosi brani in cui Ovidio torna sui miti delle origini di Roma: l'esule Evandro che conduce nel Lazio il popolo antichissimo degli Arcadi, Ercole e Caco, il regno di Saturno, la nascita di Romolo e Remo, la fondazione di Roma, Numa Pompilio e la ninfa Egeria, il *regifugium*... storie e leggende antiche, talvolta arricchite da interpretazioni moderne in chiave di celebrazione augustea, nelle quali Ovidio intende sintetizzare l'anima religiosa e la storia di Roma e che offrono anche il vantaggio di facili collegamenti con altri autori dell'età di Augusto, da Virgilio a Livio, da Properzio a Orazio e concorrono a mettere a fuoco il clima culturale di un'epoca straordinaria.

Ma anche altri percorsi possono essere molto interessanti: i *Fasti* sono una miniera d'informazioni preziosissime sulla religione di Roma e su alcuni luoghi di culto consacrati in tempi remoti o recenti in occasione di eventi cruciali nella storia della città.

Per un percorso antologico adatto a studenti della scuola superiore, può essere interessante cercare nella lettura dei *Fasti* lo spunto per illustrare il calendario romano e l'occasione per recuperare sotto molteplici strati di *graeca interpretatio* qualche fossile della religione arcaica di Roma, di cui i contemporanei di Ovidio avevano perso totalmente il significato originario che in parte gli è stato restituito da studiosi moderni.

2. IL CALENDARIO ROMANO

Ovidio, *Fasti*, I 27-62; III 119-134; III 151-166

Dal calendario lunare al calendario solare

Nel titolo del poema ovidiano l'aggettivo *Fasti* sottintende il sostantivo *dies*.

Dies fasti in senso proprio erano quelli nei quali era lecito *lege agi*, ovvero il pretore poteva esaminare le cause ed emettere le sentenze. L'elenco di tali giorni, un tempo noto solo ai patrizi, fu reso pubblico, *patribus invitis*¹, a partire dal 304 a.C. per iniziativa di Gneo Flavio, scriba del pontefice massimo Appio Claudio Cieco. A questo elenco si erano aggiunti con il tempo tutti gli altri giorni dell'anno, cosicché il termine *Fasti* assunse il significato di calendario.

Ovidio riprende la tradizione, non da tutti condivisa, secondo cui Romolo sarebbe stato l'autore del primo calendario romano, un calendario lunare in cui l'anno corrispondeva a dieci lunazioni. Con un pizzico di irriverenza commenta che Romolo doveva essere più bravo come guerriero che come intellettuale esperto di astronomia, ma lo assolve per il suo errore: la rozzezza culturale dei suoi tempi lo avrebbe indotto a

¹ Rendere pubblico l'elenco dei giorni fasti aveva un significato politico poiché limitava l'arbitrio dei patrizi che avevano l'esclusivo monopolio dell'amministrazione della giustizia.

ragionare empiricamente più che a fare calcoli complicati. Se dieci mesi (lunari) bastano a portare a termine una gestazione umana, se si conta sulle dieci dita di una mano, se nel contare si procede per decine, se i senatori erano cento divisi in dieci gruppi di dieci e una legione era composta da trenta manipoli suddivisi in tre gruppi di dieci (10 *hastati*, 10 *principes*, 10 *pilani* o *triarii*), un anno di dieci mesi poteva sembrare perfetto.

Numa Pompilio invece portò a dodici il numero dei mesi dell'anno, per suggerimento o della ninfa Egeria o dell'uomo di Samo, che Ovidio non nomina, dando per scontato che tutti capissero che alludeva alla presunta collaborazione fra Numa e Pitagora. Della mancanza di fondamento di questa leggenda era già perfettamente consapevole Cicerone² e Livio l'aveva negata sottolineando l'anacronismo di una simile ipotesi: Pitagora visse al tempo del regno di Servio Tullio, più di cento anni dopo Numa³.

La correzione di Numa non era stata sufficiente ad eliminare ogni errore di calcolo – *errabant etiam nunc tempora* (F. III 155) – e solo con l'intervento di Giulio Cesare il computo dell'anno si era basato sul sole piuttosto che sulla luna ed era stato fatto con esattezza:

*ille moras solis, quibus in sua signa rediret,
traditur exactis disposuisse notis.*
(F. III 161-62)

Ovidio ci dice anche che nel calendario di Romolo marzo era il primo mese dell'anno e fornisce svariate ipotesi sull'etimologia del nome dei mesi, ma in sostanza, a parte qualche ricamo sulla rozzezza dei tempi primitivi o sulla lungimiranza di Cesare, dice solo che i Romani avevano fatto uso di un calendario lunare fino all'introduzione del calendario solare da parte di Giulio Cesare e che con il calendario lunare, anche nella versione di dodici mesi, *errabant tempora*.

Il mese intercalare (mercedonius mensis)

Se volessimo sapere dove Ovidio si è documentato o se volessimo saperne di più sugli errori derivanti dal calendario lunare e sugli espedienti messi in atto per correggerli, potremmo rivolgerci all'opera di eruditi come Varrone, fonte principale di Ovidio, ma soprattutto all'opera di grammatici d'età posteriore a quella augustea, al *De die natali* di Censorino⁴ e ai *Saturnalia* di Macrobio⁵ o ancora al grammatico Verrio Flacco, contemporaneo di Ovidio, della cui opera perduta sono recuperabili parzialmente alcuni frammenti attraverso altri grammatici più tardi, Festo Pompeo e Paolo Diacono.

Da Censorino e Macrobio apprendiamo che le notizie riguardanti il calendario erano state tramandate dagli annalisti, a partire da quelli più antichi della fine del III secolo a.C. come Cincio Alimento fino a quelli che arrivano all'epoca di Silla come Valerio Anziate, e che le loro testimonianze spesso erano discordanti su svariati particolari, ad esempio Licinio Macro riteneva che l'anno lunare fosse sempre stato di 12 mesi mentre Valerio Anziate riteneva che all'origine fosse di dieci mesi perché tale era il calendario degli Albani da cui discendevano i fondatori di Roma (Cens. *De die nat.* XX).

Ancora più discordanti erano, come vedremo, le informazioni circa l'epoca in cui si incominciò ad intercalare, tuttavia da Censorino e Macrobio si ricava che, grazie all'indiscussa autorità di uno studioso come Varrone e al prestigio di Verrio Flacco, già in età augustea fosse stata raggiunta una serie di punti fermi:

² Cic. *De republica*, II 28 *'verene' inquit Manilius 'hoc memoriae proditum est Africane, regem istum Numam Pythagorae ipsius discipulum aut certe Pythagoreum fuisse? ...' tum Scipio: 'falsum est enim Manili' inquit 'id totum, neque solum fictum sed etiam imperite absurdeque fictum.*

³ Liv. I 18: *Auctorem doctrinae eius, quia non extat alius, falso Samyus Pythagoram edunt, quem Servio Tullio regnante Romae centum amplius post annos in ultima Italiae ora circa Metapontum Heracleamque et Crotona iuvenum aemulantium studia coetus habuisse constat.*

⁴ Di Censorino, erudito romano vissuto nel sec. III d.C., non sappiamo nulla. Di lui ci è pervenuta un'unica opera *De die natali*, dedicata all'amico Q. Cerellio, che tratta anche dei diversi sistemi di misurazione del tempo in uso presso diversi popoli. In rete nel sito Lacus Curtius si trova digitalizzata l'edizione curata da Ivan Chodolnyak per l'Accademia delle scienze russa nel 1889.

⁵ Ambrogio Teodosio Macrobio, vissuto nella prima metà del sec. V d.C. ci sono giunte tre opere: *Commentarium in Somnium Scipionis*, *Saturnalia* o *Saturnaliorum convivia*, *De differentiis et societatibus Graeci Latiniqve verbi*. Il testo dei *Saturnalia* digitalizzato nel sito Lacus Curtius è quello curato da Ludwig von Jan pubblicato da Gotfried Bass a Lipsia nel 1852.

1. secondo il computo di Romolo l'anno lunare di dieci mesi contava in tutto 304 giorni, infatti sei dei dieci mesi dell'anno erano di 30 giorni, quattro di 31, ma poiché questa suddivisione non corrispondeva esattamente né a un giro completo del sole né ai mesi lunari, capitava talvolta che la stagione estiva coincidesse con i mesi invernali e viceversa. Quando capitava una situazione del genere, gli antichi Romani aspettavano pazientemente che passasse il tempo, un tempo che rimaneva innominato – *sine ullo mensis nomine* (Macr. Sat. I 12) – fino a che calendario e ciclo naturale coincidessero nuovamente.
2. Numa aggiunse due mesi al calendario di Romolo portando il numero complessivo dei giorni dell'anno a 354, secondo lui l'esatto corrispondente di 12 mesi lunari; ai 50 giorni aggiunti ne sommò altri sei, ognuno dei quali era stato sottratto a ciascuno dei sei mesi di 30 giorni, e divise i 56 giorni così ottenuti in due mesi di 28 giorni ciascuno che a partire dal 153 a.C., quando i consoli che prima entravano in carica alle idi di settembre cominciarono a prendere possesso del loro mandato il primo di gennaio, sarebbero diventati il primo e il secondo dell'anno, Gennaio e Febbraio. Aggiunse poi ancora un giorno a Gennaio *in honorem disparis numeri, secretum hoc et ante Pythagoram parturiente natura* (Macr. Sat. XIII 5). Numa avrebbe dunque capito prima di Pitagora la predilezione della natura per i numeri dispari, perciò avrebbe stabilito che tanto il numero complessivo dei giorni dell'anno quanto il numero dei giorni di ogni singolo mese doveva essere dispari. Pertanto secondo il calendario di Numa Gennaio, Aprile, Giugno, Sestile, Settembre, Novembre e Dicembre avevano 29 giorni, Marzo, Maggio, Quintile e Ottobre avevano 31 giorni, Febbraio aveva 28 giorni, era più corto degli altri mesi ed era l'unico ad avere un numero pari di giorni, quasi che queste caratteristiche si addicessero solo al mese in cui cadeva la festa in onore dei defunti.
3. Il problema di prolungare la durata dell'anno lunare fino a farla coincidere con quella dell'anno solare, trasformando il calendario lunare in calendario soli-lunare, nacque ovviamente quando si cominciò ad essere consapevoli della sfasatura esistente fra i due modi di computare la lunghezza dell'anno. Macrobio dice che, sebbene solo gli egiziani fossero stati capaci di calcolare la lunghezza dell'anno solare senza errori fin dai tempi più antichi, anche i Greci si erano accorti – Macrobio non specifica la data – che il tempo necessario al sole per compiere un giro completo dello zodiaco era di 365 giorni e un quarto (Sat. XIII 9 *quoniam apparet de solis cursu, qui trecentis quinquaginta quinque diebus et quadrante zodiacum conficit*), di conseguenza l'anno lunare di 354 giorni era più corto di 11 giorni e un quarto di quello solare. Poiché era difficile recuperare ogni anno 11 giorni e un quarto, per colmare questa sfasatura i Greci escogitarono di intercalare 90 giorni nell'arco di otto anni, corrispondenti a tre mesi di 30 giorni, infatti se si moltiplica per otto 11,25 (pari a 11 giorni e un quarto), si ottiene 90. A Roma questi 90 giorni venivano suddivisi in quattro mesi intercalari, alternativamente di 22 e di 23 giorni da distribuire nell'arco di un ottennio: ogni due anni ai 355 giorni dell'anno lunare si aggiungeva un mese alternativamente di 22 o di 23 giorni, ma poiché il calcolo dei Greci non era perfettamente adattabile al calendario romano a causa del giorno in più aggiunto *in honorem disparis numeri*, quando i Romani si resero conto del problema, dovettero trovare il sistema per scalare dai 90 giorni di recupero gli 8 in più del loro calendario. La soluzione più conveniente sembrò di scalarne tutti insieme 24 nel terzo ottennio. Il mese intercalare veniva detto *mercedonius mensis*, letteralmente "mese pagatore", infatti saldava il conto dei giorni mancanti.
4. In quale punto dell'anno veniva introdotto il mese intercalare? Il mese intercalare veniva inserito all'interno di febbraio. Macrobio giustifica questa scelta con il fatto che febbraio è l'ultimo mese dell'anno e dice che anche in questo i Romani avevano seguito l'esempio dei Greci, che aggiungevano il mese di recupero in coda all'ultimo mese dell'anno. In effetti febbraio continuò ad essere l'ultimo mese dell'anno nel calendario latino, che dai tempi di Romolo cominciava a marzo, fino al 153 a.C., quando cominciò l'usanza per cui i consoli entravano in carica il primo di gennaio e da allora gennaio divenne il primo mese dell'anno. Ovidio infatti definisce febbraio come l'ultimo mese dell'anno antico (*Sed tamen, antiqui ne nescius ordine erres, / Primus, ut est Iani mensis et ante fuit. / Qui sequitur Ianum veteris fuit ultimus anni* (F. II 47-49). In ogni caso mentre i Greci accodavano il mese intercalare, i Romani preferirono collocarlo all'interno di febbraio e precisamente tra il 23 e il 24, *Terminalibus peractis*, dopo la conclusione delle feste in onore del dio *Terminus*, e prima del *regifugium*, al quale seguivano gli ultimi quattro giorni mancanti alla conclusione del mese. La ragione di questa scelta ancora una volta era religiosa: Marzo doveva comunque essere contiguo a Febbraio.

Macrobio si pone anche il problema di stabilire quando si cominciò a intercalare e risponde citando diversi annalisti che danno informazioni contrastanti: Licinio Macro fa risalire a Romolo stesso la pratica d'intercalare, Valerio Anziate invece l'attribuisce a Numa per ragioni religiose (*sacrorum causa*), altri storici però davano altre indicazioni: Giunio Graccano faceva risalire la pratica a Servio Tullio, il quale secondo Varrone sarebbe anche l'autore dell'istituzione delle *nundinae* (giorno di mercato), mentre Caio Sempronio Tuditano, affermava che furono i Decemviri incaricati di completare l'opera legislativa dei loro predecessori portando a XII le tavole delle leggi a presentare al popolo la proposta di legge sui mesi intercalari (*de intercalando populum rogasse*), quindi sposta l'uso d'intercalare in età repubblicana al 450 a.C.; Fulvio Nobiliore spinge la data verso tempi ancora più recenti attribuendo la proposta al console M. Acilio all'inizio della guerra etolica, smentito però da Varrone che ritiene che una simile proposta di legge risalga al consolato di L. Pinario e Furio come risulta da una colonna di bronzo (Macr. *Sat.* XIII 20).

Non è compito nostro decidere quale di queste informazioni è più vicina alla verità, tuttavia poiché è certo che i Romani, incapaci di elaborare calcoli astronomici di questa portata con le loro forze, appresero questa tecnica dai Greci, o forse dagli etruschi che a loro volta l'avevano appresa dai Greci, poiché il calcolo dell'anno solare non è anteriore ai presocratici – Censorino cita parecchi matematici e astronomi greci a partire da Filolao, contemporaneo di Socrate, fino ad Aristarco di Samo, vissuto nel III secolo a.C. (*De die natali* XIX) – dovremo dedurre che Giunio Graccano o Sempronio Tuditano danno informazioni più attendibili di Licinio Macro o Valerio Anziate.

Il giorno intercalare

"*Quidam veterum rettulerunt non solum mensem apud Romanos verum etiam diem intercalarem fuisse*" (*Sat.* I 13, 19): oltre al mese intercalare i romani avevano dunque anche un giorno intercalare, in realtà quest'ultimo era solo un giorno mobile, non un giorno aggiunto a determinati intervalli per compensare un errore di calcolo.

Macrobio spiega l'origine di questo giorno con il fatto che né il primo di gennaio né le None di qualsiasi mese dovevano essere giorno di mercato – *dies nundinis addictus* – nel primo caso perché c'erano precedenti per cui l'anno cominciato così era stato funestato da disgrazie, nel secondo perché anche dopo la cacciata dei re il popolo celebrava il compleanno di Servio Tullio, di cui non si conosceva il mese natale ma si sapeva che era nato il giorno delle None.

Poiché i giorni di mercato erano giorni di grande affollamento, si voleva evitare che la folla trovasse nel ricordo di Servio Tullio il pretesto per qualche ribellione, di conseguenza *qui diebus praeerant ne quid nundinis collecta universitas ob desiderium regis novaret, cavisse ut Nonae a nundinis segregarentur*. Per ottenere questo *qui diebus praeerant*, ovvero il pontefice massimo e i suoi collaboratori del collegio pontificale, non dovevano far altro che piazzare a loro discrezione il giorno in più del calendario romano *dummodo eum in medio terminaliorum vel mensis intercalaris ita locarent ut a suspecto die celebritatem averterent nundinarum*. (*Sat.* I 13, 19)

Se l'arbitrio del pontefice fosse limitato alla possibilità di spostare a discrezione la collocazione di un solo giorno, sembrerebbe abbastanza modesto, tuttavia lo stesso Macrobio aggiunge che ci fu un tempo in cui si omise totalmente la pratica d'intercalare e talvolta lo si fece *per gratiam sacerdotum* ossia con il complice favore dei sacerdoti: *verum fuit tempus cum propter superstitionem intercalatio omnis omessa est: nonnumquam vero per gratiam sacerdotum, qui publicanis proferii vel inminui consulto anni dies volebant, modo actio modo retractio dierum proveniebat* (*Sat.* I 14, 1)

Prima di Macrobio Svetonio e Censorino confermano l'esistenza di questa pessima pratica di favoritismi.

Svetonio dice che per colpa dell'arbitrio pontificale nell'intercalare non c'era più alcuna corrispondenza fra calendario e stagioni (*De vita Caesarum* I 40 *Conuersus hinc ad ordinandum rei publicae statum fastos correxerat iam pridem uitio pontificum per intercalandi licentiam adeo turbatos, ut neque messium feriae aestate neque uindemiarum autumno competerent*).

Censorino a sua volta testimonia che i sacerdoti accorciavano o allungavano l'anno a loro piacimento, *ob gratiam vel odium*, per favorire o per fare un dispetto a chi aveva interesse a far correre il tempo o a rallentarlo (Cen. *De die natali* XX 7), con il risultato che con la scusa dell'osservanza religiosa si era arrivati a tali abusi che l'estate e l'inverno non coincidevano più con il tempo del calendario.

A questa discrezionalità, causa di abusi e di confusione, pose fine Giulio Cesare dando al calendario una forma stabile e pubblicamente conosciuta.

Il calendario solare

Giulio Cesare, divenuto pontefice massimo nel 63 a.C., promulgò nel 46 la riforma del calendario Romano:

annumque ad cursum solis accommodavit, ut trecentorum sexaginta quinque dierum esset et intercalario mense sublato unus dies quarto quoque anno intercalaretur. quo autem magis in posterum ex Kalendis Ianuariis nouis temporum ratio congrueret, inter Nouembrem ac Decembrem mensem interiecit duos alios; fuitque is annus, quo haec constituebantur, quindecim mensium cum intercalario, qui ex consuetudine in eum annum inciderat. (Svetonio, De vita Caesarum, I 40)

Per quanto concerne la parte propriamente astronomica Cesare si servì della collaborazione di Sosigene di Alessandria, mentre lo scriba M. Flavio adattò l'anno lunare a quello solare in modo che l'ordine e le date delle festività non subissero alcun mutamento. I 10 giorni aggiunti furono suddivisi fra i 7 mesi di 29 giorni del calendario di Numa in modo tale che a tre di essi, gennaio, maggio e dicembre, furono aggiunti due giorni, agli altri quattro, aprile, giugno, settembre novembre, fu aggiunto un solo giorno.

Tutti i dieci giorni aggiunti furono dichiarati fasti, cosicché crebbe il numero dei giorni utili per le attività civili.

Il nuovo calendario venne reso pubblico, consultabile da chiunque sapesse leggere, infatti, non solo a Roma, ma anche in alcune città vicino a Roma, sono stati trovati i frammenti di calendari in pietra affissi in luoghi pubblici.

Nel calendario riformato non c'era più bisogno di fare ricorso al mese intercalare: per recuperare la frazione di ore eccedente i 365 giorni bastava un solo giorno intercalare ogni quattro anni. Questo giorno venne collocato nella stessa posizione in cui prima si inseriva il mese intercalare, tra il 23 e il 24 di febbraio.

Poiché il 24 di febbraio era *ante diem sextum Kalendas Martias*, il giorno intercalare era *ante diem bis sextum*, donde il nome di anno bisestile.

Nell'ultimo anno prima dell'entrata in vigore del nuovo calendario fu necessario recuperare gli errori accumulatisi a causa degli arbitri dei pontefici prolungando l'anno di 67 giorni.

Poiché nel 47 cadeva il mese intercalare di 23 giorni, l'anno risultò di 445 giorni.

Nei primi anni dopo l'adozione del nuovo calendario vi fu un errore nell'applicazione dell'algoritmo con cui bisognava introdurre il giorno intercalare: invece che ogni quattro anni, venne aggiunto ogni tre anni, cosicché in breve tempo il calendario si trovò in anticipo. Questo errore si prolungò per 36 anni, durante i quali furono intercalati 12 giorni, mentre se ne sarebbero dovuti intercalare 9. Sotto il regno di Augusto ci si rese conto dello sbaglio e per i 12 anni seguenti si omise d'intercalare (Macr. Sat. XIV 14-15).

I nomi dei mesi

In molti calendari dei latini, gente bellicosa, c'era un mese *martialis*. Romolo, figlio di Marte volle che il mese che prendeva nome da suo padre fosse il primo dell'anno.

L'etimologia dei nomi degli altri mesi era più incerta.

Il secondo mese, Aprile, era dedicato a Venere.

Ovidio come prima ipotesi fa derivare il nome di aprile dal nome greco di Venere: *Sed Veneris mensem Graio sermone notatum / auguror; a spumis est dea dicta maris* (F. IV 61-2)⁶; anche Varrone riferisce che alcuni annalisti (Fulvio Nobiliore e Giunio Graccano) davano questa spiegazione che lui ritiene infondata perché negli antichi scritti non si trova il nome di questa dea né greco né latino⁷, perciò ritiene più convincente l'ipotesi secondo cui aprile deriverebbe dalla radice del verbo *aperire*, perché in questo mese la natura si apre (Varr. *De lingua latina*, VI.)

L'etimologia del nome del terzo mese è ancora più incerta, *copiaque ipsa nocet* (F. V 6), commenta Ovidio e lascia a tre diverse muse il compito di proporre tre diverse etimologie: maggio deriva da *maiestas* o forse da *maiores* o forse da Maia. Mentre la prima è invenzione di Ovidio in funzione celebrativa dell'*imperium* di Roma, che non si basa sulla forza brutta del potere ma si nutre di alti valori morali e civili, la seconda e la

⁶ Nel nome di Afrodite c'è la radice di *aphros* (in greco spuma del mare), da questa parola sarebbe derivata una forma *afrilis* da cui poi, dopo aver perso l'aspirazione, deriverebbe *aprilis*.

⁷ Venere acquistò rilievo a Roma quando prese piede la leggenda che Roma era stata fondata da discendenti di Enea, allora essa diventò *Aeneadum genetrix*; questo avvenne quando "Roma, diventata ormai grande potenza, si creava un passato" (G. Dumézil, *La religione Romana arcaica*, Milano 2001, p. 392), ovvero nel periodo fra il 380 e il 270.

terza appartengono alla tradizione. Ovidio stesso spiega la seconda nel libro VI, quando tratta dell'origine del nome di giugno, altrettanto incerta di quella di maggio: Romolo divise la popolazione in due parti in base all'età, i vecchi e i giovani, i saggi e i guerrieri, perciò *Iunius est iuvenum; qui fuit ante senum* (F. VI 88) ma anche in questo caso la spiegazione non è univoca poiché Ovidio fa rivendicare a Giunone l'onore di dare il suo nome al mese di giugno ricordando che anche nei calendari di città latine vicino a Roma c'era un mese *iunonius* (F. VI 59-64). Senza prendere posizione a favore dell'una o dell'altra Ovidio fornisce una terza interpretazione etimologica: *Iunius* deriverebbe dalla radice di *unire*.

Dal quinto mese in poi nel calendario di Romolo i mesi prendevano nome dalla loro posizione in ordine numerico: Quintilis Sextilis, September ecc.

Questi nomi si mantennero anche nel calendario di Numa e in quello di Giulio Cesare, ma il mese di Quintile, su proposta di legge del console M. Antonio, fu chiamato *Iulius* in onore di Cesare mentre *Sextilis*, per un *senatusconsultum* del 23 a.C. fu chiamato *Augustus* in onore di Ottaviano.

Macrobio ricorda altri tentativi di cambiare nome a qualche mese, Settembre per breve tempo, su proposta di Caligola, prese nome di *Germanicus*, mentre *Octobrem suo nomine Diocletianus invaserat* (Sat. XII 36), ma non furono cambiamenti duraturi.

Arrivati a Dicembre, torniamo indietro a recuperare i due mesi aggiunti da Numa. Gennaio prende nome da Giano, il dio degli inizi a cui spetta la tutela dei *prima*, per questo è il primo mese dell'anno, Febbraio prende nome da *februa* che in latino antico significa espiazione o strumento di espiazione: *februa Romani dixerunt piamina patres* (F. II 19).

Kalendae, Nonae, Idus

I Romani non contavano i giorni del mese dal primo al 30 o 31, come facciamo noi, ma stabilivano la posizione di ogni giorno in rapporto a tre punti di riferimento, uno fisso, le calende, gli altri due, le none e le idi, mobili.

Le idi corrispondevano alla fase lunare del plenilunio, le calende, che precedevano le idi di 13 o di 15 giorni a seconda dei mesi, corrispondevano alla fase della luna nuova, le none, che a seconda dei mesi cadevano il 5 o il 7 del mese, corrispondevano alla fase della luna crescente.

Macrobio racconta che prima che l'elenco dei fasti venisse reso pubblico, ogni mese un sacerdote minore del collegio sacerdotale scrutava il cielo per cogliere l'inizio della luna nuova.

La luna nuova è quella che non si vede poiché è in congiunzione con il sole, ossia è allineata con il sole, sorge e tramonta insieme al sole, coperta dalla sua luce; il pontefice scrutava dunque il momento in cui la luna "si spegneva" totalmente nel cielo.

Quando ciò avveniva comunicava l'evento al *rex sacrificulus*, i due compivano un sacrificio rituale, dopodiché il pontefice convocava nella curia Calabra la plebe – Macrobio e Varrone specificano che non si trattava solo di quella cittadina ma anche di quella della campagna – per comunicare quanti giorni mancavano alle none; se le none cadevano il 5 il pontefice diceva cinque volte *calo*, se cadevano il 7 lo ripeteva per sette volte, quindi il primo di questi cinque o sette giorni da cui cominciava il conto alla rovescia per arrivare alle none fu chiamato *kalendae*.

Le *nonae* erano il giorno del mese a partire dal quale mancavano nove giorni alle idi, mettendo nel conto il giorno stesso da cui si cominciava a contare e il giorno in cui finiva il conto.

Nel calendario di Romolo nei mesi di trenta giorni (Aprile, Giugno, Sestile, Settembre, Novembre e Dicembre) le none cadevano il 5 del mese (*nonae quintanae*) e le idi di conseguenza cadevano il 13; nei mesi di 31 giorni (Marzo, Maggio, Quintile, Ottobre) le none cadevano il sette del mese (*nonae septimanae*) e le idi cadevano il 15.

Una volta arrivati alle idi, il calcolo dei giorni mancanti alla fine del mese si faceva in rapporto alle calende del mese successivo, perciò nei mesi di trenta giorni in cui le *nonae* erano *quintanae*, dalle idi alle calende del mese successivo mancavano 17 giorni (comprendendo nel calcolo il giorno 15 da cui partiva il conto e il giorno 1 con cui si concludeva il conto), nei mesi di 31 giorni, in cui le *nonae* erano *septimanae*, dalle idi alle calende del mese successivo mancavano 18 giorni.

Nel calendario di Numa nei mesi di 29 giorni (Gennaio, Aprile, Giugno, Sestile, Settembre, Novembre, Dicembre) le *nonae* erano *quintanae*, in quelli di 31 giorni (Marzo, Maggio, Quintile, Ottobre) erano *septimanae*. In entrambi i casi per arrivare alle idi del mese successivo ci volevano 17 giorni.

Cesare ebbe cura di collocare i 10 giorni aggiunti all'anno lunare né prima delle none né prima delle idi e neppure immediatamente dopo le idi, ma dopo la fine dell'ultima festività prevista, *ne Nonarum aut Iduum*

religionem, quae stato erat die, novella comperendinatione corrumpere (Macr. Sat. XIV 8), in modo da non alterare l'ordine stabilito delle feste e non offendere né la suscettibilità religiosa dei sacerdoti né lo spirito di superstizione dei suoi concittadini.

Le calende e le idi erano sempre giorni *festi*, le prime erano sacre a Giunone che, in quanto dea protettrice della nascita e delle partorienti, come Giano, tutelava gli inizi, le seconde erano consacrate a Giove, secondo Macrobio in quanto Giove era dio della luce, come si evince da vari appellativi che gli competono (*Lucetius*, come lo invocano i *Salii*, e *Diespiter*), e nel momento della luna piena la luce del giorno sembra prolungarsi nella luce della notte. Dumézil contesta questa interpretazione antica con buoni argomenti: *Lucetius* significa "folgoratore" e allude alla luce del lampo, più probabile quindi che le idi siano consacrate a Giove in quanto dio dei *summa*: "Giove è al culmine dell'*ordo deorum*, dello stesso *ordo mundi* concepito come una piramide di *maiestates*"⁸, le idi con il plenilunio costituiscono il momento culminante del mese.

Dies deorum causa istituti, dies hominum causa instituti

All'inizio del libro VI del *De lingua latina* Varrone esordisce dicendo che, dopo aver parlato del lessico dello spazio (*vocabula locorum*) parlerà del lessico del tempo (*vocabula temporum*) e inizia il discorso proprio dalla definizione di tempo: dicono che il tempo sia un ciclo cosmico suddiviso da cicli minori che si basano sul corso del sole e della luna⁹. Dice che si è sentito in dovere di spiegare che cosa è il tempo in natura perché la natura fa da guida all'uomo nell'imporre i nomi alle cose e anche i vocaboli che usa l'uomo nella società civile ricalcano le distinzioni naturali

Il *De lingua latina* è un trattato di grammatica dove si affrontano questioni tecniche, le discussioni a favore dell'analogia o dell'anomalia, l'etimologia delle parole, tuttavia nonostante l'aridità dell'impostazione anche in questo libro l'argomento tempo si presenta carico di implicazioni religiose: misurare il tempo, dare nome ai tempi significa per l'uomo trovare la propria collocazione nell'ordine cosmico, agganciare la sua dimensione umana a quella divina. Infatti ci sono i giorni *deorum causa instituti* e ci sono i giorni *hominum causa instituti*.

Dies fasti e nefasti, festi e profesti

La chiave di volta della distinzione dei giorni del mese fra giorni degli dèi e giorni degli uomini è quella fra *dies festi* e *profesti* da una parte e *dies fasti* e *nefasti* dall'altra.

I dies fasti dice Varrone sono quelli *per quos praetoribus omnia verba sine piaculo licet dari*¹⁰, al contrario i giorni nefasti sono quelli in cui al pretore è vietato pronunciare "*do*", "*dico*", "*addico*"¹¹ – Ovidio scrive "quello in cui sono taciute le tre parole (*F.* I 47). In sostanza nei giorni fasti si può amministrare la giustizia, in quelli nefasti è vietato.

I dies festi sono quelli consacrati agli dèi, i *profesti* invece sono giorni concessi agli uomini, per lo svolgimento delle loro attività pubbliche e private (Macr., Sat., I 16, 1): nei giorni festi ci sono sacrifici, banchetti, giochi, *feriae*, in quelli *profesti* sono compresi i giorni comiziali, i *comperendini* (*comperendinus dies* è il giorno stabilito per comparire in tribunale al termine della proroga), i *praeliaries*, ossia i giorni in cui si può attaccare battaglia sotto buoni auspici.

Georges Dumézil fornisce una spiegazione illuminante circa la differenza fra *dies fasti* e *dies festi*: dietro ai primi c'è il concetto di *fas*, dietro ai secondi quello di *feriae*.

"*Fas* – scrive Dumézil – è l'assise mistica, invisibile, senza la quale non è possibile lo *ius*, l'assise che sorregge tutti i comportamenti e le relazioni visibili definiti dallo *ius*..."

Fas insomma implica l'idea di un ordine cosmico giusto che diventa a sua volta garanzia della giustizia dell'agire umano, purtroppo non è possibile capire in base a quale criterio i più antichi romani distinguevano

⁸ Dumézil, op. cit. p. 170.

⁹ Varro, *De lingua latina*, VI 2: *Dicemus primo de temporibus, tum quae per ea fiunt, sed ita ut ante de natura eorum: ea enim dux fuit ad vocabula imponenda homini. Tempus esse dicunt intervallum mundi motus. Id divisum in partes aliquot maxime ab solis et lunae cursu; VI 3: Ad naturale discrimen civilia vocabula dierum accesserunt. Dicam prius qui deorum causa, tum qui hominum sunt instituti.*

¹⁰ Varro, *ibidem* VI 4.

¹¹ Varro, VI 4: *Contrarii horum vocantur dies nefasti, per quos dies nefas dari praetorem "do", "dico", "addico"; itaque non potest agi.*

le caratteristiche che rendevano un giorno *fastus* piuttosto che semplicemente *profestus* o addirittura *nefastus*¹².

Il significato originario di *feriae* invece è quello di tempo sacro, riservato agli dèi, indipendentemente dal fatto che vi avvengano o meno azioni di culto. Più tardi la parola acquisì anche il significato di festa; *feriatus* poté significare essere a riposo, essere disoccupato, perdendo quindi ogni alone di sacralità.

Tutti i giorni *festi* sono necessariamente *nefasti*, infatti non è giusto né ammissibile mescolare il sacro con il profano. Ma non tutti i giorni *profesti* sono necessariamente *fasti*, un *dies profestus* è un giorno lasciato all'uomo ma non è detto che sia favorevole all'esercizio della giustizia, "altre ragioni mistiche, diverse dalla proprietà divina possono sconsigliare l'uomo di agire in determinati giorni"¹³.

Variorum iura dierum

Ovidio ricorre a una metafora tratta dal linguaggio legale per dire che non tutti i giorni sono uguali, ogni giorno ha la sua legge.

Tra i giorni *fasti* e *nefasti* per esempio esiste una categoria intermedia, quella dei giorni *endotercisi*, cioè di quei giorni che per alcune ore sono *fasti* e in altre sono *nefasti*:

*nec toto perstare die sua iura putaris:
qui iam fastus erit, mane nefastus erat (F. I 49-50)*

I calendari epigrafici¹⁴ ci pongono di fronte ad una classificazione ancora più articolata. In questi calendari, come nei nostri, i giorni del mese sono incolonnati a destra e indicati con lettere maiuscole dalla **A** alla **H**: **ABCDEFGH**. Queste lettere indicano *ad internundinum tempus*, cioè i giorni che intercorrono fra un mercato (*nundinae*) e l'altro.

Il mercato si teneva ogni sette giorni, le lettere erano otto perché nel modo di contare dei Romani si contava anche il punto di inizio e il punto di arrivo.

Le otto lettere si ripetono ciclicamente.

Macrobio dice che un tempo le *nundinae* erano *feriae*, poi vennero considerate *dies fasti* perché la plebe che veniva dalla campagna per il mercato aveva bisogno di sfruttare quell'occasione anche per vedersi rendere giustizia, perciò era necessario che il pretore potesse svolgere le sue funzioni.

A fianco della prima colonna troviamo una seconda colonna di lettere maiuscole, questa indica lo *ius* del giorno. Le lettere di questa colonna sono sigle: **F** sta per *fastus*, **N** per *nefastus*, **E** sta per *endotercisus*, forma arcaica di *interciscus*, cioè un giorno in parte *fastus* e in parte *nefastus*, **C** per *comitialis*, giorno in cui era lecito convocare i comizi. I giorni comiziali erano anche *fasti* ma non tutti i *fasti* erano comiziali.

Una sigla **NP** è rimasta oscura, la spiegazione più probabile è che voglia dire *Nefas Ferae publicae*, cioè un giorno inadatto all'amministrazione della giustizia perché consacrato alla celebrazione di sacrifici, banchetti, giochi. **NP** è stato interpretato anche come *Nefastus Purus* nel senso di *Nefastus Parte* o *Nefastus Principio*, ma la spiegazione sembra meno convincente.

La sigla **Q.R.C.F.** significa **Quando Rex Comitavit Fas**. Questa sigla spetta solo a due giorni: il 24 marzo e il 24 maggio. Varrone nel *De lingua latina* ne spiega il significato: il giorno *quando rex comitavit fas* è così detto perché il *rex sacrificulus* va a comizio: durante questo tempo il giorno è *nefasto*, in seguito è *fasto*, pertanto finito il comizio spesso si è amministrata la giustizia regolarmente.

La sigla **Q.St.D.F.** significa **Quando Stercus Delatum Fas**. Secondo la spiegazione di Varrone è così detto perché in quel giorno si spazzava lo sterco dal tempio di Vesta e lo si portava via lungo la discesa del Campidoglio in un posto definito. È stato osservato che solo in tempi molto primitivi è credibile che si lasciasse ammucchiare lo sterco sul pavimento di un tempio ma, dato il conservatorismo dei Romani, la formula era rimasta anche quando il pavimento del tempio era tenuto pulito con cura quotidiana.

In una terza colonna si trovava l'indicazione delle Calende, **Kal.**, delle None, **Non.**, e delle Idi, **Eid.** (abbreviazione di *Eidus*).

¹² Dumézil, *La religione arcaica dei Romani*, Milano 2001, pp. 127-28.

¹³ Dumézil, *op. cit.* p. 479.

¹⁴ Ne sono stati trovati parecchi in diverse località: i *Fasti antiates* sono l'unico calendario pregiuliano che sia arrivato fino a noi; i *Fasti praenestini*, redatti da Verrio Flacco, sono di età tardoaugustea; i *Fasti ceretani*, maffeiiani, vaticani, verolani sono anch'essi o di questo periodo o solo di poco posteriori (età di Tiberio).

Le festività fisse (*feriae statae*) erano segnate sul calendario, ad esempio accanto al giorno 9 di gennaio troveremo l'indicazione **AGON** = *Agonalia*; accanto al giorno 11 di febbraio troveremo l'indicazione **CAR** = *Carmentalia*.

Ci sono ancora due categorie di giorni che non risultano contrassegnate da una sigla sui calendari in pietra ma erano comunque oggetto di superstiziosa reverenza: i *dies religiosi* e i *dies atri*.

I primi erano giorni maledetti in cui non era consigliabile qualsiasi azione, laica o religiosa. Con quali criteri si era deciso che determinati giorni avevano queste caratteristiche negative? Si potrebbe rispondere in base all'esperienza da cui era nata la credenza superstiziosa: il 18 luglio del 477 a.C. i Fabi erano stati sterminati presso il fiume Cremera, il 18 luglio del 390 c'era stata la sconfitta presso il fiume Allia: tanto bastava perché il 18 luglio fosse un *dies religiosus*.

Notare un giorno come *religiosus* non comportava divieti rigidi paragonabili a quelli esistenti per i giorni nefasti. La definizione era intesa come un avvertimento, un consiglio, chi si sentiva di rischiare non trovava impedimenti.

I *dies atri* erano invece i *dies postriduani*, letteralmente i giorni che seguono, che vengono dopo un determinato giorno, nel caso specifico i giorni immediatamente seguenti calende, none e idi, il motivo per cui erano considerati giorni sfortunati era analogo a quello dei giorni considerati religiosi.

Feriae statae, conceptivae, imperativae, Ludi

Non tutte le *feriae* avevano una data fissa (*statae*), c'erano anche *feriae conceptivae* e *feriae imperativae*.

Le *feriae conceptivae* avevano una data variabile, stabilita di volta in volta dai sacerdoti, tali erano ad esempio le *feriae sementivae*; le *feriae imperativae* invece erano indette eccezionalmente da un magistrato per celebrare un evento particolare.

Nel corso dell'anno erano *feriae statae* tutte le idi, che erano *feriae Iovis*, e 3 calende: marzo, giugno, ottobre.

Le calende di giugno coincidevano con le *feriae* della *dea Carna*, quelle di ottobre con il *tigillum sororium* (rito di espiazione con cui un guerriero si purificava della violenza della guerra; all'origine del rito era la storia di uno dei tre Orazi, uccisore della sorella, che piangeva la morte del fidanzato, uno dei Curiazi).

Erano *feriae statae* anche le None di luglio, festa di Giunone Caprotina (Giunone del caprifico). Oltre a queste Varrone elenca altre 35 *feriae statae*, ma ne tralascia parecchie altre.

Le *feriae statae* elencate da Varrone sono le seguenti:

1. *Dies Agonales per quos rex in Regia arietem immolat.* La dicitura Agon ricorre nei calendari oltre che il 9 di gennaio il 17 marzo il 21 maggio e l'11 dicembre. Ovidio fornisce più di un'interpretazione del significato della parola. Come sempre, troppe spiegazioni equivalgono all'impossibilità di spiegare: il termine era oscuro anche per gli antichi
2. *Carmentalia nominantur quod sacra tum et feriae Carmentis*
3. *Lupercalia dicta, quod in Lupercali Luperci sacra faciunt*
4. *Quirinalia a Quirino*
5. *Furnacalia (Stultorum festa)*
6. *Feralia*
7. *Terminalia, quod is dies anni extremus constitutus*
8. *Ecurria ab equorum cursu: eo die enim ludis currunt in Martio Campo*
9. *Liberalia*
10. *Quinquatrus*
11. *Tubilustrium*
12. *Megalesia*
13. *Fordicidia*
14. *Palilia*
15. *Cerialia a Cerere*
16. *Vinalia*
17. *Robigalia*
18. *Vestalia*
19. *Dies Fortis Fortunae*
20. *Dies Poplifugia*
21. *Ludi Apollinares*

22. *Neptunalia*
23. *Furrinalia a Furrina*
24. *Portunalia dicta a Portuno*
25. *Vinalia rustica dicuntur ante diem XIII Kalendas Septembres*
26. *Consualia dicta a Conso*
27. *Volcanalia a Volcano*
28. *Opeconsiva dies ab dea Ope Consiva*
29. *Volturnalia a deo Volturmo, cuius feriae tum. Octobri mense Meditrinalia dies dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat hoc die solitum vinum novum et vetus libari et degustari medicamenti causa*
30. *Fontanalia a Fonte*
31. *Armilustrum ab eo quod in Armilustrio armati sacra faciunt, nisi locus potius dictus ab his; sed quod de his prius, id ab ludendo aut lustris, id est quod circumibant ludentes ancilibus armati.*
32. *Saturnalia dicta ab Saturno, quod eo die feriae eius, ut post diem tertium Opalia Opis*
33. *Angeronalia ab Angerona*
34. *Larentinae, quem diem quidam in scribendo Larentalia appellant, ab Acca Larentia nominatus, cui sacerdotes nostri publice parentant e sexto die, qui ab ea dicitur dies Parentalium Accas Larentinas*
35. *Dies Septimontium nominatus ab his septem montibus, in quis sita Urbs est; feriae non populi, sed montanorum modo, ut Paganalibus, qui sunt alicuius pagi*

C'erano poi le *feriae conceptivae*:

1. *Compitalia dies attributus Laribus vialibus*
2. *Latinae Feriae dies conceptivus dictus a Latinis populis, quibus ex Albano Monte ex sacris carnes petere fuit ius cum Romanis, a quibus Latinis Latinae dictae*
3. *Sementivae Feriae dies is, qui a pontificibus dictus, appellatus a semente, quod sationis causa susceptae*
4. *Paganicae eiusdem agriculturae causa susceptae, ut haberent in agris omnis pagus, unde Paganicae dictae*
5. *Novendiales*: questa festa non era annuale ma veniva indetta solo in occasioni straordinarie, quando si verificava un portento, ad esempio una pioggia di pietre, che faceva presagire eventi luttuosi

Macrobio indica un terzo tipo di *feriae*, quelle *imperativae* che egli definisce *quas consules vel praetores pro arbitrio potestatis indicunt*.

Oltre alle *feriae* pubbliche c'erano *feriae privatae*, proprie di grandi famiglie come la *gens Claudia* o la *gens Aemilia* o la *gens Iulia* o la *Cornelia*, ed esistevano anche delle *feriae* che riguardavano esclusivamente un individuo come i compleanni o l'anniversario di uno scampato pericolo (*feriae singulorum uti natalium fulminumque susceptiones*) (Macr. Sat. XIV 7).

Che i *Ludi* potessero avere un significato religioso di offerta votiva agli dèi è nozione che i Romani presero dagli Etruschi. Alcuni *Ludi* erano annuali, altri venivano celebrati a determinati intervalli di anni.

Fra i *Ludi* più antichi si ricordano i *Ludi Capitolini*, che alcuni facevano risalire a Romolo e celebravano la resistenza del Campidoglio ai Galli nel 390 a.C., e i *Ludi Taur(e)i*, celebrati *ad honorem deorum inferorum*, istituiti da Tarquinio il Superbo. Non è sicuro il significato del nome di questi ultimi: si è ipotizzato che derivasse da una parola etrusca *tauru*, che significa tomba.

Tarquinio Prisco era considerato l'autore dei *Ludi magni*, poi diventati *Ludi Romani*; dedicati a Giove Capitolino, erano i *Ludi* più importanti; dal 366 avevano scadenza annuale.

Simmetrici ai *Ludi Romani* erano i *Ludi plebei* consacrati a Cerere e gestiti dagli edili plebei¹⁵; furono istituiti nel momento più critico della seconda guerra punica.

Nel 208 a.C. furono istituiti i *Ludi Apollinares*, nel 202 i *Ceriales*, nel 191 i *Megalenses*, nel 173 i *Florales*.

Anche i *Ludi scaenici* erano di provenienza etrusca. Penetrarono a Roma dopo il periodo critico dovuto all'invasione dei Galli.

¹⁵ La magistratura degli edili plebei fu istituita nel 494 a.C., contemporaneamente al tribunato della plebe; gli edili curuli, cioè gli edili di estrazione nobile, furono istituiti solo nel 366 a.C.

Fossili di religione arcaica

Quando leggiamo i grandi scrittori latini del I sec. a.C. abbiamo l'impressione che la religione dei Romani sia del tutto uguale a quella dei Greci: cambiano i nomi degli dèi ma le funzioni, gli attributi, i miti sono gli stessi.

In realtà questa perfetta consonanza è spia della colonizzazione culturale della Grecia incominciata nel III sec. a. C.. La religione arcaica delle origini aveva sicuramente tratti distintivi propri, che sono scomparsi fagocitati dalla *graeca interpretatio* degli dèi Romani.

A partire dalla fine del secolo XIX e per tutta la metà del secolo XX non sono certo mancati studi sulla religione arcaica di Roma. Tra questi un posto particolare spetta al saggio di Frazer, *The golden bough. A study on magic and religion*, pubblicato per la prima volta nel 1890.

Si trattava di un saggio di antropologia, quindi non direttamente attinente agli studi di storia antica o della religione antica, ma prendeva l'avvio dal *rex nemorensis*, una singolare e tragica figura di sacerdote, menzionata anche da Ovidio nei *Fasti*, che, per accedere alla sua carica sacerdotale, doveva uccidere il suo predecessore e a sua volta sarebbe stato ucciso da colui che avrebbe preso il suo posto.

All'inizio del suo monumentale saggio Frazer dichiarava che il suo scopo era di capire il senso di un'usanza tanto barbara e crudele e spiegava che il suo metodo scientifico consisteva in un'indagine indiziaria basata sull'ipotesi che il modo di pensare dell'umanità primitiva è comune a popoli viventi o vissuti in luoghi e tempi lontanissimi e produce elaborazioni culturali, differenti nei particolari, ma riconducibili agli stessi modelli. In questa prospettiva la polvere di un passato remoto diventava lo strumento di un viaggio affascinante verso il sostrato irrazionale e magico sotteso alle strutture della civiltà umana.

Non si può certo dire che gli studi su "la religione di Numa" – con questa formula studiosi dell'epoca indicata definivano la religione arcaica – abbiano seguito univocamente l'impostazione di Frazer. Il suo saggio ebbe certamente una risonanza enorme e dimostrò la capacità di esercitare una grandissima influenza sulla letteratura, ma nel tempo il suo metodo scientifico perse progressivamente credito. È vero però che negli studi sulla religione romana del periodo di cui parlavamo era diffusa la tendenza a considerare i Romani come dei "primitivi".

Si ipotizzava ad esempio che ai Romani arcaici mancasse la nozione di Dio e che il loro senso religioso si esprimesse nel concetto di *numen*, non un dio antropomorfo con caratteristiche e poteri ben definiti, come siamo abituati a pensare gli dèi Greci e Romani, ma piuttosto un potere sovranaturale diffuso che portava a una concezione animistica della natura¹⁶.

Georges Dumézil imprese una svolta decisiva a questo ambito di studi proponendo un metodo complesso e rigoroso nello stesso tempo.

Nella prefazione all'edizione del 1966 della sua opera *La religion Romaine archaïque*, egli dice di essere un mitografo e un comparatista che per l'occasione ha "invaso" il campo dei linguisti e dell'archeologia: proprio dalla collaborazione fra discipline diverse è scaturito un disegno generale della religione arcaica che, per quanto irrimediabilmente lacunoso, risulta comunque nitido nelle linee generali.

Considerato che i *Fasti* di per sé non permettono di ricostruire il percorso storico dell'evoluzione della religione Romana e neppure di definirne la strutturazione organica, abbiamo pensato di proporre percorsi di lettura atti a illuminare il carattere indoeuropeo della religione arcaica, pertanto proponiamo i seguenti percorsi:

- Riti della religione romana arcaica che hanno un corrispondente preciso nei riti vedici: *Fordicidia* (F. IV 629-676); *Matralia* (F. VI 473-648); *Vestalia* (F. VI 249-468)
- Strutture di pensiero dell'ideologia indoeuropea nella leggenda delle origini di Roma – La leggenda di Romolo e Remo: Ovidio, F. II 359-380 *aition* romano dell'istituzione dei *Lupercalia*; II 381-420 storia dei gemelli abbandonati nel fiume e salvati dalla lupa; II 490-449 *aition* della forma di purificazione messa in atto nei *Lupercalia*; II 475-514 Romolo viene assunto in cielo come Quirino (F. II 515-530 Festa degli stolti¹⁷); III 1-75 storia di Rea Silvia violata da Marte, Sogno profetico sui

¹⁶ C. Bailey, *The religion of ancient Rome*, London 1907 (Progetto Gutenberg).

¹⁷ *Sultorum festa* è la festa dei *Fornacalia*, in onore della dea Fornace, celebrata lo stesso giorno della festa di Quirino (*Quirinalia*). La coincidenza di date evidenzia che *Fornax* e *Quirinus* sono dèi che operano nello stesso ambito della terza funzione. La festa dei *Fornacalia* è detta *sultorum festa* perché ogni curia la celebrava in date diverse. Le date erano comunicate pubblicamente, ma molti se ne dimenticavano ugualmente.

gemelli; III 189-234 guerra fra Romani e Sabini e sua fine con la fusione dei due popoli per intercessione delle donne; IV 807-862 morte di Remo

3. RITI DELLA RELIGIONE ROMANA ARCAICA CHE HANNO UN CORRISPONDENTE PRECISO NEI RITI VEDICI

Ai "primitivisti" che immaginano i Romani del tempo di Romolo e di Numa più o meno come il Venerdì di Robinson Crusoe, Dumézil obietta che la lingua latina è indoeuropea, che fin dai tempi più antichi in latino esistono le parole *rex* e *deus*, derivanti da radici comuni che riappaiono in altre lingue indoeuropee: al *rex* dei latini corrisponde il *rix* dei celti e il *rāj(an)* delle società vediche, analogamente al *deus* latino nei linguaggi indoiranici corrisponde il vedico *devá*; la stessa radice si ritrova nel *devo-* dei galli, nel *día* degli irlandesi e gli esempi potrebbero continuare¹⁸.

Ciò significa che i concetti di regalità e di divinità sono patrimonio comune dei popoli indoeuropei e per quanto possano differenziarsi e assumere sfumature peculiari quando vengono trasferiti nel concreto tessuto storico dei vari popoli, è difficile credere che ciò che costituisce il calco originario, il modello della concezione del potere regale e divino, possa essere stato totalmente dimenticato o cancellato dai popoli che ne possiedono le parole.

Presso diversi popoli indoeuropei, collocati agli estremi occidentale e orientale della diaspora indoeuropea, il rapporto simbiotico sovrano-sacerdote si presenta come una costante: "il *rāj(an)* vedico è molto di più di un capofamiglia con poteri allargati, come il *rí* degli irlandesi trascende le divisioni sociali, rappresenta dei valori... Come il *rí* con il suo druido personale, il *rāj(an)* vive e funziona in simbiosi con un rappresentante della casta sacerdotale, il *brahamano*, che è il suo cappellano"¹⁹; a Roma il rapporto fra il *rex* e il maggiore dei flamini, il *Flamen Dialis*, doveva configurarsi in modo simile alla coppia *rí*-druido o *rāj(an)*-*brahamano* e quando la monarchia ebbe termine, le funzioni religiose del *rex* passarono a un sacerdote, il *rex sacrorum* o *rex sacrificulus* che nell'*ordo sacerdotum* occupava il primo posto.

Questi riferimenti alla lingua e per mezzo di essa alla cultura dei popoli indoeuropei sono fondamentali nella prospettiva di ricerca di Dumézil. Infatti, a differenza degli antropologi come Frazer, che ritengono comparabili le culture primitive di qualsiasi genere, Dumézil "restringe" la sua indagine a culture affini, anche se, trattandosi di indoeuropei, il termine "restringere" è quanto mai improprio visto che siamo di fronte a una famiglia di lingue e relative culture di proporzioni sterminate.

La costante di un rapporto simbiotico sovrano-sacerdote è espressione di una concezione essenzialmente religiosa della natura della sovranità, ed è parte di una struttura di pensiero che Dumézil definisce ideologia trifunzionale e considera una componente fondamentale dell'eredità culturale comune a diversi popoli indoeuropei: indiani, indoiranici, irlandesi, scandinavi, latini.

Secondo questa struttura ideologica, di cui Dumézil individua la forma nella letteratura vedica²⁰, trovandone poi la conferma nella mitologia e nella storia di altri popoli indoeuropei, ogni società umana ha bisogno della collaborazione armoniosamente gerarchizzata di tre funzioni fondamentali: 1) la sovranità, che abbraccia tutto ciò che concerne il sacro, la parola, ogni attività intellettuale; 2) la difesa, che comporta l'uso della forza guerriera; 3) la produzione di beni materiali. Tuttavia la gerarchia non è rigidamente simmetrica: i principi di regalità e della forza guerriera richiesti dalla difesa sono più vicini, l'ordine gerarchico fra i due livelli esiste ma è meno marcato che rispetto al terzo livello.

L'ideologia trifunzionale non costituisce un modello concreto di organizzazione sociale ma è un modello astratto, una teoria di ciò che è essenziale affinché un insieme di esseri umani diventi società e Stato, nello stesso tempo nella letteratura Vedica si presenta anche come modello cosmologico e come modello della società degli dèi, e se stupisce che gli dèi abbiano bisogno di difendersi, ciò dipende dal fatto che gli dèi indiani non vivono nelle sedi beate degli dèi Greci bensì in un mondo divino insidiato dai demoni.

¹⁸ G. Dumézil, *La religione Romana arcaica*, Milano 2001, p. 32 (*rex*) e p. 43 (*deus*).

¹⁹ *Op. cit.* p. 32.

²⁰ I Veda sono un insieme molto ampio di testi, formatosi nel corso di circa un millennio fra il 1500 e il 500 a.C., tramandati oralmente, sebbene gli indiani conoscessero la scrittura dai tempi anteriori alla formazione dei Veda, e codificati poi per iscritto verso il 500 a.C. Per un colpo d'occhio sintetico sulla complessa e ricchissima materia della letteratura vedica cfr. C. Malamoud, *I Veda*, in <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=443#intervista>.

Diciamo subito che, nonostante le venga riconosciuto un apprezzabile valore ermeneutico²¹, l'ideologia trifunzionale è stata oggetto di molte critiche, soprattutto le si è rimproverato un eccessivo schematismo, foriero di distorsioni interpretative nel caso che la si voglia forzare fino a diventare una struttura in grado di contenere e orientare la totalità della folta schiera di divinità vediche e dare ordine univoco ai materiali di una mitologia ricchissima, che solo forzatamente può essere ricondotta a un quadro unitario.

Senza voler entrare nel merito di una questione di questo genere, osserviamo che per quanto riguarda la religione arcaica di Roma il tentativo di Dumézil di dare senso ad alcuni fossili arcaici, alla luce sia di rituali vedici sia della mitologia di altri popoli indoeuropei, è affascinante e sufficientemente credibile per seguirlo nel percorso da lui indicato.

A differenza degli indiani vedici, che fin dalle origini affidarono esclusivamente alla parola l'essenza della loro civiltà, poetica e mistica, musicale e capace di pensiero astratto profondo, per i latini l'epoca dell'espressione letteraria coincise con la colonizzazione culturale dei Greci, indoeuropei anch'essi, non vi è dubbio, ma che, migrati tardivamente dalla patria comune indoeuropea nelle loro sedi storiche, di quel patrimonio comune conservarono solo qualche residuo.

Ciò ha creato l'equivoco di una religione Romana arcaica priva di mitologia, quindi priva di pensiero e di sapere, tuttavia secondo Dumézil in alcuni casi nella liturgia religiosa dei Romani si è conservato il calco della mitologia che aveva dato origine alla liturgia stessa; talvolta, quando è possibile trovare il corrispondente rituale vedico ancora corredato della sua spiegazione mitologica, il significato della liturgia può essere recuperato.

Nei *Fasti* questo caso si verifica tre volte con il rito dei *Fordicidia* (sacrificio di vacche *fordae*, cioè gravide), con il cerimoniale del fuoco di *Vesta* e con quello dei *Matralia* (celebrato l'11 giugno in onore della dea *Mater Matuta*)²².

I *Fordicidia* venivano celebrati il 15 di aprile in onore della dea *Tellus* ed erano collocati all'interno del periodo dedicato ai ludi in onore di Cerere che iniziavano il 12 e si concludevano il 19 aprile.

Tellus e Cerere sono associate anche nelle *feriae sementivae* che con data variabile si celebravano nella seconda metà di gennaio, in ogni caso già Georg Wissowa aveva dimostrato che quando ci troviamo di fronte a feste contigue, separate da un intervallo di tre giorni, ciò significa che appartengono al medesimo ambito e c'è una relazione fra le divinità celebrate.

A quanto dice Ovidio a Roma in occasione dei *Fordicidia* venivano sacrificate trenta vacche: *ter denas curia vaccas accipit* (*F. IV* 636), una per ogni curia; il rito si svolgeva sulla rocca capitolina: *arce Iovis*.

Si trattava indubbiamente di un sacrificio per propiziare la fertilità della terra, infatti secondo l'*aition* raccontato da Ovidio l'istituzione del rito risaliva a Numa che aveva chiesto consiglio al dio Pan per trovare il rimedio a un periodo di gravissima sterilità della terra. Il dio, al solito, gli aveva dato una risposta enigmatica: "Devi placare la Terra con il sacrificio di due vacche, una di esse dia due vite". La ninfa Egeria aveva interpretato correttamente le parole oscure del dio come richiesta di sacrificare una vacca gravida.

Il sacrificio di femmine gravide è una cosa insolita in tutte le liturgie.

Nel rituale vedico è previsto un sacrificio di questo genere (*astapadi*: otto piedi) nella cerimonia di consacrazione regale²³: due vacche gravide vengono offerte alla terra e ai *Marut*²⁴, che in tale circostanza sono considerati come i contadini (*visah*) degli dèi²⁵.

Il sacrificio di una vacca gravida poneva un imbarazzante problema di liturgia: l'embrione non è adatto al sacrificio perché è imperfetto in quanto non è ancora completamente formato.

Anche nella liturgia Romana la vittima deve essere sottoposta a un esame e ricevere l'*adprobatio*, cioè il riconoscimento che possiede le caratteristiche di perfezione che deve avere un dono offerto agli dèi, ciò porta ad escludere dal sacrificio anche le vittime troppo giovani e per questo motivo imperfette.

Nel rituale vedico il problema viene risolto con un espediente per cui solo la madre è sacrificata nel senso vero e proprio del termine e il suo corpo viene trattato come si tratta normalmente quello di una vittima.

²¹ www.people.fas.harvard.edu/~witzel/VedicHinduism.htm, p. 65.

²² I *Fasti*, come è noto, si fermano al libro VI, quindi al mese di giugno; negli altri mesi dell'anno vi sono altre due occasioni in cui ci troviamo di fronte a rituali che hanno il corrispondente nella liturgia vedica: il Cavallo di ottobre corrisponde al sacrificio *asvamedha*, i *suovetaurilia* dei Romani corrispondono al *sautramani* (sacrificio di tre animali offerto a Indra *Sutraman*, buon protettore).

²³ *Op. cit.* p. 327.

²⁴ I *Marut* sono dèi delle tempeste e dell'atmosfera. Compagni di Indra, dio indiano della seconda funzione, cavalcano i venti. Sono assimilati ai monsoni.

²⁵ Per i *Fordicidia* vd. *op. cit.* pp. 326-329.

L'embrione viene asportato dal corpo della madre, uno degli officianti preleva il "succo grasso" contenuto nel collo e questo viene posto sulle carni della madre, il corpo dell'embrione, senza parole di consacrazione, è offerto ai *Marut* che in questa occasione sono definiti "contadini degli dèi", poi è ricoperto di carbone mentre il sacerdote recita una strofa di un inno che chiede al Cielo e alla Terra di "condire questo sacrificio e di colmarci di mezzi di sostentamento".

Anche nel rituale Romano l'embrione non è parte del sacrificio, le sue ceneri vengono messe da parte e costituiscono un ingrediente del *suffimen* usato nelle Palilie per purificare il gregge.

Il rito vedico e quello Romano coincidono quasi perfettamente, è diversa l'occasione che dà origine al sacrificio ed è impossibile dire se anche a Roma originariamente il sacrificio di vacche *fordae* s'inquadrasse nella cerimonia d'insediamento del re, in ogni modo sia a Roma sia in India il rito assume il senso di propiziazione della fecondità: gli indiani sacrificano ai *Marut* chiedendo di colmarli di mezzi di sostentamento, i Romani sacrificano alla dea *Tellus* perché porti a maturazione tutto ciò che nella vegetazione è ancora allo stato embrionale. Anche a Roma il sacrificio sostiene una richiesta riguardante il pubblico bene, a chiedere la prosperità è il popolo Romano diviso per curie, cioè secondo la sua più antica divisione, risalente secondo la leggenda a Romolo.

Nel confronto tra il rituale del fuoco di Vesta e quello dei fuochi sacri vedici la somiglianza è invece implicita²⁶, infatti il rituale dei fuochi sacri vedici è molto più antico e rispecchia le usanze di un popolo ancora nomade che non ha luoghi di culto fissi ma delimita lo spazio sacro del sacrificio all'aperto tramite la disposizione dei fuochi.

Nel rituale vedico alle origini i fuochi sono tre, in seguito a questi si aggiunsero altri fuochi di minore significato. Due di questi tre fuochi sono collocati in posizione assiale su una linea orientata in senso ovest-est, il terzo è posto di lato a sud.

Questi fuochi hanno un nome, nell'*Atharva Veda*²⁷ sono chiamati con nomi tecnici, nel *Rig Veda*²⁸ sono designati in modo allusivo.

Il primo fuoco, il più importante, orientato a ovest, è detto "fuoco del padrone di casa" (fuoco del *grhpati* o *garhapatya*), rappresenta chi compie il sacrificio con la sua famiglia e i suoi beni.

La moglie del *grhpati* durante il sacrificio assiste accanto a questo fuoco che deve essere acceso per frizione o prelevato da un altro fuoco sacro o provenire dalla casa di un *vaisya*²⁹ anche se chi compie il sacrificio appartiene a un rango sociale superiore; se si spegne, il sacrificio deve essere interrotto, se si spegne uno degli altri, questo può servire a riaccenderli. Questo fuoco rappresenta la terra e come tale è rotondo.

Il secondo fuoco, si trova a est del primo, è detto "fuoco delle offerte (*ahavaniya*), grazie ad esso i doni degli uomini salgono agli dèi sotto forma di fumo.

A fianco del fuoco delle offerte c'è la *vedi*, un prato dove gli dèi, invisibili, assistono al sacrificio. È presente anche un sacerdote, *brahman*, il quale non deve fare nulla ma la sua presenza garantisce di per sé l'ortodossia del sacrificio.

Il secondo fuoco rappresenta il cielo, l'altro mondo rispetto alla terra. Questo fuoco è quadrangolare perché è orientato secondo i punti cardinali, in questo contesto il cielo non ha significato cosmologico, l'opposizione quadrato rotondo significa solo che la terra riceve orientamento dal cielo.

Il terzo fuoco è situato a sud, ai limiti dell'area del sacrificio, per un simbolismo di cui non è chiaro il significato non è né quadrato né rotondo, è a semicerchio, forse al puro scopo di distinguersi dagli altri due.

²⁶ Per il rituale vedico dei fuochi sacri cfr. www.people.fas.harvard.edu/~witzel/VedicHinduism.htm, pp. 32 e seguenti. Per il confronto fra il rituale vedico e il rituale del fuoco di Vesta cfr. Dumézil *op. cit.* pp. 277-289

²⁷ L'*Atharva Veda* è il quarto elemento costitutivo dei Veda. Il termine "atharvan", tuttavia, non rimanda a una forma testuale, ma a una famiglia di personaggi mitici ai quali è attribuita la paternità di questo insieme di testi. L'*Atharva Veda* è il Veda degli uomini appartenenti alla famiglia degli Atharvan. L'*Atharvaveda*, che è più recente degli altri Veda, è costituito principalmente, ma non interamente, da poemi e formule, a cui si attribuisce un carattere magico e che si usano a fini non direttamente sacrificali, ma appunto magici, nel senso non peggiorativo del termine. È opportuno tuttavia aggiungere che, in tale raccolta, a fianco dei poemi e delle formule di carattere magico, si trovano inni di impronta speculativa, così come accade nel decimo Mandala del Rgveda.

²⁸ "La parte più antica dei Veda costituisce il Veda delle strofe, il Rgveda, così detto perché i poemi che costituiscono i dieci Mandala, i dieci cerchi, che formano la Samhita, la Collezione del Rgveda, sono fatti di strofe, e sono fortemente, vigorosamente poetici". Cfr. <http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=443#intervista>.

²⁹ *Vaisya*: questo termine indica una casta corrispondente alla terza funzione del modello teologico indoeuropeo: i *vaisya* sono agricoltori commercianti allevatori di bestiame.

Monta la guardia laddove si può temere più facilmente un attacco degli spiriti maligni, raramente riceve libazioni, per questo motivo è designato allusivamente come "il fuoco affamato".

I tre fuochi rispecchiano la dottrina delle tre funzioni: il "fuoco del padrone di casa" rappresenta la casta dei *vaisyas* (contadini), il fuoco delle offerte la casta dei bramini, il fuoco del sud rappresenta la casta dei guerrieri.

Se invece si considera la disposizione dei fuochi, essa rappresenta la tripartizione dell'universo in terra, atmosfera e cielo, nell'ambito del cielo la scienza brahmanica distingue tre fuochi: fuoco terrestre, folgore, Sole.

La pratica Romana dei fuochi sacri presenta analogie con quella indiana, non evidenti a prima vista perché il contesto della città di Roma, che è stabile, che pretende addirittura di essere eterna, è ben diverso da quello nomade della società indiana.

A Roma ci sono luoghi fissi destinati ai sacrifici votivi, il fuoco delle offerte a Roma viene posto sugli altari, che di solito si trovano davanti ai templi, mentre il fuoco del padrone di casa trova posto in un focolare portatile (*foculus*) che viene posto a fianco dell'altare. Il suo significato è puramente simbolico e non ha più il ruolo principale che il "fuoco del padrone di casa" aveva nel rituale indiano.

Roma stessa è considerata come un'unica grande abitazione, il "fuoco del padrone di casa" per l'intera città è quello dell'*aedes Vestae*, questo fuoco è garante della presenza di Roma nel mondo, è il pegno dell'eternità di Roma.

Il fuoco che arde in questo edificio sacro, come il fuoco del *grhpati*, è stato acceso per frizione: nel caso si spenga, non può essere riacceso con un altro fuoco. Se questo infausto evento si verifica, le vestali, che sono le custodi del fuoco, saranno punite dal pontefice massimo con la fustigazione e il fuoco dovrà essere riacceso per frizione.

L'*aedes Vestae* è a pianta rotonda, come rotondo è il "fuoco del padrone di casa"; la parola *aedes* denomina un edificio, in questo caso un edificio sacro ma non un *templum*, quest'ultimo è necessariamente a pianta rettangolare o quadrata, mai rotonda, come si può ben capire pensando che alle origini un *templum*, o *locus effatus*³⁰, era una porzione di cielo delimitata da alcuni punti di riferimento. L'augure traeva gli auspici dagli uccelli che passavano in questa porzione di cielo, che risultava orientata secondo i punti cardinali: si può intuire facilmente che per l'auspicio non era di secondaria importanza da dove gli uccelli entravano o uscivano nello spazio celeste del *templum*.

A Roma i templi più antichi hanno la facciata orientata verso ovest; sotto l'influenza dei Greci in seguito anche a Roma, come in Grecia, la facciata dei templi venne orientata verso est.

Come il "fuoco del padrone di casa" l'*aedes Vestae* rappresenta simbolicamente il rapporto esistente fra chi compie il sacrificio, in questo caso la città stessa di Roma, e la terra intesa come mondo terreno.

Nel rituale di Vesta l'unica coincidenza evidente a prima vista è proprio la forma circolare del tempio che richiama la stessa forma del "fuoco del padrone di casa".

Ovidio ne dà una spiegazione teologica – Vesta non ha nulla a che fare con il cielo, Vesta è la terra stessa (*Vesta eadem est ac terra F. VI 267*) – e nello stesso tempo scientifica (*F. VI 265-282*), in cui ricorre anche al planetario di Archimede, portato a Roma da Marcello dopo la caduta di Siracusa, per spiegare che la terra, in quanto è il centro dell'universo, non può che essere rotonda.

Riguardo all'identità della dea Ovidio non si fa scrupolo di mescolare tratti arcaici Romani con tratti derivanti dalla *graeca interpretatio*: dice che la dea si è fatta capire da lui ma non gli ha parlato allo stesso modo in cui ad esempio gli ha parlato Giano (*F. VI 251-256*) poiché Vesta è il fuoco stesso ed è incorporea, non ha volto umano³¹, poi però antropomorfizza la dea stabilendo i suoi rapporti di parentela con Saturno e *Ops* (genitori) e con Giunone e Cerere (sorelle).

Tuttavia anche Ovidio mette in rilievo l'antichità del culto: fu Numa a volere che Vesta trovasse casa nella sua *aedes* quarant'anni dopo la fondazione della città, questa notizia non contraddice la credenza che il culto del fuoco di Vesta fosse più antico della stessa fondazione di Roma, infatti Ovidio dice che Numa fece costruire la casa di Vesta (*flammae custos aede recepta est F. VI 258*), non che istituì il suo culto.

Dalla remota preistoria era giunta fino ai tempi di Ovidio la convinzione che Vesta era garante della presenza di Roma sulla terra, ma anche in questo caso all'antica motivazione basata sulla teoria dei fuochi si era sovrapposta una leggenda di origine greca: nel tempio di Vesta erano conservati alcuni misteriosi talismani,

³⁰ *Locus effatus* perché era consacrato dagli auguri *quibusdam conceptis verbis*, con una formula solenne.

³¹ Dumézil ritiene che anticamente i Romani evitassero di rappresentare gli dèi in forma antropomorfa per una forma di rispetto verso la divinità; a proposito di Vesta questo uso si sarebbe conservato più a lungo ma non per sempre, infatti nel I sec. a.C. nel tempio di Vesta c'era un *simulacrum* della dea.

provenienti direttamente dagli dèi come pegni concessi dalle divinità a Roma a garanzia del loro impegno a mantenere eternamente la presenza di Roma sulla terra. Ovidio li definisce *pignora Iliacae Vestae* (F. VI 365), alludendo ancora una volta, alla leggenda delle origini troiane di Roma, che fa parte della vulgata della storia delle origini formatasi fra il 380 e il 270 a.C., quando Roma, ormai diventata potente, si creava un passato³².

Con il rito dei *Matralia*, celebrato l'11 di giugno, ci troviamo di fronte all'esempio della perdita totale della mitologia all'origine del rito e dell'occupazione di quello spazio per mezzo del mito greco.

I *Matralia* erano in onore della dea *Mater Matuta*. Dietro questo nome si cela senza alcun dubbio l'aurora, *Matuta* deriva dall'aggettivo *matutinus*, la madre mattutina è colei che scaccia le tenebre della notte e porta il sole.

Dice Ovidio che il rito era riservato alle *bonae matres*. Tertulliano³³ aggiunge che devono essere anche *univirae*, cioè matrone di elevato rango sociale, sposate una sola volta.

Il rito si svolgeva in due tempi distinti, nel primo tempo una schiava veniva ammessa nel tempio normalmente vietato a persone di condizione servile, ma solo per essere scacciata in modo violento, a schiaffi e a colpi di verga.

Nel secondo momento del rito le matrone raccomandavano alla dea non i propri figli ma quelli delle loro sorelle.

I Romani del tempo di Ovidio avevano perso completamente il significato della prima e della seconda azione, negli inni vedici ne troviamo la spiegazione mitica.

L'Aurora (*Usas*) o le Aurore – questa divinità si moltiplica all'infinito per il numero di tutti i giorni – scaccia le tenebre assimilate "al nemico, al barbaro, al demoniaco, all'infermità, al pericolo ecc."³⁴.

L'Aurora, che è sorella della notte (*Ratri*) conduce il Sole, figlio della notte, a prendere possesso del giorno. Secondo alcune varianti talvolta l'Aurora condivide la maternità del sole con la sorella Notte; mentre le tenebre sono percepite in senso negativo, la notte è percepita come appartenente all'ambito buono del mondo, a quell'ordine cosmico *rta* in cui *Usas* e *Ratri* sono dette congiuntamente le madri³⁵.

Sul guscio vuoto del rito orfano dell'originaria mitologia si riversò la *graeca interpretatio*: l'Aurora venne assimilata a Ino Leucothea solo perché anche in questa storia si parlava di sorelle e di nipoti allevati dalla zia materna.

4. STRUTTURE DI PENSIERO DELL'IDEOLOGIA INDOEUROPEA NELLA LEGGENDA DELLE ORIGINI DI ROMA

La leggenda di Romolo e Remo

Ovidio, F. II 359-380 *aition* Romano dell'istituzione dei *Lupercalia*; II 381-420 storia dei gemelli abbandonati nel fiume e salvati dalla lupa; II 490-449 *aition* della forma di purificazione messa in atto nei *Lupercalia*; I 475-514 Romolo viene assunto in cielo come Quirino (F. II 515-530 Festa degli stolti³⁶); III 1-75 storia di Rea Silvia violata da Marte, sogno profetico sui gemelli; III 189-234 guerra fra Romani e Sabini e sua fine con la fusione dei due popoli per intercessione delle donne; IV 807-862 morte di Remo

Le analogie fra alcuni rituali romani e i corrispondenti rituali vedici sono sorprendenti e dimostrano che in un'epoca molto remota gli antenati dei Romani ebbero contatti con gli antenati degli autori dei libri Veda e ne condivisero in qualche modo la mitologia; questi fossili che Ovidio e i suoi contemporanei stentavano a capire o addirittura non capivano per niente, dimostrano che i fondatori di Roma possedevano una

³² *Op. cit.* p. 392.

³³ Tertulliano, *De monogamia*, XVII 4: *Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi univiris sicut Matri Matutae.*

³⁴ G.Dumézil, *La religione arcaica dei Romani*, Milano 2001, p. 61.

³⁵ *Op. cit.* p. 61.

³⁶ *Sulitorum festa* è la festa dei *Fornacalia*, in onore della dea Fornace, celebrata lo stesso giorno della festa di Quirino (*Quirinalia*). La coincidenza di date evidenzia che *Fornax* e *Quirinus* sono dei che operano nello stesso ambito della terza funzione. La festa di Fornai è detta *sulitorum festa* perché ogni curia la celebrava in date diverse. Le date erano comunicate pubblicamente ma molti se ne dimenticavano ugualmente.

considerevole eredità religiosa, un antico substrato già strutturato che è la base su cui in epoca storica i loro discendenti costruirono il loro edificio teologico con la sua peculiare fisionomia di religione pubblica.

Cosa di quell'antico sostrato è ancora riconoscibile in età storica?

George Dumézil ha riportato alla luce in maniera convincente alcune strutture di pensiero indoeuropeo non solo nell'ambito propriamente religioso – la triade arcaica *Jupiter, Mars, Quirinus* – ma anche nel complesso stesso di quel corpo molto ampio e articolato di leggende concernenti la storia di Roma che va dalla fondazione della città fino alla fine delle guerre sannitiche.

Nell'introduzione a uno dei suoi ultimi libri, *Gli dèi sovrani degli indoeuropei*, Dumézil dice che l'intuizione che orientò i suoi studi verso la scoperta della teologia trifunzionale degli indoeuropei gli si presentò nel 1938 proprio nel corso degli studi sulla triade arcaica della religione romana, *Jupiter, Mars, Quirinus*³⁷.

Era sicuro che la triade fosse molto antica. Parecchi indizi consistenti – l'*ordo sacerdotum*³⁸, la formula della *devotio* (Livio VIII 9, 8), il passo di Livio I 21 4³⁹ – portavano a questa conclusione ma il significato rimaneva oscuro. Le discussioni allora in corso rispecchiavano le ipotesi che si facevano per interpretare la storia leggendaria delle origini di Roma, considerata racconto mitizzato di eventi storici.

La scoperta che le divinità della triade arcaica Romana coincidevano con un'altra triade di divinità italiche, gli dèi *Grabovi*⁴⁰ *Juu-*, *Mart-* *Vofiono-*, menzionati nelle *tabulae* di *Iguvium*⁴¹ (le prime due divinità erano esattamente corrispondenti, mentre la terza era indicata in entrambi i casi da un nome ricavato dal tema di un aggettivo in -no-, *Quirinus* e *Vofiono-*) indusse Dumézil a orientare l'interpretazione della triade arcaica in una direzione completamente diversa.

Poiché si doveva escludere che una lista avesse influenzato l'altra ed entrambe si presentavano come molto antiche, risalenti a un passato anteriore alla fondazione di Roma e di Gubbio, la somiglianza non poteva essere una pura coincidenza, doveva invece essere qualcosa che Roma e Gubbio avevano ereditato dalla loro preistoria indoeuropea.

Da questo momento l'interpretazione della triade imbocca la via dell'integrazione dell'analisi sistematica con l'analisi di dati storici specificamente Romani, la sua antichità legittima il confronto con le strutture religiose di altri indoeuropei, orientali e occidentali, la sua specificità Romana richiede di prendere in considerazione tutti i dati recuperabili nell'ambito della cultura Romana.

Al termine di questa ricerca la fisionomia della triade arcaica risulta nitida: *Jupiter, Mars, Quirinus* costituiscono l'interpretazione Romana dell'ideologia trifunzionale degli indoeuropei dove i tratti nazionali sono particolarmente evidenti sia nella fisionomia di *Jupiter* sia in quella di *Quirinus*.

Il primo è un dio celeste, come si evince dalla radice stessa del suo nome al genitivo *Iovis*, ma il suo cielo è più atmosferico che cosmico, possiede l'attributo del fulmine che nella mitologia indoiranica come in quella scandinava è appannaggio della seconda funzione (Indra, Thor), ed è lui che fa apparire gli auspici sotto forma di uccelli in volo nel cielo che gli appartiene.

Mentre gli dèi vedici della prima funzione, Varuna e Mitra, sono soprattutto garanti dell'ordine cosmico (*rta*⁴²), *Jupiter* è soprattutto un *rex*: qualunque sia il regime politico vigente a Roma, non importa se monarchico, repubblicano o imperiale, *Jupiter* sarà il garante dell'esistenza di Roma sulla terra.

Il modo in cui *Jupiter* interpreta la funzione regale è fortemente connotato dal fatto che egli è garante della *fides*.

Nella tradizione Romana prima ancora della *dea Fides*, accanto a *Jupiter* troviamo *Dius Fidius*, tardivamente associato e identificato con *Semo Sancus* (F. VI 213-219). *Dius Fidius* è una figura divina così evanescente

³⁷ G. Dumézil, *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Milano 1985, p. IX.

³⁸ Festo dice che il più importante dei sacerdoti Romani è il *rex sacrorum* o *rex sacrificulus*, dopo di lui vengono i tre flamini maggiori: *Flamen Dialis*, *Flamen Martialis*, *Flamen Quirinalis*, e dopo questi viene il *pontifex maximus*.

³⁹ In questo passo Livio parla del culto di *Fides*, istituito da Numa; era parte del culto che i flamini maggiori si recassero al suo tempio sullo stesso carro con la mano destra avvolta nella toga fino alle falangi delle dita; Livio nomina i flamini senza specificare se maggiori o minori, ma dal contesto generale si evince che si tratta dei flamini maggiori.

⁴⁰ Nelle *Tabulae eugubinae Grabovius* è un appellativo riservato esclusivamente a *Juu-* *Mart-* e *Vofiono-*; incerto è il suo significato.

⁴¹ Le *Tabulae eugubinae* sono lastre di bronzo, rivenute nell'area del teatro Romano di Gubbio verso la metà del sec. XV; sono scritte in due lingue diverse: latino e umbro; le *tabulae* erano un documento pubblico, come si deduce dal fatto che in esse si trovano dei fori per poterle appendere; risalgono alla seconda metà del I sec. a.C. ma lingua umbra è sicuramente molto più antica: Giacomo Devoto, traduttore del testo umbro, dice che si tratta del più antico cerimoniale religioso dell'età classica.

⁴² La parola "rta" (la r è una sonante) è intraducibile: l'interpretazione nel senso di "ordine cosmico", per quanto inadeguata, è la migliore approssimazione disponibile.

che si è pensato che non avesse esistenza propria ma fosse un attributo di *Jupiter* stesso, più probabilmente era una divinità associata a *Jupiter*, poi sostituita da *Fides*, personificazione di un'entità astratta secondo una procedura molto frequente nella creazione di dèi propria della teologia Romana.

Mentre nella religione vedica la coppia di dèi Varuna e Mitra è congiuntamente simbolo della prima funzione, in quanto le due divinità, caratterizzate da personalità complementari, vegliano solidalmente affinché l'ordine cosmico (*rta*) non sia turbato, *Jupiter* si trova al centro di un pantheon di numerose figure di dèi ma ciascuna di esse ha una personalità troppo sbiadita per poter formare una coppia con lui. *Jupiter* non è solo ma regna da solo. È un'icona del potere nel suo significato politico terreno, ma la sua costante associazione ai concetti di lealtà, fede, correttezza nei rapporti umani (personificati in *Dius Fidius* o in *Fides*) porta a giustificare il suo potere con il fatto di essere fondato sulla lealtà e sulla giustizia.

Dal principio alla fine della storia di Roma Marte si presenta come il dio della guerra. Le ipotesi che egli avesse avuto alle origini una funzione agraria si sono rivelate del tutto infondate. Ad esempio si è interpretato come espressione della terza funzione il fatto che nella cerimonia degli *Ambarvalia* i *frates Saliarum* invocano *Mavors*, si rivolgano a lui come a dio combattente, affinché allontani *luem ruem pestem* ecc. in virtù della sua forza guerriera; in realtà questa invocazione è solo una richiesta di collaborazione fra divinità che presiedono funzioni diverse: Marte fa la guerra, ma è Giove che presiede e garantisce l'ortodossia del cerimoniale in base al quale la guerra è dichiarata "giustamente"; l'agricoltura spetta a Quirino, ma Marte con le sue specifiche competenze allontana ciò che potrebbe compromettere la fecondità dei campi.

Quirino ha una fisionomia più complessa, a suo riguardo l'unica cosa certa è l'etimologia del suo nome: *Quirinus* non deriva da *Cures*, come ritenevano gli antichi, ma da **Couirinus* che ha la stessa radice di **couveritia* da cui deriva *curia*, quindi Quirino è il dio degli uomini intesi nella loro totalità organica⁴³.

Quirino figura nell'elenco di dèi che secondo la tradizione annalistica Tito Tazio introdusse a Roma dopoché, alla fine del conflitto originato dal ratto delle Sabine, Romani e Sabini si fusero in un unico popolo⁴⁴. Benché in questo elenco non abbia affatto un ruolo preminente rispetto agli altri dèi, il fatto che a Roma uno dei tre flamini maggiori fosse votato al suo culto dà motivo di credere che questo dio avesse una dignità particolare rispetto agli altri.

Dumézil ritiene che la proliferazione di divinità all'interno della terza funzione e la posizione reciproca di parità o quasi parità di ciascuna di esse rispetto alle altre dipenda proprio dal carattere della terza funzione, che riguarda l'ambito concreto di tutto ciò che serve alla sussistenza e al benessere materiale, per i quali sono necessarie attività umane specifiche distinte e di pari importanza.

Dio tra gli dèi agricoli importati da Tito Tazio, nella tradizione Romana Quirino ha assunto la fisionomia di un eroe del luogo assunto al rango divino.

Per lungo tempo sono coesistite due versioni sulle sue origini, l'una lo identificava con Tito Tazio e ne faceva una specie di Marte Sabino, che doveva fare da contrappeso a Marte padre di Romolo, l'altra lo identificava con Romolo stesso. Questa seconda versione prese il sopravvento sull'altra ma tardivamente (all'incirca nel I sec. a.C.), per volontà della *gens Julia* che voleva nobilitarsi grazie al privilegio toccato a un suo antenato (Proculo Giulio) di essere colui che Romolo, diventato dio, aveva scelto per comunicare ai Romani la sua sorte.

Come abbiamo già avuto occasione di dire, il culto della triade arcaica determinò l'*ordo sacerdotum* il quale, dato il conservatorismo dei Romani in ogni cosa ma soprattutto nella religione, si conservò immutabile nel tempo. Lo conferma il fatto che Giulio Cesare, nell'attuazione della riforma del calendario, si guardò bene dallo spostare di una virgola le date di ciascuna festività.

Con il passare del tempo però l'importanza della triade arcaica dovette diminuire.

Nel 245 a.C. fu consacrato il tempio di Giove Ottimo Massimo sulla rocca del Campidoglio. Le vicissitudini della costruzione di questo tempio, cominciato da Tarquinio il Superbo, sono complesse e non è il caso qui di riassumerle⁴⁵; importa invece constatare che la fisionomia di Giove Ottimo Massimo è cambiata rispetto a *Jupiter* della triade arcaica anche se rimangono costanti i tratti arcaici della regalità, di tutore della *fides*, di garante del destino di Roma.

Anche Giove Ottimo Massimo fa parte di una triade: il suo tempio diviso in tre celle ospita anche Giunone e Minerva, ma il significato di questa nuova associazione non è chiaro.

⁴³ G. Dumézil, *La religione arcaica dei Romani*, Milano 2001, p. 224

⁴⁴ Varro, *De lingua latina*, V 10: *nam, ut annales dicunt, vovit Opi, Florae, Vediovi Saturnoque, Soli, Lunae, Volcano et Summano, itemque Larundae, Termino, Quirino, Vortumno, Laribus, Dianae Lucinaeque.*

⁴⁵ *Op. cit.* pp. 255-58.

Si spiega invece nell'ottica della fisionomia tradizionale dello *Jupiter* della triade arcaica la presenza nel suo tempio di *Juventas* e di *Terminus*.

Secondo la leggenda, ripresa anche da Ovidio (*F.* II 667-672) per quanto concerne il dio *Terminus*, quando fu decisa la costruzione del tempio sulla rocca capitolina, tramite gli auguri si chiese alle divinità che già occupavano il Campidoglio con i loro *sacella* se acconsentivano a lasciare il posto a Giove. Tutte risposero in modo affermativo ad eccezione di *Juventas* e *Terminus*.

Gli auguri interpretarono il rifiuto come un buon auspicio per il futuro di Roma: la città sarebbe stata sempre giovane e il suo *imperium* non avrebbe conosciuto confini. Il tetto della cella occupata da *Terminus* era aperto in modo tale che si poteva vedere il cielo per significare che l'unico limite che poteva accettare *Terminus* per Roma era quello illimitato del cielo.

In conclusione potremmo dire che anche quando il ricordo preciso delle strutture ideologiche della religione arcaica si consuma a causa dell'assimilazione di nuove prospettive, alcuni contenuti ritenuti più importanti, perché significativi per l'interpretazione del significato di Roma, vengono trasferiti e assimilati anche nella nuova teologia influenzata dai Greci.

Tracce dell'ideologia arcaica rimangono anche in quel corpo di leggende che Livio riprende magistralmente nella prima deca e che si formò alcuni secoli dopo la fondazione di Roma, dall'inizio del IV all'inizio del III sec. a.C. La storiografia moderna ha considerato questi racconti come storia mitizzata e ha cercato nell'archeologia, per la verità senza grande successo, materiali utili per decidere che cosa fosse vero e che cosa inventato.

Come interpretare il racconto secondo cui, dopo aver fatto guerra ai Sabini, i Romani si fusero con questo popolo? Vuole dire che all'origine della fondazione di Roma c'è stato un sinecismo Romani - Sabini? Gli scavi archeologici ci forniscono elementi per dimostrare la presenza di due popoli diversi nei luoghi dove fu collocata Roma? Come interpretare il fatto che dopo la fusione fra Romani e Sabini Romolo divide il popolo in tre tribù: *Ramnes*, di cui era l'eponimo, *Titienses*, costituita dai Sabini di Tito Tazio, *Luceres* da Lucumone (il re etrusco che Romolo avrebbe avuto come consigliere militare nella guerra contro i Sabini)⁴⁶? Come va preso il fatto che i nomi delle tribù abbiano un suono etrusco? Il che equivale a chiedersi quando è cominciata veramente l'influenza degli Etruschi su Roma.

Dumézil scioglie questo nodo gordiano ribaltando completamente l'impostazione del problema: la leggenda delle origini di Roma non nasce dalla mitizzazione di fatti storici, ma si presenta come un racconto costruito ad arte perché diventi il modello esemplare dello schema concettuale che sta alla base di tutta l'interpretazione del mondo umano e divino degli indoeuropei. Quindi non è stata mitizzata la storia, ma è stato storicizzato il mito.

Mommsen era nel giusto quando pensava che fosse necessario spostare in avanti di alcuni secoli le vicende del ratto delle Sabine e della conseguente guerra e poi fusione fra Romani e Sabini, plausibili nel quadro storico dell'epoca della battaglia di Sentino, anacronistiche ai tempi di Romolo. A quest'epoca più recente risale anche l'elaborazione del racconto leggendario delle origini di Roma e della sua prima storia che secondo Dumézil sarebbe stato calato in strutture narrative e di significato preesistenti perché appartenenti al mito: la storia si era appropriata dei significati impliciti nel mito per dare senso al suo corso.

Nella vasta e articolata leggenda delle origini di Roma il ratto delle Sabine, cui segue la guerra fra Romani e Sabini e poi, per intercessione delle donne, la pace e la fusione fra i due popoli, costituisce il segmento in cui si può meglio riconoscere l'ossatura di una struttura di pensiero indoeuropea, articolata nell'intreccio del racconto e complessa nel significato che ne scaturisce.

Dumézil osserva che i due eroi protagonisti, Romolo e Tito Tazio, sono connotati da caratteristiche che li rendono diversi e complementari: Romolo è un semidio figlio di Marte, è già il fondatore di una città e capo degli uomini che ha saputo attrarre nella nuova comunità politica, detiene il potere e governa una comunità di giovani nel fiore degli anni e inclini a usare le armi; Tito Tazio è il capo di un popolo che è soprattutto ricco, di donne e di *opes*.

L'antagonismo Romolo - Tito Tazio si delinea come antitesi fra origini divine e virtù guerriera da una parte, proprie di un eroe in grado per le sue caratteristiche di essere simbolo della prima e della seconda funzione, e ricchezza, opulenza dall'altra parte, dove Tito Tazio è adatto a essere simbolo della terza funzione. In effetti questa contrapposizione fra regalità e opulenza si presenta come una costante che ha pari rilievo tanto nel racconto di Livio, quanto in quello di Ovidio.

⁴⁶ Cic. *De republica* II 14: ... *populumque et suo et Tati nomine et Lucomonis, qui Romuli socius in Sabino proelio occiderat, in tribus tris curiasque triginta discriperat.*

La guerra si svolge con alterne vicende. Ciascuno dei due eroi combatte usando i mezzi propri del suo carattere e del suo popolo: Tito Tazio ricorre al tradimento e alla corruzione (storia della fanciulla Tarpea), Romolo combatte sfruttando il privilegio che gli viene dall'essere un semidio particolarmente caro a Giove (episodio dell'invocazione a Giove *Stator* e intervento del dio nel fermare i combattenti Romani, richiamandoli dalla fuga al combattimento).

La guerra non dà una vittoria netta a nessuno dei contendenti. Sono le donne a chiederne la fine e la fusione basata sul riconoscimento dei legami di parentela porta alla nascita di un popolo che possiede il favore degli dèi, la virtù guerriera, la ricchezza materiale, cioè tutto ciò che fa di un gregge umano una società civile e politica.

Questa interpretazione trova conferma in un suo "doppio" scandinavo, benché la possibilità stessa della comparazione sia tutt'altro che scontata. Il mito scandinavo è noto per il racconto di un erudito islandese vissuto fra il XII e il XIII sec. d.C., Snorri Sturluson, autore dell'Edda in prosa, e per alcune strofe di un poema dell'Edda in poesia, il *Voluspà*, "Il vaticino della veggente".

Sembrerebbe un azzardo lavorare sulla comparazione di testi così lontani nel tempo, tuttavia esistono studi autorevoli che invece dimostrano che un lavoro di questo genere non solo è possibile ma porta a risultati molto interessanti⁴⁷.

Nel racconto di Snorri i protagonisti sono dèi, ma la differenza non è di per sé significativa in quanto Snorri crede che gli dèi siano stati uomini poi divinizzati. Del resto nel pensiero mitico degli indoeuropei uomini e dèi non sono drasticamente diversi.

La narrazione di Snorri Sturluson in effetti procede proponendo uno schema molto simile alla vicenda della guerra Romani - Sabini: ci sono due popoli di dèi, gli Asi e i Vani. I primi sono dèi guerrieri e fra loro il dio sovrano è *Odinn*, che è nello stesso tempo dio, re, mago ed è affiancato da *Tor*, il dio con il martello, grande combattente. I Vani invece sono dèi della fecondità e della ricchezza; tra di loro ci sono *Njotr*, la cui omonima femminile è la dea *Nerthus* menzionata da Tacito nella Germania, *Freyr* e *Freya*.

Come si vede le caratteristiche degli Asi corrispondono a quelle dei Romani, mentre i Vani sono assimilabili ai Sabini, i primi sono dèi della sovranità e della guerra, i secondi dèi della fecondità. Anche nel mito nordico c'è una guerra che contrappone i due schieramenti, anzi la guerra comincia per la prima volta proprio a partire dalla contesa fra Asi e Vani.

I due popoli di dèi, come nella leggenda Romana, combattono con mezzi diversi e adatti al loro carattere. Come i Sabini, i Vani ricorrono a mezzi sleali, mandano dai loro nemici una strega che si chiama Gullveig, "Ebrezza dell'oro", fidando nel suo potere di seduzione e di corruzione. Gli Asi tentano di bruciarla più volte senza mai riuscire a vincerla. I mezzi tipici degli Asi invece sono espressione di una vitale forza guerriera: Odino, re e mago, lancia sui nemici il suo spiedo con un gesto che è nello stesso tempo magico e militare.

Anche la guerra fra gli Asi e i Vani prosegue con alterne fortune e senza un esito decisivo, finché finisce con la fusione dei due popoli.

"Non è necessario sottolineare l'esatto parallelismo, non solo dei valori ideologici che stanno quale punto di partenza, ma anche dell'intreccio... Sembra difficilmente credibile che il caso abbia organizzato due volte questo vasto complesso... La spiegazione più semplice e più modesta consiste nell'ammettere che i Romani, così come gli scandinavi, derivarono tutto lo schema della vicenda da una tradizione anteriore comune e si limitarono a riammodernarne i particolari adattandoli alla loro "geografia" e alla loro storia"⁴⁸.

Fossili delle strutture ideologiche indoeuropee sono riconoscibili anche in altri segmenti della leggenda delle origini, tanto nella fisionomia della coppia di gemelli Romolo e Remo, quanto nella personalità dei primi re di Roma.

Anche gli antichi si rendevano conto che la personalità dei re che avevano regnato a Roma era tale che ognuno di loro aveva potuto apportare alla costituzione della città qualche elemento specifico e fondamentale in modo che dall'insieme era scaturita una *res publica* perfetta⁴⁹. Tutto ciò, se si esclude la fede in un disegno provvidenziale, si spiega con una costruzione a posteriori, volta a glorificare una città al cui ordinamento avevano contribuito tanti uomini eccezionali in un lungo periodo di tempo.

⁴⁷ Dumézil, *La religione Romana arcaica*, Milano 2001, pp. 83-84.

⁴⁸ *Op. cit.* p.77.

⁴⁹ Cic. *De republica* II 21: ... *prospicere enim iam videor te reliquos reges persequente quasi perfectam rempublicam*.

Cicerone, passando in rassegna nel secondo libro del *De republica* i meriti dei primi re, dice che Romolo dette a Roma *auspicia e senatus*, Numa *religio e clementia*, Anco Marzio *constituit ius quo bella indicerentur*⁵⁰.

Il contributo dato da Romolo e Numa alla fondazione dello stato viene dunque considerato in entrambi i casi religioso e politico. La distinzione fra gli *auspicia* di Romolo e la *religio* di Numa secondo Dumézil è uno degli indizi che può indurre a credere che la coppia Romolo - Numa sia congruente con la coppia Varuna - Mitra e da questa abbia ricevuto l'impronta del proprio carattere.

Abbiamo già detto che Mitra e Varuna sono per lo più indifferenziati nei loro rapporti con il cosmo, vegliano allo stesso modo sul cielo e la terra, sul sole e la luna, sul giorno e la notte ecc. Tuttavia "quando saranno associati distributivamente all'uno o all'altro termine di queste coppie, il termine che è più vicino all'uomo (il terrestre, il visibile, il familiare) si troverà dalla parte di Mitra, il termine più lontano (il celeste, l'invisibile, il misterioso) dalla parte di Varuna, il più luminoso dipenderà da Mitra, il più tenebroso da Varuna"⁵¹.

Romolo sarebbe un Varuna umanizzato, infatti è "oscuro" in quanto è pura energia vitale per la forza fisica e per la *ferocitas animi*. Sa captare i segni che vengono dal cielo, sacralizza la comunicazione con gli dèi attraverso il linguaggio di questi segni. Numa è un Mitra umanizzato, benevolo, clemente; la sua *religio* è regola, rituale, saggezza umana fatta di equilibrio e razionalità. Romolo e Remo potrebbero essere veramente l'interpretazione romana degli dèi vedici della prima funzione: da dèi fatti uomini sono autori di un ordine terreno che si esprime in istituzioni politiche e religiose.

Che la storia dei re seguenti fino alla dominazione etrusca prosegua negli schemi concettuali dell'ideologia trifunzionale è possibile, si direbbe anche probabile, ma meno evidente.

Ai due re che costituiscono la coppia simbolo della regalità, segue Tullo Ostilio, il re guerriero per eccellenza. In che cosa Tullo Ostilio si distingue da Romolo? Entrambi hanno fatto guerre e le hanno vinte, entrambi sono re guerrieri. Ma l'essenza della regalità non è la guerra, è il privilegio di essere prediletti dagli dèi, la capacità di capire l'ordine del cosmo, di guidare le azioni umane perché siano conformi ad esso. I Romani aggiungono: il potere nella sua forma più nobile è politico, si manifesta tramite il *senatus* che è (o dovrebbe essere) l'espressione più alta della saggezza umana, non esige il terrore ma la clemenza.

Anche Tullo Ostilio come re guerriero ha tratti molto Romani perché si preoccupa di stabilire la legalità della guerra, afferma il concetto che una guerra è giusta solo se dichiarata e dichiarata secondo un preciso rituale di cui i feziali sono i depositari. Questa particolare sensibilità verso la forma della legalità ci sembra che ostacoli l'interpretazione della personalità di Tullo Ostilio come simbolo della seconda funzione e gli conferisca piuttosto caratteri propri della regalità.

A proposito della triade arcaica abbiamo visto che a Marte spetta la guerra in quanto pura azione, pura espressione di forza, Mars è *caecus furor* ed è indubbio che secondo la mentalità Romana la cieca, dirompente brutalità dell'azione guerriera ha bisogno di una catarsi che può trovare solo nella disciplina della legge. Tuttavia i feziali dipendono da Giove, non da Marte, perché è Giove il garante della *fides* e per mezzo di essa di ciò che è *fas*.

Il quarto re, Anco Marzio, non è meno bellicoso di Tullo Ostilio: la città sotto di lui si amplia, viene fondata Ostia, ma tutto questo si verifica grazie a una serie di guerre; quella con i Sabini ripropone il cliché della grande ricchezza di questo popolo ma il conflitto Romani - Sabini del tempo di Anco Marzio non ha lo stesso significato esemplare di quello che c'era stato al tempo di Romolo e di Tito Tazio. In conclusione la valenza simbolica del terzo e del quarto re come rappresentanti della seconda e terza funzione ci sembra meno evidente, soprattutto perché la predominanza dei tratti guerrieri tende ad appiattire le differenze.

Con Tarquinio Prisco, al momento di affrontare il periodo della supremazia etrusca, la leggenda dei re abbandona definitivamente i modelli del mito; questi però sono ancora riconoscibili nella parte della leggenda che concerne la giovinezza di Romolo e Remo prima della fondazione di Roma.

Nella mitologia vedica gli dèi della terza funzione sono una coppia di gemelli i *Nasyata* o *Asvin*.

L'essere gemelli di per sé non basterebbe a stabilire una connessione tra questi e Romolo e Remo, vi sono però altre somiglianze:

1. i *Nasyata* sono dèi umili, di rango inferiore non solo rispetto a Varuna e Mitra ma anche rispetto a Indra; Romolo e Remo allevati da una coppia di pastori, prima di venire a conoscenza delle proprie origini divine vivono anch'essi umilmente da pastori.

⁵⁰ Cic. *De republica* II: *constituitque ius quo bella indicerentur, quod per se iustissime inventum sanxit fetiali religione, ut omne bellum quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque inpium iudicaretur.*

⁵¹ G. Dumézil, *Gli dei sovrani degli indoeuropei*, Milano 1985, pp. 51-52.

2. I Nasyata sono soprattutto dei soccorritori, che vengono in aiuto degli uomini in svariate circostanze; anche Romolo e Remo nella loro adolescenza si presentano come protettori delle vittime della prepotenza di Numitore.
3. Tra i modi con cui i Nasyata vengono in soccorso degli esseri umani c'è la guarigione dalla sterilità; Romolo e Remo sono i fondatori della *sodalitas* dei luperci, i cui riti avevano funzione lustrale e di propiziazione della fecondità.
4. Tra le imprese dei Nasyata c'è quella di aver ridato a un vecchio la sua "carriera di uomo"⁵² liberandolo dalla vecchiaia e facendolo tornare giovane; Romolo e Remo spodestano l'usurpatore Numitore e rimettono sul trono il loro nonno materno Amulio.
5. Il lupo non è un animale ben visto in tutta la mitologia vedica infatti rappresenta lo straniero e il nemico, l'unico caso in cui ha un ruolo positivo riguarda i Nasyata: grazie all'intercessione di una lupa ridanno la vista a un giovane⁵³; è ben noto il ruolo che la famosa lupa ebbe nell'infanzia di Romolo e Remo.

Ovidio non racconta i vari episodi della leggenda di Romolo e Remo in ordine cronologico, la struttura stessa dei *Fasti* glielo impedisce, poiché non esiste una festa che ricordi questa leggenda nel suo insieme, ma svariate feste che celebrano questo o quel momento della leggenda.

Lo spezzettamento della storia in diversi frammenti che vengono disseminati l'uno lontano dall'altro o, anche se vicini, non costituiscono un *continuum* narrativo, rende del tutto impossibile riconoscere nel racconto di Ovidio le tracce dell'antica ideologia indoeuropea.

L'effetto estetico di questa frantumazione è un po' algido ma gradevole e sorprendentemente "moderno", come se ci trovassimo di fronte a un album di fotografie dove le singole foto sono messe le une accanto alle altre per somiglianza o per contrasto, badando agli effetti cromatici o tecnici più che al soggetto. Il cantore dei *Fasti*, orgoglioso di aver sfidato i limiti del verso elegiaco per calarvi una materia eroica, quando si trova di fronte a eroi e semidei, sente il bisogno di umanizzare la loro natura sovrumana; il patetico prende volentieri il sopravvento sull'eroico, soprattutto quando Ovidio racconta la morte di Remo.

La leggenda di Roma vuole che uno solo dei due gemelli semidei si elevi al rango totalmente divino di suo padre, l'altro scompaia di scena prematuramente con una morte doppiamente tragica, perché violenta e perché comminata dal fratello.

C'era un'altra versione, sicuramente più tarda, riportata da Valerio Anziate, che cancellava il fratricidio dalle origini di Roma: Romolo si era creato una sorta di guardia del corpo, i *Celeres*, i Veloci. Uno di questi, non Romolo stesso, avrebbe ucciso Remo quando lui aveva trasgredito il divieto di varcare il solco che simbolicamente rappresentava le mura di Roma.

Ovidio segue questa versione: di fronte alla terribilità della tragedia si spaventa (comprensibilmente) e la riconduce ai limiti più sopportabili di un increscioso incidente. La *ubris* del fratricidio viene cancellata e sostituita dal quadro patetico di un funerale in cui i genitori adottivi e il fratello piangono concordemente la morte di Remo.

5. I LUPERCALIA

Un'eco, per quanto affievolita, dell'energia esuberante e selvaggia delle origini rimane in quel capitolo della leggenda di Romolo e Remo che collega la loro storia a un rito antichissimo di purificazione e di propiziazione della fecondità: sarebbero stati loro a istituire il *lupercal ludicrum* (*F.* II 267-452) che veniva celebrato il 15 di febbraio, in concomitanza con i riti del bicerne Fauno.

C'era anche un'altra versione secondo cui il rito, in origine in onore di Pan Liceo, era stato introdotto da Evandro, re dell'antichissimo popolo degli Arcadi, venuto in esilio nel Lazio.

Ovidio, imparziale, racconta sia l'*aition* greco, una favoletta innocentemente licenziosa, sia l'*aition* latino, che vede protagonisti i due gemelli, figli di Marte e Rea Silvia.

Il racconto eziologico latino ha tratti comuni con il racconto dell'istituzione del culto di Ercole (*Liv.* I 8, 13). In quest'ultimo caso due *gentes* Romane nobilissime, i *Potiti* e i *Pinari*, avevano il privilegio di officiare il rito sull'*Ara maxima*, ma solo i *Potiti* potevano mangiare le viscere della vittima sacrificata. I *Pinari* erano esclusi da questo privilegio perché erano arrivati in ritardo alla prima celebrazione.

⁵² G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, p. 230.

⁵³ *Op. cit.* p. 231.

Anche nella celebrazione del *Lupercal ludicrum* troviamo il nome di due insigni famiglie: la *gens Fabia* e la *gens Quinctialis* o *Quintilia*, la prima formata da discendenti di compagni di Remo, la seconda da discendenti di compagni di Romolo. Secondo il racconto di Ovidio, un dato giorno in cui i due fratelli avevano interrotto il modesto sacrificio di una capretta in onore di Fauno per dare la caccia separatamente ad alcuni ladri di bestiame, i Fabi sarebbero stati nel gruppo guidato da Remo, i Quintili nel gruppo guidato da Romolo. In quell'occasione Remo era stato più fortunato di Romolo: lui e i suoi compagni avevano fatto prima a trovare i razziatori di bestiame, prima erano tornati al luogo del sacrificio e avevano mangiato tutto lasciando a Romolo e ai suoi compagni solo le ossa.

L'*aition* è sicuramente invenzione delle famiglie interessate: come nel caso di Proculo Giulio anche i Fabi e i Quintili volevano nobilitarsi rivendicando la presenza dei loro antenati vicino ai fondatori di Roma. Il rito però presenta caratteristiche tanto selvagge che senza alcun dubbio, come il *rex nemorensis* che aveva affascinato Frazer, deve essere collocato nella preistoria di Roma.

Preistorico, barbaro, selvaggio, anteriore alle leggi e alla civiltà lo giudicava anche Cicerone nella *Pro Caelio* (XI 26): *fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum Lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges.*

I *Luperci* costituiscono dunque una *sodalitas*, qualcosa forse di diverso da una confraternita di sacerdoti come i *Salii* o i *Fratres Arvales*, un gruppo ristretto – sappiamo che era formato da 12 membri – di cui non conosciamo le modalità di accesso, né gli obblighi degli adepti.

Per quanto selvaggio, dalla remota antichità il rito si era tramandato fino all'epoca di Augusto ed era ancora celebrato, sebbene si fosse creata intorno ad esso una fama di scandali e di comportamenti poco onesti che aveva indotto Augusto a promulgare una legge che vietava la partecipazione di minorenni ai Lupercali⁵⁴.

Il rito in sé consisteva in una corsa intorno al Palatino, correvano due squadre di giovani nudi, ma non era una gara di corsa. I partecipanti avevano in mano delle strisce di pelle di capra e con queste colpivano alle spalle chiunque incontravano, ma soprattutto le donne.

La corsa aveva inizio e terminava nello stesso punto, la grotta Lupercale ai piedi del Palatino vicino al Circo Massimo, presso la quale c'era il fico Ruminale – con una paretimologia Ruminale era inteso nel senso di Romulare; là sarebbe approdata la cesta contenente i due gemelli, abbandonata alle acque in piena del Tevere, e là i due neonati sarebbero stati allattati dalla lupa.

Ovidio aggiunge un ulteriore *aition* per spiegare perché i nudi *Luperci* durante la corsa che si svolgeva ad anello intorno al Palatino colpivano con strisce di pelle di capra le donne che incontravano: dopo il ratto delle Sabine le spose così avventurosamente conquistate si erano rivelate sterili. Mogli e mariti si recarono allora in un bosco sacro a Giunone ai piedi dell'Esquilino e chiesero consiglio alla dea. Questa rispose con una frase oscura: "*Italidas matres sacer hircus inito*", "un sacro montone penetri le madri italiche", provocando un grande sconcerto fra i supplicanti. Un augure etrusco, da poco esule a Roma dalla sua terra, chiari l'enigma: fece uccidere un capro e tagliata a strisce la sua pelle, ordinò di percuotere con queste le terga delle donne. La "cura" ebbe risultati miracolosi, la sterilità fu vinta.

Ovidio però trascurava altri particolari riportati da Plutarco nella vita di Romolo (*Rom.* 21, 10): in occasione di questi riti venivano sacrificate delle capre, poi due giovani nobili, uno dei *Luperci Fabiani* e uno dei *Luperci Quinctiani* o *Quintili*, venivano portati davanti a quelli che le avevano uccise e venivano sporcati di sangue in faccia con il coltello insanguinato. Subito dopo veniva loro ripulito il volto con bioccoli di lana presi alle capre sacrificate bagnati nel latte; a questo punto i due giovani dovevano ridere.

Il particolare della risata rituale è appena accennato anche da Ovidio:

*risit et indoluit Fabios potuisse Remumque
vincere, Quintilios non potuisse suos
(F. II 273-74)*

Plutarco parla anche del sacrificio di un cane⁵⁵. Il particolare non è irrilevante per capire qual è il significato del nome *Luperci*. Si è ipotizzato che sia composto della radice della parola *lupus* e del verbo *arceo*. *Luperci* sarebbero dunque quelli che scacciano i lupi, ma se così fosse non si capirebbe che senso avrebbe l'uccisione del cane. Dumézil ritiene più probabile che il nome *Lupercus* ricalchi una formazione del tipo che si trova nel sostantivo *nov-er-ca*⁵⁶: più che cacciatori di lupi i *Luperci* si identificano con i lupi.

⁵⁴ G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, p. 505.

⁵⁵ *Op. cit.* p. 307.

⁵⁶ *Op. cit.* n. 31 p. 306.

Oltre ai *Luperci Fabiani* e ai *Luperci Quinctiales* c'era una terza categoria di *Luperci Iulii*, istituita da Giulio Cesare.

La notizia trova conferma in Svetonio:

non enim honores modo nimios recepit....sed et ampliora etiam humano fastigio decerni sibi passus est: sedem auream in curia et pro tribunali, tensam et ferculum circensi pompa, templa, aras, simulacra iuxta deos, pulvinar, flaminem, lupercos, appellationem mensis e suo nomine... (De vita Caesarum I 76).

Plutarco aggiunge che nel 44 a.C. il console Marco Antonio che partecipava alla corsa dei Luperci, balzò fuori dal gruppo per offrire a Cesare la corona di re. Dumézil argomenta che un'azione di questo genere doveva essere stata pensata per far colpo sul popolo e legittimare l'aspirazione di Cesare a diventare re, ma se il gesto non fosse stato reso comprensibile da una tradizione antica, non avrebbe avuto senso. Da ciò arguisce che il rito dei lupercali, oltre ad avere una funzione lustrale e di propiziazione della fecondità, doveva servire anche a mettere in discussione chi detiene il potere e a ratificare una nuova investitura.

I riti in onore di Fauno, divinità agreste, signore di una natura non idillica, ma selvaggia e non domata dall'uomo, potrebbero rappresentare dunque un momento di crisi e di transizione: il mondo ordinato dall'uomo sarebbe sopraffatto dall'irruzione del mondo ancora selvaggio che lo circonda e i suoi equilibri verrebbero allora rimessi in discussione.

6. CONCLUSIONI

Oltre ai *Lupercalia* nei *Fasti* troviamo altri riti che ci riportano a costumi selvaggi, primo fra tutti la designazione dell'ormai famoso *rex nemorensis* a cui Ovidio dedica solo pochi versi (*F.* III 261-275), indotto a farne menzione dal fatto che la ninfa Egeria proveniva dal bosco di Nemi sacro a Diana, dove aveva una fonte eponima. Ovidio è giustificato per la sua laconicità perché la *Diana Nemorensis* era comunque una divinità latina, non specificamente Romana. Ebbe un suo culto sull'Aventino solo dopoché Roma fu a capo della confederazione latina.

A fianco di riti selvaggi nei *Fasti* troviamo diversi esempi di riti espressione di una mentalità che si affida alla magia, o per ottenere purificazione e fecondità o per altri obiettivi.

Il 19 aprile, nel periodo in cui erano in corso i ludi di Cerere, nel Circo Massimo venivano liberate volpi che avevano *ardentia taedis terga* (*F.* IV 681): in pratica erano messe in condizioni di bruciare vive con modalità che nell'*aition* di Ovidio ricordano i sacrifici umani, forse anche di animali, fatti dai druidi

Il 9 maggio, durante la celebrazione dei *Lemuria* il rito per allontanare i fantasmi aveva caratteri magici. Chi voleva scacciare un fantasma da casa doveva farlo con le buone: nel cuore della notte, a piedi nudi, tenendo il pollice fra l'indice e il medio congiunti, senza votarsi mai indietro, doveva gettarsi alle spalle delle fave nere, che si riteneva fossero molto apprezzate dai fantasmi, e nello stesso tempo doveva ripetere: "*haec ego mitto, his redimo meque meosque fabis* (*F.* V 437-38). Poi doveva far rumore percuotendo oggetti di bronzo allo scopo di spaventare i fantasmi e di metterli in fuga, infine doveva esortarli a parole ad andarsene: *Manes exite paterni* (*F.* V 444).

Magico è anche il rituale con cui la dea Carna cura un bambino ammalato per le ferite delle Strigi: tocca tre volte la porta con rami di corbezzolo, versa sulla soglia acqua che contiene un *medicamen*, una pozione magica, poi sacrifica una porca di due mesi e fa a pezzi le viscere crude che espone fuori di casa, vietando che la si guardi mentre procede all'operazione di tagliarle, e recita anche lei una specie di formula magica: "*cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras* (*F.* VI 161). Infine appende sulla finestra della camera del bambino un ramo di biancospino *virgaque Ianalis de spina subditur alba* (*F.* VI 165).

Non ci stupisce che all'interno della stessa prospettiva teologica possano coesistere irrazionalismo magico e, per dirla con le parole di Vico, un'evoluto "metafisica poetica": l'uno e l'altra presuppongono una concezione del mondo come groviglio di forze oscure e potenti, talvolta benevole, talvolta ostili all'uomo, di fronte alle quali si avverte sia la necessità di governarle e di rendersele alleate, sia, a un livello più alto, la necessità di capirle, di dipanarne il groviglio e di trovarvi un senso che proietti una luce morale sull'oscurità e sulla violenza di quelle stesse forze.

È significativo che a Roma la magia sussista relegata nell'ambito della terza funzione e delle relazioni con il misterioso mondo dei morti, ossia al livello del mistero assoluto della morte o a quello più materiale della fecondità della terra, delle femmine e della salute fisica.

La prima e la seconda funzione, fin dai tempi più antichi, sono già oltre la magia, attingono alla sfera in cui la mitologia fornisce spiegazioni sull'origine del cosmo e sul suo ordinamento.

I Romani storicizzano il mito, lo interpretano in chiave nazionalistica; alieni al misticismo e poco inclini anche alla filosofia, interpretano la sovranità in senso squisitamente politico, traducono il concetto di *rta* in garanzia dello *ius*. Rispetto ai sogni cosmici della letteratura vedica appaiono piuttosto rozzi nel loro empirismo e pragmatismo, tuttavia sono loro che introducono il concetto che la società è fatta di individui e la legge è la suprema garanzia di una positiva convivenza sociale e in tal modo gettano uno dei pilastri su cui si basa la civiltà occidentale.