Capitolo Uno

Introduzione

1. Il Contesto

Uno studio sul modo specifico di Livio di considerare la religione deve necessariamente cominciare con la discussione delle idee e delle consuetudini dei suoi contemporanei, anche per evitare di proiettare in maniera anacronistica concetti moderni sul suo testo. Ci sono quattro aree della religione, in particolare, riguardo al quale un lettore moderno potrebbe avere preconcetti estranei a quelli dei Romani. La prima è la natura del soprannaturale: quali potrebbero essere i fenomeni presi come rivelatori dell'intervento divino negli affari umani e che cosa potrebbe indicare tale intervento. La seconda è la concezione della pietà: quale comportamento si dovrebbe tenere per essere devoto e quale per essere empio e, più generalmente, quale era il collegamento fra la pietà e la moralità in senso più ampio. La terza è l'effetto che aveva lo scetticismo religioso sugli atteggiamenti dei Romani verso la religione. La quarta sono i concetti di Fato e Fortuna.

Tutte queste aree sono state oggetto di notevoli discussioni da parte degli studiosi moderni; nel trattarle brevemente, in un'introduzione di questo tipo, è inevitabile, ovviamente, un certo livello di eccessiva semplificazione e, quindi, di distorsione. Comunque, si dovrebbero considerare due punti preliminari. Primo, Livio fu uno storico la cui opera riguarda eventi che ebbero luogo in periodi precedenti al suo tempo e questo può generare, a volte, una discrepanza fra le attitudini che prevalevano nell'epoca in cui le storie erano originariamente depositate o inventate e quelle del periodo in cui scriveva il nostro autore; la mia discussione si concentrerà quasi interamente sulle attitudini relative ai tempi di Livio. Dimostrerò, più avanti, che egli si permise una considerevole libertà d'azione nel trattare il materiale religioso. Quindi, risulta meno probabile che egli stia dando una particolare inclinazione ad una storia semplicemente perché è apparsa in quel

modo nelle sue fonti; piuttosto, la presentazione del materiale dipenderà soprattutto dagli atteggiamenti del suo tempo.

In questo resoconto del contesto storico coprirò non solo la prima parte del regno di Augusto, ma anche il periodo della tarda Repubblica. Non si è ancora sicuri in quale periodo esattamente scrivesse Livio; si è suggerito, in modo plausibile, che i passaggi relativi alla prima pentade, che lo datano alla prima parte del principato di Augusto, siano aggiunte successive.[1] Inoltre, anche in una datazione "augustea", è probabile che la visione intellettuale di Livio si sia, almeno in parte, formata prima che iniziasse a scrivere la sua storia; diventa quindi cruciale la testimonianza del periodo ciceroniano. Ai fini di una ricerca di ampio respiro, utilizzerò il meno possibile Livio come fonte; dunque, a parte i suoi scritti, le opere di questo periodo che trattano temi religiosi sono quasi esclusivamente gli scritti filosofici e teologici di Cicerone. Usare questi per gettare nuova luce sul tema della religione romana può sembrare problematico, in quanto, probabilmente, essi sono stati concepiti per discutere specificamente idee filosofiche, e non per un "uso ordinario"; comunque, il *De Divinatione* I e il *De Legibus* tentano di offrire una conoscenza filosofica di base per idee non filosofiche sulla religione, e così si possono utilizzare per illustrare quest'ultima.[2]

Il secondo punto della mia discussione sulle attitudini religiose nel I secolo a Roma sarà essenzialmente confinato al culto dello Stato e alle prospettive delle scuole filosofiche: queste non esauriscono i vari tipi di credi religiosi presenti; come molti scrittori moderni sono pronti ad evidenziare, c'era anche un'ampia varietà di pratiche religiose 'non ufficiali', come i culti magici e 'misterici'.[3] Tuttavia, sia perché i fenomeni non erano molto diffusi in precedenza[4], sia per le stesse predilezioni di Livio, ci sono pochi esempi di tali pratiche religiose nella sua storia, e persino quelle poche sono viste invariabilmente dal punto di vista del culto ufficiale. Perciò è naturale ometterle da questa discussione.

---

1 T. J. Luce, 'The Dating of Livy's First Decade', *TAPhA* 96 (1965), 209-40, che sviluppa gli argomenti di J. Bayet, *Tite-Live Histoire Romaine Tome I, Livre I* (Parigi, 1947), xvii-xxi. A.J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography: Four Studies* (Londra &c., 1988), 128-35 supplementi Luce in cui discute che la Prefazione si può datare più naturalmente alle Guerre Civili.

2 Confrontare W. M. Beard, *The State Religion in the Late Roman Republic: A Study Based on the Works of Cicero* (dissertazione non pubblicata, Cambridge, 1982), 237-8.

3 Es. R. Garosi, 'Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana' in *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di R. Garosi,* ed. P. Xella (Roma, 1976), 13-93; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979), 126-39; E. Rawson *Intellectual Life in the Late Roman Republic* (Londra, 1985), 299, 306-12.

4 Liebeschuetz (1979), 138 mette in evidenza l'assenza di parole come *defixio* in Plauto, di fatto la grande maggioranza delle tavolette delle maledizioni che sono state scoperte vengono dal periodo imperiale.

Il Soprannaturale

Un punto di vista che è alla base della religione di Stato romana è che gli dèi intervengono negli affari umani; proprio per questo la religione prevedeva elaborate procedure per esaminare ed interpretare gli eventi che avrebbero potuto indicare la volontà divina. I prodigi erano raccolti, riferiti al Senato ed espiati. Prima delle imprese importanti, come spedizioni militari ed elezioni, si dovevano prendere gli auspici per controllare che fosse stata ottenuta l'approvazione degli dèi; c'era anche la possibilità che i presagi potessero apparire inattesi, e che potessero essere riconosciuti e interpretati tramite un parere di esperti, se necessario.

Non tutte queste indicazioni della volontà divina erano ciò che un moderno chiamerebbe "soprannaturale". Alcuni, è vero, erano eventi che sembrano, o almeno sembravano agli antichi, infrangere l'ordine naturale del mondo. Potevano essere, in genere, strani fenomeni meteorologici, o la nascita di creature ibride, per esempio; oppure, in vari gradi, inondazioni o pestilenze eccezionalmente gravi. Ma altri erano eventi che erano per se stessi apparentemente naturali, come per esempio il volo degli uccelli, o il comportamento dei polli mentre mangiavano, che potevano essere interpretati secondo certi sistemi formali per indicare il volere degli dèi. In entrambi i casi, tuttavia, il punto centrale è lo stesso: vi erano categorie stabilite di eventi ai quali si poteva associare il divino.[5]

Come dovessero essere interpretati è più complesso, a causa del numero dei diversi tipi di eventi che potevano apparire. Discuterò su questi sotto tre ampie voci: in primo luogo, gli auspici; in secondo luogo, i prodigi ed, infine, i presagi e le profezie. Queste categorie sono mie proprie, non sono quelle dei Romani (sebbene siano vagamente connesse alle categorie romane). I Romani tendevano a classificare gli eventi soprannaturali secondo la tipologia prevista dal sacerdote che li interpretava.[6] Per i miei scopi, tuttavia, è più utile vederli nei termini dei contesti diversi in cui si potevano ricevere, poiché questo è ciò che influenzava materialmente le conclusioni che si sarebbero tratte.

Auspici

Definisco gli auspici non nel rigoroso senso romano di divinazione degli Auguri, solitamente di uccelli, o tuoni e fulmini; ma, piuttosto, nel senso più ampio di pronostici cercati e ottenuti all'inizio di un'impresa, includendo quindi, per

---

5 Vedere A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (Parigi, 1879-82), volume 4,75-6; J.A. North, *The Interrelation of State Religion and Politics in Roman Public Life from the End of the Second Punic War to the Time of Sulla* (dissertazione non pubblicata, Oxford, 1967), 478; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque* (2nd ed., Parigi, 1974), 589-90.

6 Come in Cicerone, *Har. Resp.* 18, *Div.* 1.3-4, 1.3-4. Varrone, *Antiquitates Rerum Divinarum* Books 2-4 esaminò le pratiche di ciascun collegio sacerdotale separatamente (frs. 51-61 Card.; vedere Agostino, *De. civ. D.* 6.3); cf. Rawson (1985), 321-14.

esempio, l'estispicina degli *aruspici*, se impiegata in tali circostanze.

In ogni caso, il fine di questa pratica era verificare che gli dèi dessero il loro favore all'impresa. Se erano ottenuti pronostici favorevoli, tutto andava bene; altrimenti, o si doveva abbandonare l'impresa, almeno per il momento, o si continuava a prendere gli auspici fino a che si fossero ottenuti pronostici favorevoli.[7]

Se si proseguiva nonostante gli auspici avversi, allora ci si poteva aspettare che l'impresa finisse male. Il classico esempio di ciò fu Claudio Pulcro che, durante la prima guerra punica, combatté a dispetto degli auspici e così perse una battaglia navale;[8] cosa che fu associata nel I secolo anche alla sconfitta di Crasso a Carre, che si diceva fosse risultata dall'aver ignorato simili auspici.[9]

Prodigi

Definisco questi, in senso stretto, come ciò che indica gli eventi che sono stati raccolti e segnalati al Senato ogni anno e che dovevano essere espiati pubblicamente.[10] Sembra probabile che questa pratica stesse morendo nella tarda Repubblica per essere sostituita da prodigi privati collegati alle figure politiche importanti, così come è riportato da Svetonio.[11] Tuttavia, liste apparentemente di avvertimento generale sono registrate da Dione per diversi anni nel periodo dei triumviri[12] e, supponendo che ciò rifletta il corso degli eventi, sembra probabile che i lettori di Livio avessero ancora familiarità con questi.[13]

I prodigi erano visti dai Romani come fondamentalmente negativi; si presumeva che avvertissero su possibili prossime sciagure.[14] Si potevano considerare per certi aspetti una versione più generale degli auspici: suggerivano che gli dèi non erano favorevoli a Roma nel complesso, piuttosto che per una sola singola azione.[15]

Come gli auspici, di norma, non avevano alcun contenuto specifico, non predicevano nulla in particolare, ma semplicemente presentavano un avvertimento generale di catastrofe, a meno che non si prendessero le opportune precauzioni.[16]

---

7 Cicerone, *Div*. 1.26-7; cf. 2.36. Vedere Liebeschuetz (1979), 11-13.

8 Cicerone, *Nat. D*. 2.7; *Div*. 1.29, 2.71.

9 Cicerone, *Div*. 1.29-30.

10 Sulla procedura vedere North (1967), 194-6, 482-4; per un approccio più scettico cf. E. Rawson, 'Prodigy Lists and the Use of the *Annales Maximi*', *CQ* 21 (1971), 158-69.

11 Livio 43.13.1: 'non sum nescius … neque nuntiari admodum ulla prodigia'; su questo passaggio vedere ulteriormente di seguito, p. 34-5.

12 Dione 45.17, 47.40, 48.43.4-6, 48.52.1-2, 50.8.

13 Vedere O. Dix, *History and Prodigies in the Late Republic* (dissertazione non pubblicata, East Anglia, 1978), 18-29; Liebeschuetz (1979), 57-8; B. McBain, *Prodigy and Expiation: a study in religion and politics in Republican Rome* (Bruxelles, 1982), 80-1.

14 R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique* (Parigi, 1963), 82-3; North (1967), 477.

15 Liebeschuetz (1979), 9.

16 Per gli auspici vedere Cicerone, *Div*. 1.26-7, dove si spiega il disastro che Deiotaro evita, ma non c'è alcuna indicazione che fosse avvisato in tempo di qualcosa eccetto che un pericolo lo

Ciò che gli auspici e i prodigi sembrano soprattutto condividere è l'idea che gli eventi che predicevano fossero unicamente sottoposti a condizione: se si fossero prese certe misure, alcuni cattivi risultati si sarebbero evitati. Altrimenti, non si vedrebbe lo scopo dell'espiazione, o il perché un generale come Claudio, o Cassio, fosse stato accusato di averli sfidati. Ci sono una o due strane eccezioni a questo, che riguardano il consiglio dato dagli *haruspices,* i quali a volte potevano dare profezie dettagliate, da essere interpretate come un'allusione ad un futuro inevitabile.[17] Ma persino gli aruspici davano di solito interpretazioni condizionate e generali quando si trovavano faccia a faccia con auspici e prodigi; dopo tutto, ci sarebbe poco da consultare se non ci fosse modo di evitare i risultati negativi.[18]

Presagi, Profezie e Sogni

I presagi, come li definisco io, potrebbero talvolta essere considerati come una versione meno formale degli auspici. Erano come gli auspici in quanto tendevano a riferirsi ad una persona o ad un'impresa particolare; differivano da questi in quanto non erano cercati, ma apparivano spontaneamente e dovevano essere riconosciuti.[19] Si differenziavano dagli auspici anche per la possibilità di portare contenuti, di raccontare effettivamente a qualcuno dettagli sul futuro, invece di esprimere semplicemente il favore o lo sfavore divino.[20] Di conseguenza, erano qualche volta profetici, perché avevano maggiori probabilità di essere inevitabili e davano notizia su un futuro che non poteva essere evitato.[21] Nessuna di queste caratteristiche era però essenziale; in particolare, non c'era un confine determinato fra gli auspici, così come li ho definiti, ed i presagi: i presagi potevano talvolta essere ricevuti in circostanze molto simili a quelle in cui si sarebbero ottenuti gli auspici e perciò potevano essere trattati come se fossero auspici, come se esprimessero una minaccia

---

minacciava. Vedere Bouché-Leclercq (1879-82), volume 4, 82-5; Liebeschuetz (1979),7-9.

17 Es. Cicerone, *Har. Resp*. 18.

18 G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (2nd ed., Monaco, 1912), 543-9; North (1967), 570-84; Dumézil (1974), 595-8.

19 Simile è la distinzione che i Romani facevano fra *auspicia oblativa* e *auspicia impetriva*. Comunque, includo come presagi gli eventi che i Romani non avrebbero classificato come *auspicia oblativa*, poiché non sarebbero stati interpretati dagli auguri. Vedere Bouché-Leclercq (1879-82), volume 4, 184-5; Wissowa (1912), 529-34.

20 Es. Cicerone, *Div*. 1.36, 1.78-9.

21 Questa caratteristica è spesso stimata come un'aggiunta successiva alla religione romana; Bloch (1963), 129-35 la vede apparire durante la guerra contro Annibale, Liebeschuetz (1979) 37-8 come un risultato dell'influenza stoica. Ma in entrambi i casi, presagi di questo tipo sembrano fortemente radicati dalla fine della tarda Repubblica. Molti dei nostri esempi, è vero, vengono dalla stoica *De Divinatione* I, ma non abbiamo ragione di credere che non fossero storie di diffusione comune o che fossero state radicalmente alterate per adattarle agli argomenti stoici. Si può notare che quando giunge agli auspici nello stesso libro, Cicerone è preparato a lasciarli come se esprimessero una minaccia inevitabile, nonostante la contraddizione col determinismo stoico (una contraddizione sfruttata nella risposta scettica al *Div*. 2.20-1).

generale ed evitabile all'inizio di un'impresa.[22] Ciò nonostante, era più comune ritenerli come avvertimenti dell'inevitabile e, in questo, erano simili agli altri eventi soprannaturali di questa categoria, vale a dire le profezie ed i sogni; la loro natura li ha probabilmente resi espressione di contenuti[23], piuttosto che essere semplicemente avvertimenti generali. Per lo stesso motivo, era probabile che avvertissero anche qualcuno di un futuro che sarebbe avvenuto inevitabilmente, sebbene potessero servire anche a dare semplicemente consigli, senza alcuno specifico riferimento al futuro in generale, o solo ad un futuro condizionato.[24]

Questo fornisce una spiegazione generale di quali tipi differenti di eventi soprannaturali potevano essere presi in considerazione da un lettore ai tempi di Livio. Naturalmente, non si era obbligati a credere che fossero veramente accaduti e che esprimessero la volontà degli dèi; non era sconosciuto lo scetticismo su entrambe queste questioni (cf. di seguito, 22-23). Se, tuttavia, si accettano queste premesse, allora la conclusione dovrebbe essere che gli dèi mandavano messaggi di vario tipo come descritto sopra.

Pietà

Ammesso, allora, che gli dèi possano esprimersi dando segnali agli uomini, quali ragioni potrebbero indurli ad essere favorevoli o sfavorevoli verso lo Stato, o verso i singoli individui? Si potrebbe pensare, naturalmente, che il loro favore fosse distribuito in modo arbitrario; ma questa non era l'opinione più comune fra i Romani. I Romani sostenevano che ciò che interessava gli dèi era il rispetto che gli uomini riservavano loro: si otteneva il favore divino mediante la pietà, o lo si perdeva mediante l'empietà.[25] Ciò che si deve esaminare ora è quali azioni considerassero pie e quali empie.

Ovviamente, si possono collocare in queste categorie le azioni riguardanti direttamente la religione e gli dèi. L'adempimento di un voto ad un dio, la fondazione di un tempio, la corretta osservanza di una cerimonia religiosa sarebbero

---

22 Es. Cicerone, *Div*. 1.72.

23 Profezie: es. Cicerone, *Div*. 1.68. Sogni: es. Cicerone, *Div*. 1.39-59.

24 Es. Cicerone, *Div*. 1.48-9

25 La connessione fra empietà e sfavore divino come viene espressa nei prodigi è particolarmente chiara dal *Har*. *Resp*. 20-29, in cui Cicerone, dopo aver raccontato una serie di prodigi e stabilito l'espiazione richiesta, continua a discutere su quale atto di empietà abbia portato a questa sequenza di eventi. Le sue parole sono "audio quibus dis violatis expiatio debeatur, sed hominum quae ob delica quaero" (21). Si presume automaticamente che i prodigi siano il risultato dell'empietà umana; che potevano essere dovuti al capriccio casuale degli dèi è cosa che non viene mai considerata, neanche di passaggio (vedere Liebeschuetz (1979), 1-2). Così anche Orazio, *Odes* 1.2 comincia descrivendo i prodigi, e poi li collega con un senso di colpa umana: 'cui dabit partes scelus expiandi / Iuppiter?' (1.2.29-30). Notare anche Virgilio, *Aeneid* 2.691-2: 'si pietate meremur, / da deinde auxilium, pater, atque haec omina firma'.

considerate tutte azioni pie, mentre farsi beffa pubblicamente di un dio o trascurare i suoi riti sarebbero atti ritenuti empi. Più interessanti sono le occasioni dove pietà ed empietà sono collegate ad azioni che sembrano, almeno ad un lettore moderno, avere più a che fare con la moralità in senso più ampio, ad esempio, comportarsi in modo appropriato nelle relazioni con altre persone.[26] Le violazioni dei trattati sarebbero state considerate come violazioni della pietà e, quindi, soggette alla punizione divina; dopotutto, i trattati fra le nazioni erano accompagnati da giuramenti, dunque, rompere i trattati era come offendere i divini garanti di quei giuramenti. Lo stesso, naturalmente, si applicava ai giuramenti prestati fra le persone.[27]

C'era una quantità di settori dove il coinvolgimento degli dèi era meno formale, ma ancora presente. Tutti i contratti, persino quelli non esplicitamente accompagnati da giuramenti, erano considerati protetti in modo divino,[28] come lo erano le relazioni fra genitori e figli[29], e fra mogli e mariti.[30] E non solo i trattati, ma gli aspetti della legge internazionale come il trattamento e il comportamento appropriato degli ambasciatori e la giustizia delle guerre erano protetti dagli dèi.[31]

Queste, dunque, erano le aree principali della moralità in cui era sentito il coinvolgimento degli dèi. Oltre a questo, i Romani tendevano a trattare la moralità come una questione fondamentalmente laica; tuttavia, c'era spesso un'idea implicita, anche se mal definita, che ogni forma di comportamento ingiusto o immorale fosse soggetta alla punizione divina.[32] In particolare, si può notare che

---

[26] Liebeschuetz (1979), 41-3.

[27] Es. Cicerone, *Leg*. 2.22, 2.41.

[28] P. Boyancé, '*Fides* et le serment' in *Hommages à Albert Grenier*, ed. M. Renard (Bruxelles, 1962), 329-41; 'La main de *Fides*', in *Hommages à Jean Bayet*, ed. M. Renard e R. Schilling (Bruxlles-Berchem, 1964), 101-13; G. Freyburger: *Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéene* (Parigi, 1986), 133-42.

[29] Per esempio, incesto e parricidio erano offese contro il divino come pure contro la legge umana (Cicerone, *Leg*. 2.22; cf. Orazio, *Epod*. 3.1-2). Più generalmente, vedere *Rhet*. *Her*. 3.4: 'quod ius in parentes, deos, patriam comparivit, id religiose colendum'.

[30] Es. Orazio, *Odes* 3.11.30-2: 'impiae (nam quid potuere maius?) /impiae sponsos potuere duro / perdere ferro'. Vedere Freyburger (1986), 167-76.

[31] Cf. Cicerone, *Rep*. 2.31: 'omne bellum quod denuntiatium intictumque non esset, id iniustium esse atque impium iudicaretur'; *Har*. *Resp*. 34:'sic enim sentio, ius legatorum, cum hominum praesidio munitum sit, tum etiam divino iure esse vallatum'. Vedere S. Weinstock, *Divus Julius* (Oxford, 1971), 243-4; Liebeschuetz (1979), 42. Per il concetto romano di una guerra giusta vedere P. A. Brunt, 'Laus Imperii', in *Imperialism in the Ancient World*, ed. P.D.A. Garnsey e C.R.Whittaker (Cambridge, 1978), 175-8; W. V. Harris, *War and Imperialism in Republican Rome*: *327-70 B.C*. (Oxford, 1979), 166-75. Come elaborato da Cicerone e da altri (specialmente sotto l'influenza dello stoicismo), una guerra giusta era combattuta in risposta ad un'aggressione contro i Romani o un alleato. Tuttavia, come sostiene Harris, in pratica questa criterio era spesso ignorato, o altrimenti veniva interpretato dai Romani così ampiamente che poche guerre che combatterono sarebbero da ritenere giuste.

[32] Es. Cicerone, *Clu*. 194; vedere Liebeschuetz (1979), 43-54, 90-100. Cf. anche R. G. Nisbet, *M*. *Tulli Ciceronis De Domo Sua Ad Pontifices Oratio* (Oxford, 1939), 160, difendendo la sua

le cose che minacciavano la coesione sociale e politica a Roma, come la dilagante immoralità sessuale[33] o la lotta civile,[34] erano frequentemente stimate come offese contro il divino; così, prevedibilmente, era considerato anche l'abuso delle cerimonie religiose per fini politici di parte, in opposizione al bene dello Stato nel suo complesso.[35] Senza dubbio, la ragione era che gli dèi, come patroni di Roma, avevano uno speciale interesse alla sua stabilità. [36]

Questo affronta la questione centrale, ma alcuni dettagli richiedono un'ulteriore spiegazione. Un punto che dovrebbe essere messo in risalto è la connessione che lo Stato aveva con gli atti commessi dai singoli individui. Se un individuo, specialmente qualcuno che agiva come rappresentante dello Stato, commetteva un'empietà, allora lo Stato poteva essere punito, a meno che non espiasse l'errore stesso (questo, va aggiunto, non avrebbe influito sulla responsabilità dell'individuo).[37] La mancata esecuzione di tale espiazione poteva far cadere l'ira degli dèi su tutta l'intera comunità.

Su un punto correlato, Scheid ritiene che un'empietà intenzionale non fosse espiabile.[38] Se avesse ragione, questo sembrerebbe restringere notevolmente il collegamento dell'empietà con i prodigi, poiché il secondo (ossia il prodigio) potrebbe, come abbiamo visto, essere invece espiato. Tuttavia, come chiarisce Scheid, persino se un individuo, o un gruppo di individui, commettesse un'empietà intenzionale, sarebbe involontaria e, perciò, espiabile, dal punto di vista dello Stato inteso come comunità.

---

lettura al *Dom*. 107: 'nec est ulla erga deos pietas nisi honesta de numine eorum ac mente opinio, ut expeti nihil ad iis, quod sit iniustum atque inhonestum, arbitrere'.

33 Es. Orazio, *Odes* 3.6.17-32, dove questo rappresenta il crimine centrale per cui Roma viene punita. Vedere Liebeschuetz (1979), 93-5.

34 Cicerone, *Leg* 3.19 descrive la guerra civile come 'ut impio dignum fuit'; per il lettore di Livio è interessante specialmente che Cicerone discuta qui la lotta di classe della prima repubblica, piuttosto che le guerre civili dei suoi giorni. Più generalmente, applica tale linguaggio alla cospirazione di Catalina (es. *Dom*. 144-5). Gli scrittori dei periodi del triunvirato e di Augusto trattano le guerre civili in un modo simile; es. Orazio, *Epod*. 16.9: 'impia perdemus devoti sanguinis aetas"; *Odes* 2.1.30: "impia proelia".

35 Liebeschuetz (1979), 21, nega questo: 'I Romani non ritenevano che la religione risultasse insudiciata se sfruttata per interesse di gruppo'. Vedere, comunque, Cicerone, *Dom*. 117-26 (spec. 120 e 125 'abuti deorum immortalium numine'); cf. J. Scheid, *Religion et piété à Rome* (Parigi, 1985), 35-6. Generalmente, se la lotta di gruppo di *per sé* era vista come profana, sulle basi del danno allo Stato, non sembra plausibile che l'uso della religione per tali scopi fosse escluso dalla condanna.

36 Vedere Liebeschuetz (1979), 50-1; anche Scheid (1985), 51-6 per una discussione dello status degli dèi come virtuali cittadini di Roma.

37 Es. Cicerone, *Har*. *Resp*. 35: 'nomen quidem populi Romani tanto scelere contaminavit ut id nulla re possit nisi ipsius supplicio expiari'. Scheid (1985), 18-19, 24-6 sottolinea che persino i culti privati di famiglia potrebbero avere, in qualche senso, una responsabilità comune; quindi se una famiglia li rompesse o abbandonasse sarebbe un danno per lo Stato.

38 Scheid (1985), 23-6; cf. Cicero, *Leggi*, 1.40: 'scelerum in homines atque in deos impietatum nulla expiatio est'.

La *superstitio* solleva un ulteriore problema. Si è sottolineato che il significato di questo termine stava cambiando durante il periodo di cui si discute: [39] mentre in origine denotava un'eccessiva aderenza agli dèi all'interno della propria struttura religiosa, in questo periodo si cominciava ad usarlo per le pratiche non coperte dal culto ufficiale, come le religioni di altre nazioni. [40] In ogni caso, le sue connotazioni sono essenzialmente negative, suggerendo una violazione della corretta pratica religiosa. Non è sufficientemente chiaro se gli dèi fossero tenuti a punire tale comportamento, come punivano l'empietà. Quando il termine è usato nel secondo senso, e specialmente quando si riferisce a culti stranieri adottati dai Romani, sembra alludere ad una forma di empietà soggetta a punizione divina [41]; d'altra parte, non è certo che l'eccessivo indulgere nel proprio culto tradizionale potesse essere visto come un aspetto effettivamente empio, [42] sebbene l'associazione con questo significato potrebbe insinuarlo inconsciamente. In particolare, *superstitio* non si riferisce principalmente al culto in se stesso, ma allo stato d'animo dei suoi praticanti; quindi, un Romano avrebbe potuto sentire che gli atteggiamenti che conducevano verso culti stranieri erano gli stessi di quelli che portavano a pratiche superstiziose nei propri culti.

Riassumendo, fin qui si è mostrato che si pensava agli eventi soprannaturali per indicare il favore o lo sfavore divino e che si riteneva che questi fossero connessi con determinati aspetti della condotta umana. Questo ha importanti implicazioni per il lettore moderno, suggerendo che, nell'affrontare un resoconto di un evento soprannaturale, si dovrebbe primariamente interpretare questo con lo scopo di trovarvi quello che un Romano vi avrebbe trovato come indicazione sulla disposizione degli dèi, e quindi mettere in relazione questa disposizione con la condotta degli esseri umani nell'opera presa in esame. Naturalmente, tali connessioni non possono essere sempre presenti; uno scrittore può avere altre ragioni per includere un episodio. Nonostante questo, i Romani si aspettavano che il soprannaturale operasse per la maggior parte in tal modo e gli scrittori creavano la loro opera entro la cornice di tali aspettative. Una connessione che può sembrare fantasiosa ad un lettore moderno, ad un romano, con i suoi preconcetti, può invece apparire diretta.

---

[39] D. Grodzynski, 'Superstitio', *REA* 76 (1974), 36-60; S.R.F. Price, 'The Bounderies of Roman Imperial Religion', in *Roman Religion*, volume 1, ed. M. Beard, J. A. North, S.R.F. Price (imminente, Cambridge, 1994).

[40] Entrambi gli usi sono presenti in Livio: il primo è più comune, ma il secondo appare ai passi 4.30.9 e 10.39.2.

[41] Scheid (1985), 20-1, 137.

[42] Confrontare Cicerone, *Div*. 1.7: 'est enim periculum, ne aut neglectis [auspiciis] impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur". Qui c'è un'opposizione implicita fra empietà, la trascuratezza degli dèi, e superstizione, un'eccessiva aderenza ad essi.

Ho esaminato gli atteggiamenti religiosi del tempo da un punto di vista principalmente sincronico; comunque, in realtà, non è che fossero statici, o immutabili. In particolare, si può notare l'influenza del cosiddetto rinnovamento religioso di Augusto, che sembra aver focalizzato l'attenzione degli scrittori del tempo sulle questioni religiose e morali in modo più accurato di prima, visto che queste formavano i punti centrali della propaganda dell'Imperatore.[43] Dovrebbe anche essere presa in considerazione l'influenza della filosofia greca; questa, naturalmente, era iniziata ben prima del II secolo a. C., ma il cambiamento delle idee religiose romane, avvenuto come risultato del contatto con la Grecia, fu un processo lento, che nella seconda metà del I secolo era ancora in corso. L'approccio sincronico, detto in precedenza, è giustificato, dal momento che il cambiamento, in particolare, non appare nelle aree che finora hanno costituito i principali argomenti di discussione. Ora, però, si devono esaminare brevemente la questione delle scetticismo religioso e i concetti di Fato e Fortuna; entrambi subirono cambiamenti durante il periodo preso in esame.

Scetticismo[44]

Sarebbe un errore presumere che lo scetticismo sollevasse per la religione romana precisamente le stesse questioni che suscita per le religioni moderne. Non era una credenza individuale, ma il sistema del rituale che soprattutto determinava il significato della religione nel mondo romano e, di conseguenza, lo scetticismo individuale non avrebbe sollevato necessariamente una sfida fondamentale al culto dello Stato romano così come avrebbe potuto sollevare, diciamo, a molte versioni del cristianesimo.[45]

In effetti, si potrebbe sostenere che un limitato scetticismo fosse presente all'interno della natura stessa della religione. In assenza di testi e dottrine centrali rivelatrici, le comunicazioni dagli dèi erano ambigue e piene di dubbi e si potrebbe sospendere il giudizio sullo stato di ogni singolo evento soprannaturale.[46]

---

[43] Su questo vedere Liebeschuetz (1979), 54-100, Scheid (1985), 119-26, e spec. P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, tr. A. Shapiro (Ann. Arbor, 1988), 85-9, 102-35, 167-83.

[44] Per la discussione che segue vedere sopra, soprattutto M. Beard, 'Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse', *JRS* 76 (1986), 33-46; anche in modo più esteso *The State Religion in the Late Roman Republic: A Study Based on the Works of Cicero* (dissertazione non pubblicata, Cambridge, 1982), 207-39.

[45] Su questo vedere S.R.F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge, 1984), 7-11, 114-21.

[46] Una tale analisi viene fatta per la religione greca da J. Gould, 'On making sense of Greek religion', in *Greek Religion and Society*, ed. P. E. Easterling e J. V. Muir (Cambridge, 1985), 1-33. Si può pensare che il culto di Stato romano, mentre era differente in molti modi dai greci, abbia avuto un relazione sostanzialmente simile col divino.

Allo stesso tempo, questo non significa che lo scetticismo razionale di un tipo più generale non fosse problematico per i Romani, non più di quanto lo fosse stato per i Greci.[47] L'arrivo della filosofia greca a Roma rese il problema particolarmente urgente. Certamente non tutta la filosofia greca era scettica sulla religione; tra le scuole più importanti, solo l'epicureismo rifiutava le tradizionali credenze religiose in modo radicale.[48] Pertanto, persino la filosofia greca che portava avanti idee relativamente tradizionali era stata costretta a sviluppare le sue idee contro gli argomenti di uno scetticismo sistematico,[49] qualcosa che la religione romana non aveva dovuto fronteggiare in precedenza. La filosofia offriva sistemi di pensiero e valore che erano in diretta competizione con le tradizionali idee romane ed una riconciliazione era sicuramente desiderabile per una società aristocratica che era contemporaneamente attratta dalla cultura greca e tuttavia desiderosa di preservare il sistema sociale e morale romano.[50]

Gli esempi più sorprendenti di questo problema sono i lavori teologici di Cicerone, *De Natura Deorum* e *De Divinatione*. In queste opere Cicerone prova ad applicare gli argomenti e i metodi filosofici alle idee e pratiche religiose romane. Egli non è disposto, comunque, a giungere ad una qualsiasi conclusione sulla verità della religione; invece di discutere da un singolo punto di vista, ne presenta diversi. *De Divinatione* apre con Quinto Cicerone che presenta una difesa stoica della divinazione, che poi è attaccata dagli argomenti accademici di Marco. Quale posizione tra queste sia corretta lo lascia decidere al lettore.[51] Così anche nel *De Natura Deorum* ci sono l'epicureo Velleio e lo stoico Balbo che presentano ognuno la teologia della propria scuola, ma ciascuno è seguito dall'accademico Cotta, che cerca di demolire l'opinione presentata. Ancora una volta, anche qui non si raggiunge alcuna conclusione.[52] Il problema è particolarmente serio nel *Nat. D.* 3.5-6, quando Cotta dice che è pronto a credere

---

[47] Sulle sfide poste dallo scetticismo al pensiero religioso greco, vedere W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, volume 3 (Cambridge, 1969), 226-49; D. Babut, *La religion des philosophes grecs* (Parigi, 1974); J.V. Muir, 'Religion and the new education: the challenge of the Sophists', in *Greek Religion and Society*, ed. P.E. Easterling e J.V. Muir (Cambridge, 1985), 191-218.

[48] Infatti gli epicurei accettavano l'esistenza degli dèi, ma negavano che essi avessero qualsiasi influenza sugli affari umani (Cicerone *Nat. D.* 1.43-56). Vedere A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (Londra, 1974), 41-9. A.A. Long e D.N. Sedly, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987), volume 1, 144-9 sostengono che lo stesso Epicuro negasse l'esistenza degli dèi, ma fu frainteso dai seguaci successivi.

[49] Vedere, per esempio, Long (1974), 100-1 per gli attacchi degli scettici sulla teologia stoica; anche 114 per lo sviluppo delle stoicismo in risposta.

[50] Dix (1978), 57; Rawson (1985), 300.

[51] Beard (1986), 33-6, 42-6; M. Schofield, 'Cicero For and Against Divination', *JRS* 76 (1986), 47-63.

[52] Sulla conclusione di *Nat. D.* vedere A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum* (Cambrige, Mass. 1955), 33-6.

nella religione tradizionale solo per l'autorità dei suoi antenati, ma richiede una prova razionale per le idee filosofiche sull'argomento;[53] questa posizione, evidentemente inconsistente, è lasciata senza risposta dai partecipanti al dialogo.

È vero che Cicerone professava di essere un accademico ed era buona pratica accademica presentare tutti i risvolti di ogni questione, per far sì che si potesse giudicare, avendo a disposizione tutti gli argomenti, piuttosto che restare rigidamente fedeli al dogma di ogni scuola;[54] tuttavia, in seguito, gli accademici permisero di esprimere opinioni positive, a condizione che non si affermassero in maniera dogmatica,[55] e Cicerone scrisse molti suoi lavori filosofici da un suo particolare punto di vista[56] (di solito stoico). Il fatto, poi, che questa sua teologia eviti così attentamente di arrivare ad una conclusione è significativo: l'applicazione della filosofia greca alla religione romana è ancora piena di difficoltà.

Lo sforzo di Augusto di presentarsi come il restauratore della religione romana aggiunge un altro fattore all'equazione. Gli scrittori della Repubblica avevano almeno la possibilità di considerare la filosofia greca nel suo complesso e di adottare lo scetticismo in modo abbastanza deciso[57] e questa è più o meno la posizione di Lucrezio. La religione gioca un ruolo minore anche nell'opera di Cesare, sebbene non contenga lo stesso grado di dichiarato scetticismo,[58] mentre non si può dire che tali opere si sarebbero potuto scrivere al tempo di Augusto. L'uso della religione nella propaganda imperiale e la sua importanza nell'opera di ricostruzione dello Stato come una monarchia erano molto più difficili da ignorare per uno scrittore; allo stesso modo, il problema di conciliare religione e filosofia si sarà imposto con più insistenza, sebbene la generazione dopo Cicerone abbia probabilmente fatto un ulteriore passo avanti verso il raggiungimento di tale sintesi.[59]

Pertanto, come evidenziato sopra, il culto romano di Stato era prima di tutto costituito dal rituale piuttosto che dal credo; quindi, evidentemente, c'era poca difficoltà ad accettare la pratica della religione, mentre si potevano respingere

---

53 Inoltre, contra Liebeschuetz (1979), 31-2, Cotta qui non si riferisce solo alle pratiche religiose, ma per credere parla specificamente di 'opiniones quas ad maioribus accepimus de dis immortalibus' (*Nat. D.* 3.5). Vedere Beard (1986), 40-3.

54 Come è sottolineato da Cicerone stesso nel *Div.* 2.150.

55 Long e Sedly (1987), volume 1, 448-9; cf. Cicerone, *Off.* 3.20.

56 Più particolarmente *De Officiis*, ma anche le prime opere politiche *De Re Publica* e *De Legibus* e i brevi saggi *De Senectute* e *De Amicitia*.

57 Sebbene persino nella tarda Repubblica tale scetticismo fosse relativamente poco comune: vedere Rawson (1985), 265-301.

58 M. Rambaud, *L'art de la déformation historique dans les commentaires de César* (Parigi 1963), 265-8; Liebeschuetz (1979), 32.

59 Beard (1986), 45-6.

le credenze tradizionali associate a quel rituale.[60] Persino gli epicurei sostenevano la venerazione degli dèi, per il motivo che, meditando sul divino, era più probabile che si potesse raggiungere lo stato felice collegato ad essi.[61] Anche Cicerone, persino mentre indossava il cappello dello scettico, accettava il valore della religione per sostenere lo Stato.[62]

Fato e Fortuna

Anche con *fatum* e *fortuna* poteva esservi un potenziale scontro fra le idee romane e quelle della filosofia greca. Erano concetti che formavano parte della religione romana tradizionale; ampiamente parlando, *fatum* denotava il futuro in quanto decretato dagli dèi,[63] mentre *fortuna* si riferiva a qualcosa inteso come possibilità, l'elemento fortuito nel mondo.[64] Comunque, le parole vennero usate per tradurre alcuni termini chiave della filosofia greca.[65] *Fatum* era usato per l'idea stoica di Εἱμαρμένη, nel senso del destino controllato di un universo deterministico.[66] *Fortuna* traduce l'idea di τύχη, che era particolarmente popolare ai tempi dell'Ellenismo e significa l'elemento cieco, incalcolabile, che governa il mondo.[67] Tuttavia, lo stesso termine τύχη era lontano da un concetto semplice, aveva una gamma di altre implicazioni, alcune delle quali erano assai più provvidenziali.[68] Così anche *fortuna* si avvicinava, a volte, alla stoica πρόνοια, o provvidenza: gli stoici non potevano accettare i meccanismi di τύχη nel senso comune ellenistico e invece *fortuna* poteva diventare, per uno stoico romano, una forza distinguibile a malapena da *fatum*.

Sebbene questo conflitto di idee ha recato problemi agli scrittori romani, questi problemi si manifestano, nella letteratura sopravvissuta, in maniera considerevolmente meno aperta di quelli posti dallo scetticismo religioso. Non esiste nessuna discussione completa sulle questioni del destino e della fortuna del periodo storico in esame da abbinare alle discussioni teologiche del *De Natura Deorum* e *De Divinatione*, sebbene si posseggano frammenti del dialogo *De*

---

60 Cf. Price (1984), 7-11.

61 Cicerone, *Nat. D.* 1.45, 1.115-7.

62 *Div.* 2.70, 2.148.Vedere Liebeschuetz (1979), 31-2.

63 Dumézil (1974), 497.

64 Dumézil (1974), 58, 424.

65 Per lo scontro fra la tradizionale fortuna romana e le sue controparti greche e il modo in cui i Romani della tarda Repubblica cercavano di conciliarle vedere J. Champeaux, *Fortuna: recherches sur le culte de la Fortune dans le monde romain des origines à la mort de César* (Roma, 1982-7), volume 2.

66 Per il determinismo stoico vedere Long (1974), 163-70.

67 Champeaux (1982-7), volume 2, 38-43.

68 Vedere F.W. Walbank, *Polybius* (Berkeley &c., 1972), 60-5.